واقع النـزول القرآني: دراسة نقدية في "القراءات المعاصرة"

The Reality of Qur'anic Revelation: A Critical Study of "Modern Readings"

جمال الدين عبد العزيز شريف *

Abstract

The Qur'an has been closely related with reality and the life of people. For this reason, Muslim scholars have, among other things, studied the circumstances occasioning the revelation of its verses (*asbàb al-nuzûl*) and discussed the issue of abrogation (*naskh*) and classification of the Qur'an into Makkan and Madánan verses as some of the tools for the proper understanding of its meanings and message. Studying these matters is definitely helpful in the application of teachings of the Qur'an to contemporary realities throughout space and time. However, advocates of the so-called modern readings of the Qur'an have taken such things out of measure by attempting by all means to suspend and nullify the Qura'nic legislations and commands through considering them limited to the historical circumstances and incidents associated with the revelation of its verses. They even went further by asserting that the Qur'an in its entirety is conditioned by the historical moment in which it was revealed. Thus, they have taken the occasions of revelation as a springboard to total historicism by means of which they claim to explore the socio-cultural and historical context which gave birth to Islam in order to reinterpret it in accordance with the requirements of the modern era. Not only that; the advocates of this modernist reading or interpretation of the Qur'an, whenever the usage of those tools do not yield the results they desire, have resorted to various means even though they flagrantly violate the structure and meaning of the Qur'anic Text. In dealing, for example, with the notion of abrogation and the classification of the Qur'an into Makkan and Madánan revelations, some of them have likewise invented what they called "the upper and lower limits" of abrogation with the result of not only abrogating or nullifying some of the Qur'anic legislations, but of suspending the whole message of the Qur'an and abandoning it altogether. This article aims at examining critically the views and approaches

* دكتوراه في التفسير وعلوم القرآن من جامعة الجزيرة 2003م، أستاذ مشارك بمعهد إسلام المعرفة، جامعة الجزيرة، السودان، البريد الإلكتروني: jamalshari8@gmail.com

advanced by the advocates of the modernist readings of the Qur'an in order to evaluate their intellectual and methodological soundness.

Key terms: Qur'an, revelation, Qur'anic legislation, historicism, abrogation, occasions of revelation, modernist interpretation.

مستخلص البحث

ارتبط القرآن بالواقع وبحياة الناس ارتباطاً شديداً، ولأجل ذلك درس العلماء المسلمون "أسباب النزول" و"المكي والمدني" و"النسخ"، بوصفها من الأدوات التي تعين على الفهم الصحيح لتشريعات القرآن ورسالته. ولاشك أن دراسة هذه الأمور من شأنها أن تساعد على تنزيل المعاني على الواقع المعاصر وعلى واقع كل عصر، إلا أن أصحاب "القراءات المعاصرة" قد أخرجوا هذه الأمور عن نصابها الصحيح؛ إذ حاولوا بكل السبل تعطيل تشريعات القرآن وأحكامه من خلال تقييدها بالأوضاع والأحداث التاريخية التي صاحبت تنزل آياته بحيث لا تتعدها إلى سواها. بل إنهم إلى أكثر من ذلك حيث زعموا أن القرآن كله إنما هو مشروط باللحظة التاريخية التي أوحي فيها. وهكذا اتخذوا أسباب النزول قاعدة أو مدخلاً لنزعة تاريخانية كلية يزعمون أن يستكشفوا من خلالها الإطار الثقافي الاجتماعي والسياق التاريخي الذي أدى إلى ظهور الإسلام من أجل إعادة تأويله حسب مقتضيات العصر الحديث. ولم يكتف دعاة القراءات الجديدة للقرآن بذلك، بل كلما أخفق توظيفهم للأمور السابق ذكرها في بلوغ النتائج التي يريدونها، عملوا على ابتداع وسائل جديدة لا يخفى عدوانها الصارخ على بنية القرآن ومعانيه. فمثلاً عند توظيفهم لفكرة النسخ وتصنيف القرآن إلى مكي ومدني، ابتدع بعضهم ما سماه بنظرية "الحد الأعلى والحد الأدنى" للنسخ التي لا تقتصر نتائجها على نسخ أو إبطال بعض أحكام القرآن وتشريعاته، بل تأتي على القرآن كله. وهذا البحث يحاول دراسة آراء أصحاب القراءات المعاصرة ومقارباتهم من أجل امتحان واختبار مدى متانتها الفكرية وتماسكها المنهجي.

الكلمات الأساسية: القرآن، الوحي، التشريعات القرآنية، النسخ، أسباب النزول، القراءات الحداثية.

مقدمة

اهتم العلماء المسلمون القدامى من المفسرين وأصوليين وغيرهم بـ"واقع النزول القرآني" اهتماماً كبيراً، وأولوه عناية فائقة. ولما كان "واقع النزول" هو ذلك الواقع الذي شكّلته الأحداث والوقائع والأوضاع التي تزامنت ونزول آيات الكتاب، فإن اهتمام

العلماء بهذا الواقع نابع من اهتمامهم بمعاني القرآن التي تعين معرفةُ ذلك الواقع في إدراكها إعانة كبيرة؛ إذ إن لمعرفة الواقع والمقام الذي قيل فيه الكلام أثراً بيناً في فهمه وإدراك مراميه. ولهذا اعتنى العلماء بدراسة "المكي والمدني" من آيات القرآن و"أسباب النزول"، وكلها أمور تتصل بذلك الواقع. ومن ثم فإن الإعراض عن "واقع النزول" وتجاهل مقام النص ومقصده وعدم النظر إلى الجزئيات في ضوء الكليات وعدم فهم "واقع النزول" وكيفية ارتباط القرآن – في إطلاقه – به، كل ذلك من شأنه يجعل تنزيل تعاليم القرآن على الواقع المعاصر بصورة صحيحة وتحقيق معانيه وإدراك مقاصده بصورة سليمة أمرًا بعيد المنال إن لم يكن مستحيلا.

إلا أن "واقع النزول" هذا قد ثار حوله في السنