

The Deviation of Secular Readings of the Qur'anic Text

Muhammad Shahrour's Interpretation of Polygamy Verses as a Case Study

Dr. Mustafa TOUATI 

* Regional Academy, Fez-Meknes - Morocco

aladane30@gmail.com



OPEN ACCESS

Date received: Feb 11, 2025

Date revised: March 20, 2025

Date accepted: April 5, 2025

DOI: 10.5281/zenodo.15800928

ABSTRACT

The Qur'an remains a timeless source of guidance, inspiring reflection across diverse contexts. In recent decades, modern secular approaches—shaped by Western legal, scientific, and philosophical thought—have added new dimensions to Qur'anic interpretation. This article critically examines the modernist hermeneutics of engineer Muhammad Shahrour, focusing on his interpretation of polygamy as a case study.

The study explores two key questions: What methodological principles guide Shahrour's reading of the Qur'an, and how do these inform his views on polygamy? It first outlines the epistemological foundations of his approach, then analyzes his reading of verses related to widows and orphans. The article evaluates the coherence and implications of Shahrour's reinterpretation within contemporary Islamic thought.

KEYWORDS:

Polygamy; Sanctity of Revelation; Orphans; Muhammad Shahrour; Contemporary Qur'anic Interpretation.

انحراف القراءة العلمانية للنص القرآني

آيات أحكام تعدد الزوجات عند محمد شحرور أنموذجا



الدكتور مصطفى التواتي

* الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين، فاس مكناس - المغرب

aladane3o@gmail.com

OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 11 فواير 2025

تاريخ التعديل: 20 مارس 2025

تاريخ القبول: 5 أبريل 2025

المعرف الرقمي: DOI: 10.5281/zenodo.15800928

الملخص:

يعد القرآن الكريم معجزة خالدة تستمر في إثارة العقول وتحفيزها على التدبر واستلهاهم الأحكام في مختلف الأزمنة والسيقات. وقد تجاوز الاهتمام بالنص القرآني الدوائر الإسلامية التقليدية، ليشمل قراءات حديثة علمانية تستند إلى مناهج مستوحاة من المنجزات المعرفية والحقوقية الغربية. وتتناول هذه المقالة بالنقد والتحليل قراءة المهندس محمد شحرور للنص القرآني، بوصفه أحد أبرز رموز الاتجاه الحديث في الفكر الإسلامي المعاصر، مع التركيز على مسألة التعددية الزوجية كنموذج تطبيقي.

تسعى الدراسة للإجابة عن السؤالين الآتيين: ما الأسس والضوابط المنهجية التي اعتمدها شحرور في قراءته للنص القرآني؟ وما انعكاساتها على فهمه لقضية التعددية الزوجية؟ ويتحقق ذلك من خلال مبحثين: الأول يعرض أسس وضوابط قراءة شحرور للنص القرآني، مع تحليل مرجعياته الفكرية والمنهجية. أما المبحث الثاني فيتناول تطبيق هذه القراءة على مسألة التعددية الزوجية، من خلال دراسة نقدية لموقفه من الآيات المتعلقة بالأرامل والأيتام.

الكلمات المفتاحية:

التعددية الزوجية؛ قدسية الوحي؛ الأرامل؛ محمد شحرور؛ القراءة المعاصرة للقرآن.

مقدمة¹

أنزل الله عز وجل القرآن الكريم هدى ورحمة للعالمين، وذلك من أجل الإرشاد إلى ما يحقق سعادة الدارين. ولهذا فلا عجب أن يكون الاهتمام به من أولى أولويات علماء الأمة، من خلال تفسير آياته، وكذا تقعيد العلوم والقواعد والمناهج المساعدة على فهم نصه وخدمته، وحفظه من انتحال المنتحلين وتقول المبطلين.

ومعلوم أن القرآن الكريم معجزة الله الخالدة، الذي لا تنقضي عجائبه، ولا يخلق عن كثرة الرد، ولا يشبع منه العلماء، وهو بهذا يبقى مثرا ومحفزا للهمم من أجل الاستمرار في تدبره واستلهاهم أحكامه في مختلف البقاع والأزمان.

وبما أنه كذلك، فقد شهد واقعنا المعاصر محولات حثيثة لقراءة القرآن الكريم من خلال أسس ومناهج حديثة، مستلهمة من الحضارة الغربية، وما وصلت إليه من إلتاجات علمية، ونظم حقوقية، وطفرة مادية، وما صاحب ذلك من تمرد على الكنيسة ودعوات إصلاحية للدين. ونتيجة ذلك ظهرت القراءات المعاصرة للقرآن الكريم، ومن بين روادها المهندس محمد شحرور²، وقد ركزت قراءاته على

¹ To cite this article:

TOUATI, Mustafa, *The Deviation of Secular Readings of the Qur'anic Text: Muhammad Shahrour's Interpretation of Polygamy Verses as a Case Study*, Ijtihad Journal for Islamic and Arabic Studies, Ijtihad Center for Studies and Training, Belgium, Vol. 2, Issue 3, June 2025, 151-179.

مصطفى التواتي، انحراف القراءة العلمانية للنص القرآني: آيات أحكام تعدد الزوجات عند محمد شحرور أنموذجا، مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا، مج. 2، ع. 3، يونيو 2025، 151-179.

© This research is published under the (CC BY-NC 4.0) license, which permits anyone to download, read, and use it for free, provided that the original author is credited, any modifications are indicated, and it is not used for commercial purposes.

² محمد شحرور من مواليد دمشق سنة 1938، حصل على شهادة التعليم الثانوي العام بدمشق سنة 1957، وحصل بعد ذلك على دبلوم الهندسة المدنية من روسيا سنة 1964، ثم حصل على شهادة الدكتوراه بإيرلندا سنة 1972 تخصص ميكانيك التربة والأساسات. له العديد من المؤلفات التي تعنى بدراسة القرآن الكريم، والقضايا المرتبطة به، ومنها: (الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة، 1990) و(الدولة والمجتمع، 1994) و(الإسلام والإيمان، منظومة القيم، 1996) و(نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين، فقه المرأة "الوصية - الإرث - القوامة - التعددية - اللباس"، 2000) و(تجفيف منابع الإزهاق، 2008) و(القصص القرآني المجلد الأول، 2010، والمجلد الثاني، 2012) و(الكتاب والقرآن رؤية جديدة، 2011) و(السنة الرسولية والسنة النبوية، رؤية جديدة، 2012) و(الدين والسلطة، قراءة معاصرة للحاكمية، 2014) و(الإسلام والإيمان ومنظومة القيم، 2014) و(فقه المرأة، نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين، 2015) و(أم الكتاب وتفصيلها، قراءة معاصرة في الحاكمية الإنسانية، تهافت الفقهاء

بعض القضايا المتعلقة بالمرأة من قبيل: التعددية الزوجية، لباس المرأة¹، القوامة، الإرث والوصية، عمل المرأة، حق العمل السياسي والتمثيل التشريعي، المرأة وعقدي النكاح والطلاق. وسيخصص هذا البحث لدراسة قضية التعددية الزوجية، وذلك من خلال الإجابة عن السؤالين الآتيين:

ما هي الأسس والضوابط المنهجية التي اعتمدها شحور في دراسته للقرآن الكريم؟ وكيف تجلى منهجه في دراسة آيات الأحكام المتعلقة بتعدد الزوجات؟ ولهذا جاء البحث مكوناً من مقدمة ومبحثين وخاتمة. خصص المبحث الأول لتناول الأسس والضوابط المنهجية لمحمد شحور. والمبحث الثاني لتناول التعددية الزوجية كنموذج لقضايا المرأة التي تناولها شحور في قراءته المعاصرة.

المبحث الأول: أسس وضوابط قراءة محمد شحور للنص القرآني

انطلق شحور في قراءته المعاصرة للقرآن الكريم، من أسس وضوابط منهجية مفارقة لما قرره جمهور العلماء، والتي يسميها بالضوابط المنهجية الزاخرة المتجاوزة، ومما يميز الضوابط والأسس المنهجية التي انطلق منها في تعامله مع القرآن فيما يأتي:

أولاً: التفريق بين آيات القرآن الكريم

حيث وجدناه يفرق بين آيات القرآن الكريم ذاته، ولن نخوض في تفريعات هذا الأمر في تمييزه بين الكتاب والقرآن، والذكر والفرقان، وسنكتفي بالوقوف على تمييزه بين آيات الرسالة وآيات النبوة. كما ميز بين القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. ذلك أنه يفرق بين آيات الرسالة وآيات النبوة، فأيات النبوة تشرح نوااميس الكون، وقوانين الترخ، وأحداث الرسائل النبوية، وتحتمل الصدق والتكذيب، وأما آيات الرسالة فتشرح الأحكام والأوامر والنواهي، وتحتمل الطاعة والمعصية. وآيات

والمعصومين، 2015) و(دليل القراءة المعاصرة للتأويل الحكيم، المنهج والمصطلحات، 2016) و(الإسلام والإنسان، من نتائج القراءة المعاصرة، 2016) و(نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، أسس تشريع لأحوال الشخصية الوصية: الإرث، القوامة، التعددية، الزواج، ملك اليمين، الطلاق، اللباس، 2018) و(البوالة والمجتمع، هلاك القرى وزدهار المدن، 2018). توفي بالإمارة العربية المتحدة أواخر شهر دجنبر سنة 2019، ونقل جثمانه إلى دمشق ليدفن بمقابر العائلة حسب وصيته. (ينظر صفحة محمود شحور في الموسوعة الحرة: <https://ar.wikipedia.org>)

¹ ينظر للباحث: القراءة المعاصرة للقرآن الكريم لباس المرأة عند محمد شحور أنموذجاً، مجلة أبعاد، المجلد 7، العدد

الثاني، 2020/12/31، <https://www.asjp.cerist.dz/en/downArticle/403/7/2/140603>

النبوة كذلك هي المتشابهات التي يمكن إعادة قراءتها في ضوء تطور الأرضية المعرفية، أما آيات الرسالة فهي المحكمات التي لا يمكن أن تكون صالحة لكل زمان ومكان إلا إذا كانت حدودية حنيفية قابلة للاجتهاد والمطابقة مع الأحداث المستجدة¹. كما جعل آيات النبوة نصا تاريخيا، يحمل صفة العبرة لا التشريع، وآيات الرسالة كآيات الأحكام فهي نص رسالة للطاعة، وفهم هذه الآيات هو الذي يحمل صفة التاريخية².

فرغم أنه ميز بين آيات الرسالة وآيات النبوة، فلم تسلم أي منهما من التدخل الإنساني، إذ جعل الأولى مرتبطة بالأرضية المعرفية، والثانية مرتبطة بالواقع، وعليه فالأولى متحركة بتطور المعرف والتاريخ، وتبقى تاريخية للاعتبار فقط دون التشريع، والثانية لا تنزع مصداقيتها وصلاحيتها إلا بمطابقتها للواقع ومستجدات العصر، لأن فهم كل عصر لها يبقى تاريخيا ومرتبئا بذلك العصر.

ثانيا: نفي خصيصة الوحي عن السنة النبوية الشريفة

وهنا نجده يعتبر السنة النبوية الشريفة ليست وحيا، ويميز فيها بين السنة الرسولية والسنة النبوية، ويعتبر الرسول صلى الله عليه وسلم غير معصوم، وأن دوره في عصره لا يعدو أن يكون اجتهادا فقط. ففي نفي الوحي عن السنة النبوية الشريفة، نجده يعتبر القول: بأن السنة وحي، أطروحة متهافئة، لأن هناك فرقا بين النطق والقول في التؤيل الحكيم، فالرسول صلى الله عليه وسلم ناطق بقول الله أي آيات التؤيل، وهذا هو الوحي، كما أن اعتبار أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم سنة يخرج رسالته من الطابع العالمي إلى الطابع المحلي، وأن الغيبات الواردة في كتب الحديث كالمعراج ومناظر الساعة لا يمكن أن يكون مصدرها النبي عليه السلام، لأنها غيبات وهو عليه السلام لا يعلم الغيب³.

ولهذا فهو يعتبر بيان الرسول صلى الله عليه وسلم للقرآن الكريم إعلانا وإظهارا، وليس توضيحا، فالله أنزل الذكر بصيغته المنطوقة، ليبين النبي للناس كرسول ما نقل إليه تويلا، فبيان عليه السلام ليس تفصيلا ولا تقييدا ولا تخصيصا للقرآن، بل هو الإعلان وعدم الإخفاء، أي إظهاره وعدم كتمانته⁴.

¹ شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، فقه المرأة (الوصية - الإرث - القوامة- التعددية - اللباس) السلسلة الرابعة لدراسات إسلامية معاصرة، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 2000، ص 191 / شحرور، محمد، تجفيف منابع الإرهاب، السلسلة الخامسة لدراسات إسلامية معاصرة، الناشر الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 2008، ص 37، 38.

² شحرور، جفيف منابع الإرهاب، ص 39.

³ شحرور، محمد، السنة الرسولية والسنة النبوية، رؤية جديدة، دار الساقى لبنان، 2012، ص 208.

⁴ شحرور، محمد، تجفيف منابع الإرهاب، ص 42-43.

والرسول صلى الله عليه وسلم لم يفسر القرآن إطلاقاً، لأنه لو فسر له لقضى على نبوته وعالميته وخاتمته بنفسه، فالله قائل والرسول ناطق، وعدم التفريق بين النطق والقول يفضي إلى الخلط بين مقامي النبوة والرسالة¹.

كما نجده كذلك يعتبر سنة الرسول صلى الله عليه وسلم اجتهاداً بشرياً في عصره، إذ هي الخيار التطبيقي الأول منه عليه السلام وليس الأخير، فهو عليه السلام صاغ للفكر المطلق الموحى قالباً موضوعياً، من خلال سيرورة وصيرورة تاريخية تحكم وجوده ووجود مجتمعه، كما أن تطبيقه لآيات الأحكام نسبي تاريخي يبطل القياس عليه، ويبقى الاجتهاد في آيات الأحكام هو الأساس². كما أنه عليه السلام كان مجتهداً في عصره لتقييد وإطلاق الحلال لبناء المجتمع والنبوة في ضوء متغيرات الزمان والمكان، وفهم هذا الأمر يخرج الإسلام من المحلية الزمانية والمكانية، إلى العالمية والناس أجمعين³.

أما فيما يخص التمييز بين السنة الرسولية والسنة النبوية، فالسنة النبوية عنده هي أقوال النبي عليه السلام حول المجتمع والسياسة والتنظيم والعادات واللباس والأخلاقيات، وهي نسبية ظرفية غير ملزمة إلا لمن عاصره، ويؤخذ منها إن كانت مقبولة إنسانياً، وأما الثانية أي السنة الرسولية فهي التي يجب إتباعها في حياة الرسول عليه السلام باعتباره من أولى الأمر، وبعد مماته تكون الطاعة للقانون الصادر عن ولي الأمر، وتكون الطاعة المنفردة للرسول عليه السلام في الشعائر الثابتة كالصلاة والزكاة لأنها من خصوصيات التبعية للملة المحمدية، ووصلتنا عن طريق التواتر الفعلي، ولا علاقة لكتب الحديث بها، ولو كانت الطاعة للرسول من مقام النبوة لبرر ذلك لطاعة صاحب الشوكة والغلبة، ووجود دولة الاستبداد⁴. ولهذا فالنبي عليه السلام عنده معصوم في مقام الرسالة، مجتهد في مقام النبوة، وحين كان يخطئ في الاجتهاد كان الله يوجهه بتعليماته التي جاءت في القصص المحمدي⁵. وباعتبار ما سبق يقرر شحرور في الأخير أن سنة الله هي التي يلزم إتباعها لأنها أبدية، أما السنن الإنسانية فمتغيرة ولا يلزم أي إتباع لها⁶.

يتسم موقف شحرور من السنة النبوية بالاضطراب والتناقض، فهو لا يعتبرها وحياً، ولكن يقسمها إلى قسمين: السنة الرسولية وهي في نظره ملزمة وشمولية وأبدية، والسنة النبوية وهي غير

¹ شحرور، محمد، السنة الرسولية والسنة النبوية، ص 207-208.

² شحرور، محمد، تجفيف منابع الإرهاب، ص 41.

³ شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، فقه المرأة، ص 193.

⁴ شحرور، محمد، تجفيف منابع الإرهاب، ص 41-42.

⁵ شحرور، محمد، السنة الرسولية والسنة النبوية، ص 208.

⁶ نفسه، ص 209.

ملزمة لغير عصره، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم فيها مجتهد غير معصوم. فإذا كانت السنة ليست وحيا، فلماذا جعل أحد أقسامها ملزما ويقتضي الطاعة؟ وإذا كان الرسول مجتهدا غير معصوم في قسمها الآخر، فماذا يمكن أن نسي توجيه الله للرسول في القضايا التي أخطأ فيها؟ ولكي يخرج من هذا التناقض اعتبر توجيه الله عز وجل لرسوله صلى الله عليه وسلم تعليما وليس تشريعا، فبأي حق وبأي دليل يسمح لنفسه بهذا التقسيم؟

وفيما يخص طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم نجد عنده غموضا واضحا يوقعه في التناقض، حيث نجد في كتابه (تجفيف منابع الإرهاب) يطلق القول بطاعة الرسول في السنة القولية، وفي كتابه اللاحق (السنة الرسولية والسنة النبوية، رؤية جديدة)¹، يقرن الطاعة في حياته باعتباره من أولي الأمر، وبعد مماته تكون الطاعة للقانون الصادر عن ولي الأمر، فهو هنا ألغى الطاعة حتى للسنة الرسولية بعد ممات الرسول صلى الله عليه وسلم، وجعل طاعته طاعة اقتداء في إتباع الحكم الصادر عن حاكم ذلك العصر، ولكي يخفف من تناقضه جعل طاعة الرسول المنفردة بعد مماته خاصة بالشعائر التعبدية المنقولة بالتواتر الفعلي.

ومما يبرر به عدم إلزامية السنة النبوية، أن ذلك يفضي لتبرير دولة الاستبداد وتسلط الحاكم، وهنا يمكن أن نسأله، هل كان أفراد المجتمع النبوي خائعين لاستبداد الرسول صلى الله عليه وسلم؟ وإن كان كذلك فكيف لم يوجهه الوحي من خلال تعليمات موجهة لا مشرعة حسب مازعمه وقرره؟ وما دام الوحي لم يوجهه، فهل رضي الله بسيادة دولة الاستبداد، وغلبة صاحب الشوكة؟

ثالثا: التفريق بين الوحي والآثار الإسلامية

يركز في هاته النقطة على العلوم والأدوات المرتبطة بالوحي، فكتب الفقه عنده وكذلك كتب التفسير والحديث تمثل فهم أصحابها للكتاب والأحاديث النبوية اعتمادا على نظم وأدوات معرفية، وهي تراث إنساني ظني قابل للخطأ والصواب، والكتاب هو الوحيد المبرأ من العيب، المالك للحقيقة المطلقة².

وتأكيدا لما سبق وزيادة في التمكين لسلطة غير الفقهاء والعلوم المرتبطة بالوحي، ميز بين آيات التشريع والفقه الإسلامي، فالشريعة الإسلامية إلهية، والفقه الإسلامي إنساني تليخي، فهو تطبيق وتشخيص للنصوص والأحكام السماوية، وهو لا يمنع من قراءة جديدة وفق الإشكالات والنظم

¹ الفارق الزمني بين الكتابين أربع سنوات، فالأول طبعته الأولى سنة 2008، والثاني طبعته الأولى كذلك 2012.

² شحرور، محمد، السنة الرسولية والسنة النبوية، رؤية جديدة، ص 205.

المعاصرة، لأن التشريع الإسلامي مدني إنساني ضمن حدود الله، فهو حنفي يسمح بظهور التعددية والاختلاف في القضية الواحدة، ويؤسس لظاهرة الانتخابات والمجالس التشريعية، وإلغاء الفتوى ومجالس الإفتاء، وإبقائه فقط على الشعائر لا غير وبدون أي تحريمات¹.

ولم يقف عند اعتبار التراث نتاج تفاعل بشري مع الوحي في حدود الفقهاء والمحدثين والأصوليين والمفسرين، وحتى التابعين والصحابة، بل تجاوز كل ذلك ليصل إلى اعتبار تفاعل الرسول صلى الله عليه وسلم مع الوحي تراثا كذلك، ليست له صفة التحليل والتحريم، إذ اعتبر أن الرسول صلى الله عليه وسلم لا يستقل بنفسه بالتحليل والتحريم، لأن الحرام شمولي أبدي، ولا يكون إلا الله عز وجل². وعليه فكل إفتاء بالتحريم لا قيمة له، فغير الله ابتداء من الرسل والهيئات التشريعية فهي تأمر وتنهى فقط، لأن الأمر والنهي ظرفا زمانيا مكاني، والتحريم شمولي أبدي، فالرسول عليه السلام لا يحلل ولا يحرم، وإنما يأمر وينهى، ونواهيه ظرفية وليست أبدية³.

فهو يفرق بين التحريم والتحليل الذي هو دور إلهي، وبين الأمر والنهي والسماح الذي هو دور أولي الأمر والناس، لأن المحرمات لا تخضع للاجتهاد والإجماع والقياس، وبهذا يخرج الإسلام عن الطابع المحلي إلى العالمية⁴.

فتفريقه بين الوحي والتراث وإن كان مقبولا في جزء منه، باعتباره مسلمة في الأصل، إلا أن الذي لا يقبل هو جعله تصرف الرسول صلى الله عليه وسلم وسنته تراثا كذلك، حيث ألغى قدسية الرسول صلى الله عليه وسلم وعصمته، وقيد تصرفه في الأمر والنهي والسماح، شأنه شأن عامة أولي الأمر والناس، وهنا يطرح إشكال التعبدية، والجزاء الأخروي في حالي الامتثال والمخالفة.

ولا يقبل منه كذلك ما ينحو إليه باعتبار إيديولوجيته العلمانية التي تشتم من بين السطور، من بيان تمهاقت إنتاجات الفقهاء والمفسرين والمحدثين والأصوليين، والاستعاضة عنها بالقيم الإنسانية والعلوم المادية والإنسانية، وكذلك إلغاء سلطة الفقيه والمفتي والتأسيس لسلطة السياسي والمفكر في جميع الأمور والمجالات.

¹ شحرور، محمد، تجفيف منابع الإرهاب، ص 43.

² شحرور، محمد، السنة الرسولية والسنة النبوية، رؤية جديدة، ص 208.

³ شحرور، محمد، تجفيف منابع الإرهاب، ص 28.

⁴ شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، فقه المرأة، ص 193 / محمد شحرور، تجفيف منابع الإرهاب، ص 40.

رابعاً: إقراره بتهافت العلوم الشرعية

يرى شحرور أن العلوم الشرعية الخادمة للوحي، لم تعد مجدية ولا نافعة في خدمة ودراسة آيات القرآن الكريم، والتعرف على أحكامه وتشريعاته.

ومن هذا قوله بضرورة إعادة النظر جنزياً في علوم الحديث، حيث اعتبر أن صحة الحديث لا تعني أنه ملزم وقابل للقياس عليه، إلا إذا كان له بعد إنساني عالمي¹، وأن كتب الحديث لا نفع لها، وعلم الجرح والتعديل وطبقات الرجال عبث ولا معنى له²، لأن قيمة الحديث لا تكتسب من هاته العلوم وإنما من أهمية الحقل الذي يدور حوله، فأحاديث رعاية اليتيم وحق الجار ليست في أهمية لعق الأصابع وورق الثوب³.

كما أنكرو وجود النسخ بين نصوص الوحي⁴، حيث اعتبر أنه ليس ثمة ناسخ ومنسوخ بين دفتي المصحف الشريف، فلكل آية حقل، ولكل حكم مجال يعمل فيه، وأن النسخ المشار إليه في سورة البقرة إنما هو بين الشرائع، فتكون رسالة محمد صلى الله عليه وسلم ناسخة لبعض أحكام الرسالات السابقة⁵.

واعتبر كذلك أن قواعد الفقه فاقدة للصلاحيية، لأن قواعد الفقه وضوابط الشريعة إنما هي منظومة حقوقية، صيغت في وضع كانت مناسبة له، أما الآن فهي من الماضي وقد فقدت صلاحيتها وواقعيتها⁶.

ودعا كذلك إلى إعادة النظر في مفهومي الإجماع والقياس، حيث اعتبر أن النظر إلى الإجماع على أنه إجماع الصحابة والأئمة غير مقبول، فالإجماع هو إجماع الأحياء على تشريع كأمر ونهي وسماح، ولا علاقة له بالمحرمات، فمثلاً يمكن منع التدخين وتعدد الزوجات لا تحريمها، وذلك عن طريق الاستفتاء أو البرلمان⁷.

¹ شحرور، محمد، السنة الرسولية والسنة النبوية، رؤية جديدة، ص 201.

² شحرور، محمد، تجفيف منابع الإرهاب، ص 42.

³ شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، فقه المرأة، ص 193.

⁴ إنكار النسخ في القرآن الكريم مسألة قديمة، ينظر في ذلك: ذوق الحلاوة بامتناع نسخ التلاوة، لأبي الفضل عبد الله بن محمد بن الصديق الغملري/ النسخ في القرآن الكريم دراسة تشريعية تاريخية نقدية، لمصطفى زيد.

⁵ شحرور، محمد، تجفيف منابع الإرهاب، ص 83/ شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، فقه المرأة، ص 192.

⁶ شحرور، محمد، السنة الرسولية والسنة النبوية، رؤية جديدة، ص 210.

⁷ شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، فقه المرأة، ص: 192-193/ شحرور، محمد، السنة الرسولية والسنة النبوية، رؤية جديدة، ص 210/ شحرور، محمد، تجفيف منابع الإرهاب، ص 40.

كما اعتبر أن القياس هو ما يقوم على البراهين المادية والبيانات العلمية التي يقدمها علماء الطبيعيات والاجتماع والإحصاء والاقتصاد، وليس علماء الدين ومؤسسات الإفتاء وقياس الشاهد على الغائب، لأن القياس المعهود يوقف الإبداع وإنتاج المعرفة، ويجعل العقل دائما محتاجا لأصل لكي يقيس عليه¹.

لاحظ من خلال إنكاره لأهمية العلوم الشرعية في دراسة وفهم الوحي، أنه لم يبين موقفه على أسس علمية، فهو يرفض علوم الحديث كمعيار لنقد الحديث وتمحيصه، ومعرفة صحيحه من ضعيفه، والاستعاضة عن ذلك بالقيم الإنسانية، ومدى نفع الحديث في الواقع وأهمية حقله. كما أنه لم يبين قصورا أو ضعفا في القواعد الفقهية والضوابط الشرعية، وكذا مفهومي الإجماع والقياس، واكتفى تحت تأثير الانهيار بالنظم الحديثة بالدعوة إلى إحلال الأفراد والبرلمانات محل الفقهاء والمفتين، وأما قوله بافتقار القياس إلى أصل، وأنه يوقف الإبداع وإنتاج المعرفة، فنفس الأمر ينطبق على القياس الذي ينادي به، فهو دائم الحاجة والتشوف إلى ما ستنتجه العلوم الأخرى، كما أن القياس المعهود ليس فيه تعطيل للعقول كما يدعي، بل إن مباحث القياس وطرقه من أهم المباحث التي تدل على نباهة وموسوعية العقل المسلم.

خامسا: الانتقاص من اللسان العربي وعلومه

يقوم منهجه اللغوي على إنكار الدلالة اللغوية للألفاظ، والقول بخلو اللسان من الترادف والحشو والزيادة، مع تأكيد أهمية النظم في فهم التزويل الحكيم. وللتأسيس لمنهجه اللغوي نجده يقرر أن التزويل الحكيم لا يحتاج لبيان صدقيته إلى اللغة، لأن اللغة حاملة للفكر الإنساني، الذي يمكن أن يكون صادقا أو كاذبا، وهذا يعني أن توفر الرباط المنطقي وصحة الشكل اللغوي وجمال التركيب ومتانته لا يعني أنه حقيقي وصادق، ومن هنا لا يمكن الاقتصار على الأدوات والأساليب البلاغية للقول بإعجاز التزويل، بل يجب الإيمان بأن النبأ القرآني صادق وحقيقي².

ومما اعتمده في التأسيس لمنهجه اللغوي، قوله بقصور اللسان العربي والشعر الجاهلي عن فهم القرآن الكريم، حيث اعتبر أن التزويل الحكيم يحمل في ذاته تطورا لغويا لم يعرفه الجاهلون في

¹ شحرور، محمد، تجفيف منابع الإرهاب، ص 40/ شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، فقه المرأة، ص 193/ شحرور، محمد، السنة الرسولية والسنة النبوية، رؤية جديدة، ص 210.

² شحرور، محمد، تجفيف منابع الإرهاب، ص 34.

لسانهم، ففيه مفردات من لغات غير عربية، وفيه أسلوب يخرج كليا عن الشعرية والخطابة، وفيه مصطلحات مستحدثة، وهذا كله يؤكد استحالة اعتبار مفردات الجاهلية كافية لفهم التزويل الحكيم¹. وأن الشعر الجاهلي ومفرداته هو انعكاس للأرضية العلمية والعلاقات الاجتماعية والجمالية والأخلاقية للمجتمع الجاهلي، فلم يكن عند العرب وقتئذ ما يدل على جاذبية الأرض أو كرويتها، ولو حصرنا فهم التزويل بمفردات الجاهلية لما حق لنا القول بأن المكتشفات الحديثة أكدت مصداقية القرآن².

ومما أسس به كذلك لمنهجه هذا بيانه أن القواعد اللغوية لا يمكن أن تكون حكما على النص، وذلك أن التدوين والتعديد اللغوي جاء لاحقا للسان العربي وللتزويل الحكيم، أي أن أسس النحو والصرف جاءت بعد أن وجدت اللغة واللسان وليس قبلها، فعندما نجد قوله تعالى: (هذان خصمان اختصموا)³ لا يعني أن الآية لم تراع مماثلة الفعل للفاعل، وإنما سيويه لم يحكم أسسه كما ينبغي، وهذا ما يفسر خلافاً مدارس النحو، فمؤسسو النحو والبلاغة كانوا في القرن الأول الهجري، ونحن الآن في القرن الحادي والعشرين، حيث تطور العلوم المادية واللغة، فكيف لا يعتبر ذلك في فهم التزويل الحكيم⁴.

من خلال التبريرات السابقة أسس شحور لمنهجه اللغوي القائم على إنكار الدلالة المعجمية للألفاظ والتركيز على النظم وبنية النص لفهمه، هذا بالإضافة إلى إنكاره للترادف والزيادة والحشو. ففي إقصائه للدلالة المعجمية والاعتماد على النظم، اعتبر أن الألفاظ خدم للمعاني، واللغة هي آلية للتفكير ونقل ما يريد المتكلم إلى السامع، وليس غرض المتكلم إفهام السامع معاني الكلمات المفردة، لأن المعاني موجودة في النظم وليس في الألفاظ، ولهذا فالثقافة المعجمية غير كافية لفهم أي نص لغوي، فما بالك إذا كان النص هو التزويل الحكيم، ومراعاة النظم تجعلنا نراعي المسكوت عنه الذي اقتضته البلاغة، ولأنه إذا انقطع الاتصال بين البنية والدلالة تصبح احتمالات معاني الآية لا

¹ نفسه، ص 33.

² شحور، محمد، تجفيف منابع الإرهاب، ص 35.

³ الحج: 19.

⁴ شحور، محمد، تجفيف منابع الإرهاب، ص 33.

نهائية¹. وذلك لأن التزويل الحكيم دقيق في تراكيبه ومعانيه، ومستوى الدقة في عصرنا أعلى بكثير مما كان عند السلف، واستعمال دقة العصر في العلوم والتشريع هو من أساسيات القراءة المعاصرة². ومما قرره في إنكار الترادف والزيادة في اللغة، اعتبره أن القرآن الكريم خال من الترادف في الألفاظ والتراكيب، فالقرآن غير الكتاب، واللوح المحفوظ غير الإمام المبين، والفؤاد غير القلب، والقول بالترادف في التزويل يجعله كالشعر الذي لا يعيبه الترادف والكذب، وكما أن القول بأن للناقة خمسون اسماً يمثل بدائية اللغة قبل التجريد النهائي³. وفيما يخص خلو القرآن من الزيادة والحشو، فقد ذهب إلى أن ما اعتوره النحاة زائداً في النحو فهو ليس زائداً في الدلالة، فلكل حرف فيه وظيفة، ولكل كلمة فيه مهمة⁴.

يلاحظ أن شحور قد تمرد على اللسان العربي من حيث قواعده التي أصلها علماء النحو والبلاغة، وكذا أنكر قدرة الشعر الجاهلي والرصيد اللغوي الجاهلي على فهم التزويل الحكيم، لينتقل بعد ذلك إلى القول بخلو التزويل من الترادف وعجز الدراسة المعجمية عن فهم آياته، وكل هذا من أجل أن يفسح المجال لقراءته المعاصرة التي لا تتقيد بضابط أو منهج، اللهم ما تشدق به من الاستفادة من العلوم المعاصرة وخصوصاً المنهج البنوي الذي يشرع لإلغاء المؤلف وإحلال القارئ مكانه.

سادساً: الاعتماد على المناهج الغربية والعلوم الحديثة

فما تميزقه لمفهوم الوحي، وإنكره للغة والعلوم المرتبطة بها الخادمة للوحي، إلا تمكن لإيديولوجيته التي لا تؤمن بالوحي، من خلال تحطيم السياق الحامي من تقول المبطلين، ولهذا سرعان ما وجدناه يدعو إلى اعتماد العلوم المعاصرة في دراسة الوحي، سواء منها المادية أو الإنسانية. ومن تيرياته كذلك لهذا المنهج قوله بثبات النص وحركية المعنى، لأنه يرى أن التزويل من عند الله وهو مطلق المعرفة، والناس محدودو المعرفة من زمن التزويل إلى قيام الساعة، ولا يمكن لإنسان واحد أو مجموعة من البشر فهم النص القرآني بشكل كامل ومطلق كما أراد الله، ولهذا جاء التزويل يحمل

¹ شحور، محمد، نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين، فقه المرأة، ص 190/ شحور، محمد، تجفيف منابع الإرهاب، ص 30-32.

² شحور، محمد، تجفيف منابع الإرهاب، ص 32.

³ شحور، محمد، نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين، فقه المرأة، ص 189-190/ شحور، محمد، تجفيف منابع الإرهاب، ص 31-32.

⁴ شحور، محمد، نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين، فقه المرأة، ص 190.

ظاهرة التشابه، أي ثبات نصه وحركية محتواه في النبوة، وجاءت أحكامه حنيفية تحمل مرونة التطابق مع المتغيرات الزمانية والمكانية في الرسالة، وإذا فهم القارئ النص كما أراده المؤلف فهذا يعني أنه دخل إلى عقله وصار مثله في المعارف الواردة في النص¹.

ولكي يؤسس لمنهجه هذا، قرر أن مصداقية القرآن الكريم تتوقف على الدليل العلمي والمنطقي، وفي هذا الصدد يعتبر أن آيات التزويل ليست دليلاً علمياً يقام به الحجة على غير أتباع الرسالة المحمدية، فهي نص إيماني، ويجب إيراد الدليل العلمي والمنطقي من خرجها للتأكيد على مصداقيتها، لأن التزويل الإنساني في مسيرته التشريعية والعلمية هو صاحب الحق في الكشف عن مصداقية التزويل الحكيم، وليس من الضروري أن ترد هذه المصداقية على لسان صحابي أو تابعي أو فقيه².

كما قرر كذلك أن الأحكام تتغير بتغير النظم المعرفية، حيث ذهب إلى أنه إذا كان مقرراً عند علماء الأصول تغير الأحكام بتغير الأزمان، فإن الأحكام تتغير كذلك بتغير النظم المعرفية، ولهذا فلا عجب أن تكون هناك قراءة معاصرة ومخالفة لأحكام الإرث في القرن الثامن الهجري³، لأن الفقه الإسلامي هو نتاج صيرورة تاريخية وسياسية ولأرضية معرفية معينة، أما الآن ونتيجة بروز الهندسة التحليلية، والتحليل الرياضي، ونظريات المجموعات في الرياضيات الحديثة، هذا بالإضافة إلى كافة المعارف والعلوم الإنسانية كالفلسفة والمنطق واللسانيات وعلمي النفس والاجتماع وكذا عالم المعلومات، كل هذا يفرض إعادة قراءة آيات الأحكام⁴.

كما يعتبر أن الوجود الكوني والإنساني كلمات الله الدالة على كلامه، حيث جعل الوجود المادي وقوانينه هي كلمات الله، وعلوم الفيزياء والكيمياء والجيولوجيا والفضاء وغيرها هي أبجديات هذه الكلمات والقوانين، وفهم هذه الكلمات يساعد على فهم كلام الله الذي هو التزويل الحكيم، أي أن مصداقية كلام الله (الرسالات السماوية) لا تظهر إلا في كلماته (الوجود الكوني والإنساني)، وهذا ما يتأتى من خلال العلوم الحديثة⁵.

منهجه هنا يقوم على أن مصداقية القرآن الكريم تأتي من خارجه أي من خلال إنتاجات العلوم المادية والإنسانية، وكذلك من خلال المطابقة مع الواقع، وقد رأينا كيف أنكر العلوم اللغوية في المنهج

¹ شحرور، محمد، تجفيف منابع الإلهاب، ص 30.

² نفسه، ص 27.

³ نفسه، ص 44-43.

⁴ شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، فقه المرأة، ص 115-116.

⁵ شحرور، محمد، تجفيف منابع الإلهاب، ص 27-28، 36.

اللغوي، واعتبر مراعاة النظم واستنطاق المسكوت لمعرفة المراد من النص، وذلك حتى يخلو المجال أمام الإنتاجات المعرفية والواقع التاريخي كعناصر مهمة في منهجه النسقي البنيوي. فهو يرفض إنتاجات المسلمين باعتبار أن لها أرضية معرفية وصيرورة تاريخية وسياسية، لكن في نفس الوقت يدعو إلى اعتماد العلوم الإنسانية كالمنطق والفلسفة وعلمي الاجتماع والنفس واللسانيات، دون أن يعترض أو يتخوف من أرضيتها المعرفية، ودون أن تكون له حساسية من صيرورتها التاريخية والسياسية، كما أنه يعتمد حتى على فرضيات علمية لم ترق إلى درجة النظرية العلمية، ولو ألصقت بها تعنتا وكرها لنواع إيديولوجية، كنظرية التطور لداروين، التي حيدتها الجامعات العالمية في عصرنا عن كليات العلوم وأدرجتها في كليات الآداب والعلوم الإنسانية.

المبحث الثاني: مآلات قراءة شحورر المعاصرة للآيات المتعلقة بالتعددية الزوجية

من القضايا التي تناولها شحورر في قراءته المعاصرة للنص القرآني؛ مسألة التعددية الزوجية، وقد ذهب فيها مذهبا شادا حيث حصر مسألة التعدد في الأرامل، وذلك بأن جعل التعدد حالة اضطرارية لا يمكن اللجوء إليها إلا بتوفر شرطين اثنين هما: أن يكون التعدد بالأرملة ذات الأولاد، وأن يتحقق الخوف من عدم الإقسط إلى اليتامى. ومما قرره في هذه المسألة ست نقاط.

فهم الآية يجب أن يتم من خلال ربطها بسابقتها

والتي أمرت بإيتاء اليتامى أموالهم وعدم أكلها، واليتيم هو القاصر- ذكرا أم أنثى- الفاقدا لأبيه وأمه حية¹. فالآية الثالثة من سورة النساء² جاءت متباعدة للآية الثانية من نفس السورة³ في الحديث عن الأيتام أمرة الناس إذا خافوا عدم الإقسط في اليتامى أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء مثنى وثلاث ورباع، فقد جاءت لعلاج وضع قائم وهو وجود أيتام فاقدين لأبائهم ومحتاجين إلى برهم ورعايتهم

¹ شحورر، محمد، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، السلسلة الأولى لدراسات إسلامية معاصرة، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، بدون تاريخ طبعة، ص 598/ شحورر، محمد، الإسلام الأصل والصورة، طوى للثقافة والنشر والإعلام لندن، 2014، ص 219، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، فقه المرأة، ص 302.

² قال تعالى: (وإن خفيتم ألاء تقسطوا في اليتيم فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفيتم ألاء تعدلوا فوجدهوا، ما ملكتم ليمشكم ذلك أدنى ألا تعدلوا).

³ قال تعالى: (وعاتوا اليتيم أموالهم ولا تبديلوا بالخير بالظيبيولا تاكلوا أموالهم إلى أموالكم إنهم كان حوبا كبيرا).

وتنمية أموالهم، ومخافة عدم الإقسط إلهم - من خلال أخذهم من أمهاتهم، وتربيتهم بعيدا عنهم، أو بالتردد عليهم في بيوتهم - أرشد الله عز وجل إلى الحل وهو الزواج من أمهات الأيتام الأرملة¹.

ومما يرد به على شحرو في هذه النقطة أن ربطه آية التعدد بآية اليتامى قد يسلم له فيه من حيث الظاهر والمنطلق، لكن لا يسلم له فيما وصل إليه من نتيجة إذ "أن التعدد جاء مقيدا بشرط الخوف من الجور في حق اليتامى صحيح في ظاهره، لكنه خطأ حين يتكلم باسم النص بغير أملة أو دليل، فالنص جاء بالشرط لحالة أخرى فسرتها أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها"². أي أن الحالة متعلقة باليتيمات اللاتي يريد أولياؤهن الزواج بهن، وليس بأمهات الأيتام، ويستفاد هذا من جواب أمنا عائشة رضي الله عنها لعروة بن الزبير رضي الله عنه لما استفسرها عن الآية الثالثة من سورة النساء فقالت: "هذه اليتيمة تكون في حجر ولها، تشرکه في ماله، ويعجبه ماله وجمالها، فيريد ولها أن يتزوجها بغير أن يقسط في صداقها، فيعطيها مثل ما يعطيها غيره، فنهوا عن ذلك إلا أن يقسطوا لهن، ويبلغوا لهن أعلى سنتهن في الصداق، فأمرُوا أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء سواهن"³.

وعلى هذا، فالمقصود بالآية التي حملها شحرو على أمهات الأيتام "إن خفتم ظلم من تحت ولايتكم من اليتامى إذا نكحتموهن فلكم نكاح من سواهن مثنى وثلاث ورباع، فكان الشرط وجوابه مسألة، وضبط العدد مسألة مستقلة فهم من مثنى وثلاث ورباع، ثم بينته السنة وأصبح جواز التعدد من المسائل الواضحة"⁴.

ومما يرد به كذلك على شحرو في مجانبته الصواب في حمل آية التعدد على أمهات اليتامى لا على البنات اليتيمات أن الآية "جمعت إلى حكم حفظ حقوق اليتامى في أموالهم الموروثة حفظ حقوقهم في الأموال التي يستحقها البنات اليتامى من مهر أمثالهن، وموعظة الرجال بأنهم لما لم يجعلوا أو اصر القراة شافعة النساء اللاتي لا مرغب فيهن لهم فيرغبون عن نكاحهن فكذلك لا يجعلون القراة سببا للإجحاف عليهن من مهرهن"⁵.

¹ شحرو، محمد، نحو أصول جديدة للفقہ الإسلامي، ص 303/ شحرو، محمد، الإسلام الأصل والصورة، ص 220.

² الشلفي، عبد الولي بن عبد الواحد، القراءات المعاصرة والفقہ الإسلامي، مقدمات في الخطاب والمنهج، مركز نماء للبحوث والدراسات لبنان، الطبعة الأولى 2013، ص 67.

³ البخاري الجعفي، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة ابن يربزبه، صحيح البخاري، الناشر وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد، السعودية، 1997، كتاب التفسير، باب: (وإن خفتم أن لا تقسطوا في اليتامى)، رقم الحديث 4574.

⁴ الشلفي، عبد الولي بن عبد الواحد، القراءات المعاصرة والفقہ الإسلامي، مقدمات في الخطاب والمنهج، ص 67.

⁵ ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، 1984، 223/4.

بعد هذا يحق لنا أن نسائل شحور كيف فهم أن الخوف من عدم الإقسط إلى اليتامى ورعايتهم موجب للزواج بأمهاتهم؟ ولو أنه التفت إلى أسباب النزول وكتب الحديث لما تاه هذا التيه، ولكنه ينكر حجية السنة، وسيخس كتب الحديث حتى يخلو له المجال للتقول وتحميل النصوص ما لا تحتمل. وهل المخاطب بالآية عموم المجتمع، أم الأولياء والأوصياء أقرب كانوا أم أباعد؟ فإذا لم يكن أفراد المجتمع مسؤولين مسؤولية عينية عن رعاية الأيتام، فلماذا نحملهم هذه المسؤولية ونخبرهم بين الوفاء برهم والإقسط إليهم أو الزواج بأمهاتهم مع أخذهم معهن؟ ثم ماذا عن الأيتام الذين ترك آبؤهم ما يفي بمؤناتهم وحاجاتهم، هل يجوز الزواج بأمهاتهم أم لا؟ وإذا كان الجواب بعدم الزواج بهن لأنهن غير مقصودات، فلماذا جعل من مقاصد التعدد تحصين الأرملة وحمايتها من الوقوع في الفاحشة؟ وقد حاول الخروج من هذا بأن قرر جواز التعدد بالأرملة التي لا أولاد لها في حالة الحروب ونقص الرجال. وإذا كان هنارعى المرأة الأرملة لذاتها لا لأولادها، فلماذا لا يقر بجواز التعدد بالبكر أو العانس أو حتى المطلقة سواء كان لها أولاد أم لا؟ لماذا تخلف عما يدعيه من ضرورة مراعاة الإحصائيات في إباحة التعدد مطلقاً مع العلم أن نسبة النساء أكثر من الرجال، وأمد الحياة بالنسبة للنساء أكبر من الرجال، وإن كنا وجدناه في مواضع أخرى يتمرد على نصوص قرآنية بدعوى مراعاة الظروف الاجتماعية والإحصائيات والبيانات المادية، ثم أين هو مما يدعيه كذلك من البدهة والفطرة، خصوصاً إن كان للمرأة البكر ولو لم تكن عانساً أن تتزوج برجل له زوجة أو زوجات؟ وأين هو من الأرملة التي لا أولاد لها، ولكنها رادت أن تحصن نفسها، وأن تمني نفسها وتزين حياتها بالولد من زواج ثان؟

الآية الثالثة من سورة النساء آية حدودية

وقد جاءت لتغطي الحدين الأعلى والأدنى في الكم والكيف، وما حصل في القرون الماضية هو إطلاق الكم من الواحدة إلى الرابعة دون النظر إلى الكيف، الذي يعني هل الزوجة بكر أم ثيب؟ وإذا كانت ثيباً، فهل هي أرملة أم مطلقة؟ مع أن الأصل في الآية أنها أطلقت في الكم وقيدت في الكيف، وذلك بأن تكون الزوجة الثانية حتى الرابعة من الأرامل ذوات الأيتام، اللواتي يجب الزواج بهن وضم أولادهن مع أولاد الزوج في الإعالة والتربية¹.

ومما يرد به في هذه النقطة أن قول شحور أن آية التعدد آية حدودية هو نتيجة ولعه بالعلوم والمناهج الحديثة، وكما أسقطه ولعه بمنهج الجرجاني وابن جني وأبو علي الفارسي في إهلاك الألفاظ

¹ شحور، محمد، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص 598.

وقتل معانها، فقد أسقطه ولعه كذلك بالتحليل الرياضي، ونظريات المجموعات في الرياضيات الحديثة¹، في التناقض والظهور بمظهر الجاهل "الذي لا يفقه معنى الحد لغة وشرعا، ..وتصريف هذه الكلمة في اللسان كثرة، وكلها تؤول إلى معنى واحد عند العرب الأقحاح هو الحاجز بين الشئين أو المنع والحظر. ولا يشذ معنى الحد في الشرع عن فلك الدلالة اللغوية، ذلك أن الحد ولد في القرآن بمعنى المنع والحظر وعدم التجاوز، بدلالة قوله تعالى: (ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها)²، وإذا استفتينا رأي الفلسفة في مفهوم الحد، وشحور واحد من المفتونين بها وجدنا أنه يعني: الجامع المانع، أي الجامع لكل أفراد المحدود وأجزائه، والمانع من دخول غيره فيه من الأفراد والأجزاء"³، واعتماده نظرية الحدود ليس موسوعية ولا ذكاء منه، وإنما هي هروب "من قوة الدلالة في النصوص أولا، ولإيهام القارئ بالمنهجية ثانيا، والسؤال هنا ما الدليل على هذين الحدين من النقل والعقل، وما وجه تطبيقهما؟ والحق أن القول بهذين الحدين ممكن لكل واحد ما دام بحث المسألة كلاما لا يسأل عن مستنده ولا عن معناه، ولو طبق على جميع الأحكام والقضايا والظواهر لوسعها، لأنه عمل لا ضابط له"⁴.

حكم التعدد وحكمه، وهنا نجده يقرر أن:

- التعدد ليس أمرا مسموحا به بل هو أمر من الله عز وجل، لآزم بتوفر شرطين: الأول أن تكون الزوجة الثانية والثالثة والرابعة أرملة ذات أولاد، والثاني أن يتحقق الخوف من عدم الإقساط إلى اليتامى⁵.
- التعدد مسألة اجتماعية جاءت لتعالج مشكلة اجتماعية، فالتعدد كان مقبولا اجتماعيا فجاء التزويل ليحدده بلريع وليضع له شروطا، ولا علاقة له بالحلال والحرام، فالمجتمع هو الذي يقرر

¹ حسب زعمة وما يصرح به، لأنه حسب صاحب تهافت القراءة المعاصرة لم يأت بنظريته من نيوتن الذي بحث في الماديات وشحور بحث في التشريعات، وإنما اختلس نظريته في الحدود من الفلسفة الماركسية وخصوصا من بحث ملوكس في كتابه (رأس المال) المتعلق بالقيمة الحدية والعلاقة بين القيمة والمنفعة. ينظر تهافت القراءة المعاصرة، لمحمي منير محمد طاهر الشواف، ص 557-559.

² الآية 14 من سورة النساء.

³ قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 2010، ص 334.

⁴ الشلبي، عبد الولي بن عبد الواحد، القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي، مقدمات في الخطاب والمنهج، ص 232-233.

⁵ شحور، محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص 303/ شحور، محمد، الإسلام الأصل والصورة، ص 220-221.

متى يأخذ بهذا الحل ومتى يتركه، مع حرصه على تحقيق شرطي التعدد، ومراعاة الاحصائيات وآراء الناس في الإقرار أو الإلغاء، ولا يحمل القرار الطابع الأبدي، ومن خالف القرار يمكن تغريمه ومعاقبته قانونياً دون أن يعتبر زانياً أو مرتكباً للفاحشة، لأن المسألة لا علاقة لها بالحلال والحرام، كما لا يمكن القول بأن هذا البلد حرم ما أحل الله بمنعه للتعدد، لأن الحرام لا يمكن أن يحلل، ولكن الحلال يمكن أن يمنع ومنعه لا يحمل الطابع الأبدي الشمولي¹. كما يمكن للمشروع أن يبني عدة احتمالات حول التعدد بما تمليه الظروف الموضوعية، ففي حالة الحروب ونقص الرجال يمكن أن يجيز التعدد بالأرملة دون الأولاد، لكن لا يجوز التعدد دون أخذ أولاد الأرملة معها، فهذا خروج عن حدود الله، ويجب ألا يسمح التشريع الإسلامي بذلك أبداً².

- التعدد له مقاصد وحكم، إذ أنه إذا روعيت شروطه المنصوص عليها أسهم في حل مشاكل اجتماعية من جوانب متعددة، كتحصين الأرملة وحمايتها من الوقوع في الفاحشة، والعناية بالأيتام وتوفير المأوى لهم، وكذا ضمان بقاء الأم مع أولادها بما يحقق الحضانة وييسرها³. في هذه النقطة نجد اضطراباً عند شحور، فهو ينفي أي صلة للتعدد بالحلال والحرام، ويفوض المجتمع في تقرير الأخذ به أو تعطيله حسب الظروف الاجتماعية والموضوعية، إلا أنه يناقض ويخالف هذا الأمر في موضع سابق بصفتين وفي نفس الكتاب فيجعل التعدد أمراً من الله وواجباً، وليس مسموحاً به فقط، إذ يقول: "إن الله لا يسمح فقط بالتعددية سماحاً بل يأمر بها في الآية أمراً"⁴. فكيف يكون أمراً من الله، وليس له علاقة بالحلال والحرام، والمجتمع هو صاحب القرار في الأخذ أو التعطيل؟ فأين هو مقصد التعبدية، ومبدأ الثواب والجزاء؟ وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على خلفيته العلمانية التي تفصل الدين عن شؤون الحياة وتنظيم علاقات أفراد المجتمع، فهو يأخذ بالنص الشرعي ولكن يفرغه من روحه ودلالاته الشرعية، كما أنه يصادر حق مجالس الإفتاء والفقهاء والمفتين من التقرير في التعدد، ويعطيه للمجالس المنتخبة ولاستفتاء الناس.

¹ شحور، محمد، الإسلام الأصل والصورة، ص 226-227 / شحور، محمد، نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي، ص 305-306.

² شحور، محمد، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص 600.

³ شحور، محمد، الإسلام الأصل والصورة، ص 222 / شحور، محمد، نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي، ص 304.

⁴ شحور، محمد، نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي، فقه المرأة، ص 303.

مع العلم أن المقرر عند جمهور العلماء أن حكم تعدد الزوجات في الإسلام أنه مباح إلى أربع إباحة لا حظر فيها بالكتاب والسنة والإجماع¹.

فمن القرآن الكريم الآية الثالثة من سورة النساء التي هي مدار البحث. ومن السنة النبوية الشريفة ما ثبت من قوله صلى الله عليه وسلم لغيلان بن أمية الثقفي لما أسلم وتحتة عشر نسوة: "اختر منهن أربعاً وقلق سائرهن"². ومن الإجماع فقد "اتفق المسلمون على جواز نكاح أربعة من النساء معاً، وذلك للأحرار من الرجال"³، وقال ابن حزم كذلك: "فلم يختلف في أنه لا يحل لأحد زوج أكثر من أربع نسوة أحد من أهل الإسلام، وخالف في ذلك قوم من الروافض لا يصح لهم عقد الإسلام"⁴، ذلك أن هناك أقوال خمسة مرجوحة ولا مستند لها من النقل أو العقل، ويمكن إدراج رأي شحروور ضمن الرأي الثاني منها وهي: الأول: تحريم التعدد دون نظر إلى ضرورة أو حاجة. الثاني: تحريم التعدد ما لم تدع إليه الضرورة. الثالث: إباحة التعدد بدون حد. الرابع: إباحة التعدد إلى ثماني عشرة. الخامس: إباحة التعدد إلى تسع⁵.

وفيما يخص مقاصد التعدد التي أشار إليها، فهي مقتصرة على الأرملة وأولادها، فأين هو من فطرة ورغبة السكن والتحسين التي هي موجودة عند المطلقة والبكر والعانس والأرملة التي ليس لها أولاد؟ وأين هو من مقاصد الزواج عموماً من تكثير سواد الأمة وتحقيق الإحصان والعفاف والمودة والرحمة للزوجين معاً بغض النظر عن القيود والشروط التي حجر بها واسعا؟ وأين هو من الأخذ بالإحصائيات والضرورة الاجتماعية؛ من مضاعفة عدد النساء للرجال، ولارتفاع نسبة العنوسة والطلاق، والحاجة الخاصة، سواء بالرجل أو المرأة؛ من عقم أو ضعف جنسي أو غلبة شهوة أو مرض عضال أو سوء طبع ومزاج؟

¹ هيك، عبد التواب، تعدد الزوجات في الإسلام وحكمة التعدد في أزواج النبي صلى الله عليه وسلم، دحض شبهات ورد مفتريات، دار القلم، بيروت، ص 49.

² الترمذي، أبو عيسى محمد، سنن الترمذي، تحقيق أحمد شاكر وآخرون، كتاب النكاح، باب ما جاء في الرجل يسلم وعنده عشر نسوة، رقم الحديث 1131.

³ ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تعليق وتصحيح وتخريج محمد صبيح حسن حلاق، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، 74/3.

⁴ ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، المحلى بالآثار، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، 7/8.

⁵ ينظر هاته الآراء ومناقشتها والرد عليها في كتاب: تعدد الزوجات في الإسلام وحكمة التعدد في أزواج النبي صلى الله عليه وسلم، دحض شبهات ورد مفتريات، لعبد التواب هيك، ص 23-51.

قوله تعالى: (ما طاب لكم) متعلق بالنساء لا بالرجال

وهو يشير إلى ضرورة قبول الأرملة بالزواج، فهي وإن كانت في ظروف خاصة، غير مضطرة للقبول بأي خاطب، بل لا بد أن تطيب نفسها وترضى بالزواج، وفي هذا تكريم لها، ومراعاة لمشاعرها، وتقدير لمسألة الزواج من حيث المبدأ¹.

حمل شحور (ما طاب لكم) على النساء وجعله متعلق بالإيجاب والقبول من الخبط والتخصص الذي لا يراد منه إلا التشويش والإيهام، لأنه ما دام الأمر متعلقاً بالزواج فالواجب مراعاة أركانه وشروطه.

كما أنه لا خلاف في ردها إلى الزوج، وإنما الخلاف في ردها إلى المعقود عليه أو العقد، وإن كان الصحيح ردها إلى المعقود عليه فيكون التقدير: انكحوا من حل لكم من النساء²، كما أن (ما طاب لكم) تفيد "ما حسن بدليل قوله: (لكم) ويفهم منه أنه مما حل لكم، لأن الكلام في سياق التشريع"³.

إسقاط الصداق والتعدد وحرمان الزوجات من الإرث وعدم مراعاة العدل بين الزوجات

حيث أعطى الله سبحانه وتعالى تسهيلات للراغبين بالزواج من الأرامل شريطة رعاية أولادهن، إذ أعفى الرجل من الصداق والمهر، وحجب الإرث عن الزوجة الثانية والثالثة والرابعة، حسب ما ترشد إليه الآية 126 من سورة النساء⁴، وهذا ما لم ينتبه إليه المفسرون والفقهاء لما أغفلوا الربط بين الآية

¹ شحور، محمد، الإسلام الأصل والصورة، ص 221 / شحور، محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص 303.

² ابن العربي، محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، مراجعة وتعليق محمد عبد القادر عطا، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003، 408/1.

³ التحرير والتنوير، ج: 4، ص: 224.

⁴ قال تعالى: (ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتي النساء التي لا توفونهن ما كتب لديهن وترغبون أن تنكهن والمستضعفين من الولدان وأن تقوموا لليتي بالقسط وما تفعولوا من خير فإن الله كان به عليم).

126 من سورة النساء، والآيتين 3 و14 من نفس السورة، كما أن الآية تتحدث عن أمهات اليتامى، وليس عن النساء اليتيمات، لأن النساء جمع امرأة والمرأة هي البالغة سن النكاح الساقط عنها اليتيم، ثم كيف يجيز الله عدم إعطاء النساء اليتيمات الصداق في الوقت الذي أمر ببر اليتامى والقسط إليهم، فيكفي اليتيمات مرارة اليتيم².

كما أن قوله تعالى: (غير مضار)³ يفهم منه أن الضرة وهي الزوجة الثانية لا ترث، لأن الأرملة بالأصل امرأة مات زوجها فورثت ما حده لها الله من تركته وأخذت ما حدد لها في وصيته⁴. إلا أن حرمانها من إرث زوجها الثاني لا يمنعه من أن يفرض لها شيئاً في وصيته⁵.

كما أن العدل بين الزوجات غير مطلوب، حيث لم يطلب الله تعالى في حالة الزواج من الأرملة العدل بين النساء، لأن الزواج في الأصل من أجل الأيتام، فالآية 128 من سورة النساء⁶ طلبت من الزوج ألا يترك زوجته معلقة بل يجب أن يملس الحياة الزوجية معها، وإن رادت إحدى الزوجات الطلاق فلها ذلك دون غمط حقوقها، أما تحقيق العدل بين الزوجات فهو غير مستطاع⁷.

كما أن فهم الفقهاء للخوف بعدم العدل بين الزوجات ليس بشيء لأن السياق يدور حول اليتامى والبر بهم والقسط إليهم، ويحكي عن التعددية بمفهومها الاجتماعي الإنساني وليس بمفهومها الجنسي، ولأن الله انطلق في أمر الاكتفاء بواحدة من حيثية عجز العول والإعالة⁸، وقد أكد هذا المعنى نهاية الآية بقوله: (ذلك أدنى ألا تعولوا) حيث تفيد مادة (عول) كثرة العيال والجور، فعندما يصبح الرجل كثير العيال وتكبر عليه المسؤوليات المالية والتربوية، يمكن أن يقع في عجز وبالتالي يقع في الجور⁹.

¹ قال تعالى: (وعاتوا النساء صدقتهن نحلة فإن طعن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئاً مريئاً).

² شحرور، محمد، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص 600 / شحرور نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي، فقه المرأة، ص 305 / شحرور، الإسلام الأصل والصورة، ص 224-225.

³ من الآية 12 من سورة النساء: (وإن كان رجل منكم يورث كلاً أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما للسبب فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث من بعد وصية يوصي بها أو دين غير مضار وصية من الله والله عليم حكيم).

⁴ شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي، فقه المرأة، ص 277-278.

⁵ نفسه، ص 270.

⁶ قال تعالى: (وإن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة وإن تصلحوا وتتقوا فإن الله كان غفوراً رحيماً).

⁷ شحرور، محمد، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص 600.

⁸ شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي، فقه المرأة، ص 305 / شحرور، محمد، الإسلام الأصل والصورة، ص 222.

⁹ شحرور، محمد، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص 598.

ومما يرد به في هذه النقطة أن إسقاط الصداق في التعدد، وحرمان الزوجات من الإرث، وعدم مراعاة العدل بين الزوجات من أغرب غرائب شحور، وهي حسب زعمه عروض تحفيزية خاصة وتسهيلات مشجعة على الزواج بالأرامل، حيث ذهب إلى أن الله قد أعطى تسهيلات للتشجيع على التعدد بالأرامل والمتمثلة في إسقاط الصداق، وحجب الزوجات الأرامل من الميراث، وعدم مراعاة العدل والإسقاط إليهن.

ففي العرض الأول -إسقاط الصداق وحجب الإرث- اعتمد على الربط بين الآية 126 والآيتين 3 و4 من سورة النساء، وكذا اعتبار أن معنى (يتامى النساء) أمهات اليتامى لا اليتامى من النساء، ولا مستند له ولا دليل إلا ما قرره من ارتفاع اليتيم بعد البلوغ عقلا، وإن كان هذا لا يتصور واقعا وعرفا في حق المرأة حتى تتزوج، كما أن "المراد به يتيمة بالغة بدليل قوله تعالى: (ويستفتونك في النساء) وهو اسم إنما ينطبق على الكبار، وكذلك قال (في يتامى النساء اللاتي لا تتوئنهن ما كتب لهن) فراى لفظ النساء، ويحمل اليتيم على الاستصحاب للإسم".¹

أما ربطه بين الآيات: 126 و3 و4 من سورة النساء فيما ذهب إليه فزعم باطل، لأن الآية 3 من سورة النساء متعلقة باليتيمات اللاتي يريد أولياؤهن الزواج بهن كما رأينا سابقا، والآية 4 من سورة النساء متعلقة بصداق النساء عموما وضرورة تمتعهن به، وجواز تصدقهن به على أزواجهن إن أردن ورضيت نفوسهن بذلك، وهذا مبثوث في كتب الفقه، وخصوصا كتب النوازل التي نجدتها تعالج تصدق المرأة أو هبتها صداقها لزوجها.

كما أنه لم يلتفت إلى قوله تعالى: (فإن طبن)، وهو المتباكي، كما رأينا في قوله تعالى: (ما طاب)، في مسألة الإيجاب والقبول بكرامة المرأة ومشاعرها، وتقدير مسألة الزواج، أليس التعدد زواجا حتى يفرط في بعض مبادئه، ثم أليست الأرملة امرأة حتى تصادر كرامتها وترغم على الزواج دون صداق، لماذا لم يراع هنا إرادة وقبول الأرملة؟ ثم ماذا لو رفضت الأرملة التنزل عن صداقها، هل سيتك الأيتام عرضة للتشرد والضياع؟

كما أن الآية 126 من سورة النساء جاءت لتعالج واقعا جاهليا يريد شحور أن يرسخه بزعمه هذا، فهي إصلاح لما "كان عليه الحال في الجاهلية فيما يختص بالفتيات اليتيمات، فقد كانت اليتيمة تلقى من ولها الطمع والغبن، الطمع في مالها، والغبن في مهرها -إن هو تزوجها- فيأكل مهرها ومالها، والغبن إن لم يتزوجها كراهية لها لأنها دميعة، ومنعها حتى لا يشلكه زوجها فيما تحت يده من مالها".²

¹ ابن العربي، أحكام القرآن، 405/1.

² سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، مصر، ط32، 2003، 767/5.

فلا ندري كيف فهم شحور من خلال هاته الآيات الثلاث حرمان الأرملة من الصداق والميراث، وحتى وإن سمح لنفسه بمناقشة الصداق لأنه تمت الإشارة إليه في الآية 4 من سورة النساء، فكيف حرماها من الميراث؟ مع العلم أنه لا إشارة إلى موضوع الإرث في هاته الآيات، لأن المراد من الآية 126 من سورة النساء "يستفتونك في أحكام النساء إذ قد علم أن الاستفتاء لا يتعلق بالنوات، فهو مثل قوله تعالى: (حرمت عليكم أمهاتكم)، وأخص الأحكام بالنساء: أحكام ولايتهن، وأحكام معاشرتهم، وليس المقصود هنا ميراث النساء إذ لا خطور له بالبال هنا"¹. ولهذا تجده يقفز إلى آية أخرى متعلقة بإرث الكلاله فيجعل المقصود بقوله تعالى: (غير مضار) الضره أي الزوجه الثانية، ليقرر بدون مقدمات أنها لا ترث، إلا أنه يعطف عليها ويستدرك فيعطي للزوج إمكانية أن يوصي لها بشيء من ماله إن أراد ذلك، ليجعل الزوجه الأرملة من مطلق الناس الذين قد يشملهم عطف الموصي، وكأنني به هنا لا يعترف بالزوجية في حالة التعدد، مما يطرح إشكال إرث الزوج لزوجته الأرملة إن توفيت قبله.

ويصدق على شحور في هذا وفي غيره من المواضع قول حبنكة الميداني: بأنه "يلتقط من نص قرآني كلمة، ومن نص آخر كلمة، ويستنتج استنتاجا غريبا، لا يقبله أحد من ذوي العقل والفكر، بل لا يقبله ناشئ من الغلمان له فكر ما يدرك دلالات الألفاظ واستخراج المعاني منها"².

أما العرض الثاني وهو عدم مراعاة العدل بين الزوجات الأرمال، فيود عليه فيه بما يفهم من الآية 3 من سورة النساء أن العدل واجب بين الزوجات، ولتبيد ما قد يتبادر إلى النفوس من أن العدل لا يتصور إلا بالمساواة في كل شيء جاءت الآية 128 من سورة النساء لترشد إلى العدل المطلوب وترفع الحرج وهو ألا يقع الميل إلى إحدى الزوجات كل الميل فتبقى الأخرى كالمعلقة، فالآية الثانية ليس فيها نقض لما قررته الآية الأولى وإنما هي توضيح وبيان لما طلب فيها من العدل الذي جعل الخوف من عدمه موجبا للالتزام الواحدة³.

وعليه تكون الآية 128 من سورة النساء - التي اعتمدها في تخصيص الأولاد بالعدل كونه غير ممكن بين الزوجات - "تنفي القدرة على العدل في عواطف القلب، وليس العدل المحسوس بين زوجتين أو أكثر في العطاء والرعاية وسائر الحقوق، ثم تضع العلاج بعد الميل كل الميل الذي هو الممنوع شرعا، وقرينة ذلك في النص قوله تعالى: (كل الميل) يفهم من ذلك أن بعض الميل معفو عنه، وهو الميل غير

¹ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 212/5.

² حبنكة الميداني، عبد الرحمن حسن، التحريف المعاصر في الدين، دار القلم، دمشق، 1997، ص 225.

³ شلتوت، محمد، الإسلام عقيدة وشرعية، دار الشروق، مصر، ط18، 2001، ص 182-184.

المقدور عليه خلقا وفطرة"¹، وهذا ما يفهم كذلك مما روته أمنا عائشة رضي الله عنها قالت: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسم فيعدل، ويقول: اللهم هذا قسمي فيما أملك، فلا تلمني فيما تملك ولا أملك"².

أما تخصيصه الأولاد بالعدل بدليل قرينة (ألا تعولوا) التي جعل معناها كثرة العيال والجور، فإن مادة (عول) قد اختلفت في تأويلها على ثلاثة أقوال: وهي كثرة العيال، والضلال، والميل، مع أن معانيها اللغوية سبعة وهي: الميل، الزيادة، الجور، الفقر، الثقل، القيام بمؤونة العائل، الغلبة. ولفظ (تعولوا) فعل ثلاثي في الميل الذي ترجع إليه معاني (عول) كلها، والفعل في كثرة العيال رباعي (أعال) لا مدخل له في الآية، فيكون المعنى ذلك أقرب أن ينتفي الميل، فإنه إذا كانت واحدة عدم الميل، وإذا كانت ثلاثا قل الميل، وهكذا في الاثنين، وأما كثرة العيال فلا يصح أن يقال: ذلك أقرب إلى ألا يكثر عيالكم³، وعلى هذا فكلما نزل الزوج في العدد، انتفى عدم العول أي الجور بين الزوجات.

وحتى إن كان المقصود بـ (ألا تعولوا) كثرة العيال، لأن هناك من قال بهذا التفسير كزيد بن أسلم والشافعي وابن الأعرابي، مع كونه تفسيرا بعيدا وكناية خفية، لا تلائم ما ذهب إليه شحرور، لأنه إن كان في الآية حسب زعمه ترغيب في الاقتصار على الواحدة حتى يقل النسل وتقل النفقة فيبقى المال وترتفع الحاجة، فإنه يعارض بالتعدد بالإماء لأنه يفضي إلى كثرة العيال في النفقة عليهن وعلى ما يتناسل منهن⁴.

المقصود "بواحدة" الزوجة الثانية أي الأرملة الأولى

وليست الزوجة الأولى، لأن الخطاب بدأ بالمتنبي لأنه موجه للمتزوج، وذلك أنه إذا ضم الزوج أولاده إلى أولاد زوجاته، فأصبح كثير العيال وثقل عليه العبء وخاف ألا يعدل بين أولاده وأولاد زوجاته الأرامل اكتفى بالزواج بأرملة واحدة فقط، أي إذا كان الرجل قادرا على التعدد من الناحية المالية فله أن يتزوج على الأقل أرملة واحدة زوجة ثانية ويأخذها مع أولادها⁵.

¹ الشلبي، عبد الولي بن عبد الواحد، القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي، مقدمات في الخطاب والمنهج، ص 67.

² أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق جماعي بإشراف الشيخ صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1999، كتاب النكاح، باب القسم بين النساء، حديث رقم 2134.

³ ابن العربي، أحكام القرآن، 411/1-412.

⁴ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 4/229-228.

⁵ شحرور، محمد، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص 598.

ما ذهب إليه شحرور في هذه النقطة من أن معنى (واحدة) هو الأرملة الأولى وليس الزوجة الأولى، فهذا مما لا مستند ولا دليل عليه، لا من دلالة الآية ولا من خرجها، ولهذا وجدناه في كتابيه¹ اللذين جاءا بعد الكتاب² الذي قرر فيه هذا الأمر يسكت عن هذا التخصيص والتعيين ويكتفي بالإطلاق وكأن فيه إشارة إلى تراجع عما قرره دون أن يصرح بذلك، حيث قال: "وهنا جاء الأمر الإلهي بعدم التعددية والاكتفاء بالزوجة الأولى في حالة الخوف من العول والوقوع في عدم العدل"³، وقال كذلك: "أي أن الاكتفاء بالزوجة الأولى أقرب إلى أن يجنبكم وقوع عجز العول والإعالة"⁴. لماذا نجاه في كتابه الأول وفي مساحة ضيقة يخصص ويقيد، وفي كتابيه المواليين وفي مساحة شاسعة ومواطن متعددة يكتفي بإطلاق الزوجة الأولى، وكان المطلوب من الناحية العلمية والأخلاقية أن يشير إلى ذلك، وأن يبين العارض الذي جعله يتراجع عما قرره.

خاتمة

يمكن أن نشير في نهاية هذا البحث إلا أن تعاطي شحرور مع القرآن الكريم وإن وصف بالمعاصر وألبس لباس العلمية - ما هو إلا محاولة بائسة لزعة ثقة الناس بدينهم وثوابتهم الشرعية، وإحلال المرجعية العلمانية عوضاً عنها، لأنه لم يترك قدسية للوحي حتى يقرأه قراءة معاصرة، ويتجلى هذا بوضوح من خلال ما يلي:

- خلخلة قدسية الوحي، حيث ميز في آيات القرآن الكريم، بين آيات الرسالة وآيات النبوة، فجعل الأولى مقتصرة على الأحكام الشرعية التي لا يمكن أن تكون صالحة إلا إذا وافقت الواقع، لأن فهمها وتؤيلها يبقى تاريخياً. والثانية مشتملة على القصص المحمدي، ومحتملة للصدق والكذب، وتصلح للعبارة لا للتشريع لأنها تاريخية. كما أنكر حجية السنة النبوية، واعتبر الرسول صلى الله عليه وسلم مجرد مجتهد في فهم وتؤيل آيات القرآن الكريم، وأن فهمه ليس أبدياً وإنما هو خاص بعصره، وأن طاعته لا تلزم إلا من عاصره، وأما من جاء بعده فلا طاعة له للرسول صلى الله عليه وسلم، وإنما تكون لولي الأمر، وجعل انفراد الرسول عليه السلام بالطاعة خاصاً بالصلاة والزكاة.

¹ شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين، فقه المرأة، 2000 / شحرور، محمد، الإسلام الأصل والصورة، 2014.

² شحرور، محمد، الكتاب والقرآن، 1990.

³ شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين، فقه المرأة، ص 303 / شحرور، محمد، الإسلام الأصل والصورة، ص 221.

⁴ شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين، فقه المرأة، ص 304.

- تقديس العلوم المادية بشقيها المادي والإنساني، والمناهج الغربية وجعلها حكما على القرآن الكريم، إذ أنه لا مصداقية لآياته التشريعية ما لم تكن منسجمة مع الواقع ومستجيبة لأحداث المستجدة، ومتوافقة مع المسلمات العلمية.
- تجريد التشريع من المرجعية الشرعية، ومن مقصد التعبد، حيث يقصي مؤسسة الفتوى ويصادر حق الفقهاء والمفتيين في إبداء الرأي الشرعي، إذ أنه لا يحق لفقيه ولا مفت أن يحرم أو يحل شيئا، بدعوى أن التحريم خاص بالله عز وجل، وفي نفس الوقت يعطيه للمجالس البرلمانية والمؤسسات المنتخبة، والصيغ الاستفتائية، وهذا ما لمساته في جعل مسألة التعدد مسألة اجتماعية لا علاقة لها بالحلال والحرام، وإنما المجتمع هو الذي يقرر متى يأخذ بها ومتى يتركها من خلال مؤسساته المنتخبة واعتمادا على الإحصائيات والظروف الموضوعية، كما أنه يجعل المخالف لأحكام التعدد غير زان ولا مرتكبا للفواحش، وإنما جانبا يجب تغريمه ومعاقبته.
- الطعن في منهج السلف وفهمه للقرآن الكريم، وزدراء تراث الأمة والدعوة إلى تهميشه، بدعوى أنه يعطل العقل ويمنع الإبداع، لأنه دائما يحتاج لغائب يقيس عليه، وأن الإحصائيات والإنتاجات العلمية تغني العقل عن أصول غائبة ليقيس عليها.
- مخالفته للمقاصد الشرعية والمتمثلة في تحقيق العدل والكرامة، وذلك بإسقاط حق الزوجة الثانية والثالثة والرابعة في الصداق، وحرمانها من الميراث، وزدراء كرامتها وحقوقها إذ يجعل العدل غير مطلوب بين الزوجات وإنما بين الأولاد الذين سمح لأجلهم بالتعدد.
- اضطرابه ومخالفته لما يقرره ويدعيه، إذ يجعل الإحصائيات والفطرة الإنسانية مرتكزات في التشريع، لكنه لا يلتفت إلى ذلك في إباحة التعدد دون قيد الربط بالأيتام، فأين هو من نسبة النساء والرجال في الواقع؟ وأين هو من فطرة ورغبة السكن والتحصين التي هي موجودة عند المطلقة والبكر والعانس والأرملة التي ليس لها أولاد؟ كما أن إسقاط الصداق والحجب من الميراث يخالف ما ذهب إليه من ضرورة رضى الأرملة وتطبيب خاطرها وعدم إرغامها على القبول بأي زوج، فأين هو من مراعاة خاطر المرأة وإرادتها وكرامتها، وهي ممنوعة من الصداق، محجوبة من الميراث، محرومة من العدل، وهو بهذا يجعلها في مرتبة ملك اليمين التي لا يشترط في الزواج بها مراعاة العدل.
- بعد كل هذا، أي بعد أن ترع قدسية الوحي، وبعد أن أكرر ربانية مصدر السنة النبوية، وحيد العلوم الشرعية وإنتاجات العلماء المسلمين، وانتقص من اللسان العربي وعلومه، ونصب المناهج الغربية والعلوم المادية والإنسانية حكما ودليلا على مصداقية القرآن الكريم، وبعد أن ترع مقصد

العبودية في تصرفات العباد، فهل يحق لنا أن نسي قراءته، بالقراءة المعاصرة، أم نسميها بالقراءة العلمانية والاستغرابية واللا دينية للقرآن الكريم؟

خصوصاً وأن كل ما سبقت الإشارة إليه هو في الحقيقة تعبير عن بعض أدبيات الخطاب العلماني في مرحلته الثانية، أي مرحلة الاعتراف بالوحي وقراءته وفق أدبيات جديدة، بعدما أبانت أدبيات المرحلة الأولى عن عجزها وعدم قدرتها على إبعاد الدين، وذلك أن الخطاب العلماني في مرحلته الأولى استهدف النص الشرعي بإنكاره، والدعوة إلى رفضه علناً، وفصله عن الحياة من خلال إنكار صلاحيته، والربط بينه وبين التخلف، ولزراء العلوم الشرعية ومظاهر التدين، ثم تحول الخطاب العلماني في مرحلته الثانية إلى الدعوة إلى تجديد الدين، من خلال القبول به وبنصوصه، ولكن وفق قراءات لها القول الفصل في تفسير نصوصه وتأويلها¹.

وهذا تكون خلفية أصحاب القراءة المعاصرة للقرآن الكريم؛ خلفية علمانية منكراً للدين، مغربة ومتشعبة بالثقافة الغربية، إلا أنها ولعجزها عن إبعاد الدين عن حياة الناس من خلال الإنكار المطلق للوحي، اضطرت إلى القبول بنصوصه مع محاولة ترغ القدسية عنها، وفسح المجال للتجرؤ عليها بلا ضابط ولا رادع، وذلك من خلال بخس العلوم والأدوات الخادمة للوحي، والضابطة لكيفية التعامل معه، في مقابل الدعوة إلى اعتماد المناهج الغربية والعلوم المادية والإنسانية لتأكيد مصداقية النص الشرعي وفهمه، وكذلك من خلال التنقيص من العلماء وبخس أثرهم في خدمة النص الشرعي والاستفادة منه في التشريع، في مقابل الدعوة إلى التمكين لسلطة السياسي وعامة أفراد المجتمع في التشريع.

¹ القراءات المعاصرة والفقهاء الإسلامي، مقدمات في الخطاب والمنهج، ص 111-112.

لائحة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.
- ابن العربي، محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، مراجعة وتعليق محمد عبد القادر عطا، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت، ط3، 2003.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، المحلى بالآثار، تج. عبد الغفار سليمان البنداري، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 2003.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تعليق وتصحيح وتخرّيج محمد صبحي حسن حلاق، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط1، 1415هـ.
- ابن عاشور، محمد الطاهر التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، 1984.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق جماعي بإشراف الشيخ صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1999.
- البخاري الجعفي، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة ابن بردزبه، صحيح البخاري، الناشر وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد، السعودية، 1997.
- الترمذي، أبو عيسى محمد، سنن الترمذي، تج. أحمد شاكر وآخرون، مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، 1975.
- حبنكة الميداني، عبد الرحمن حسن، التحريف المعاصر في الدين، دار القلم، دمشق، ط1، 1997.
- الريبوني، قطب، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 2010.
- شحور، محمد، الإسلام الأصل والصورة، طوى للثقافة والنشر والإعلام، لندن، 2014.
- شحور، محمد، السنة الرسولية والسنة النبوية، رؤية جديدة، دار الساق، لبنان، 2012.
- شحور، محمد، الصفحة الرسمية في الموسوعة الحرة: <https://ar.wikipedia.org>
- شحور، محمد، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، السلسلة الأولى لدراسات إسلامية معاصرة، الناشر الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، بدون تاريخ طبعة.

- شحرور، محمد، تجفيف منابع الإرهاب، السلسلة الخامسة لدراسات إسلامية معاصرة، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 2008.
- شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي، فقه المرأة (الوصية - الإرث - القوامة - التعددية - اللباس)، دراسات إسلامية معاصرة (4)، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 2000.
- شلتوت، محمد، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق مصر، ط18، 2001.
- الشلبي، عبد الولي بن عبد الواحد، القراءات المعاصرة والفقهاء الإسلامي، مقدمات في الخطاب والمنهج، مركز نماء للبحوث والدراسات، لبنان، 2013.
- الشواف، منير محمد طاهر، تهافت القراءة المعاصرة، الناشر الشواف للنشر والدراسات، ط1، 1993.
- قطب، سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق مصر، ط32، 2003.
- مصطفى، التواتي، القراءة المعاصرة للقرآن الكريم لباس المرأة عند محمد شحرور أنموذجا، مجلة أبعاد، المجلد 7، العدد الثاني، 2020/12/31،
<https://www.asjp.cerist.dz/en/downArticle/403/7/2/140603>
- هيك، عبد التواب، تعدد الزوجات في الإسلام وحكمة التعدد في أزواج النبي صلى الله عليه وسلم، دحض شبهات ورد مفتريات، دار القلم، بيروت، بلون تلريخ طبعة.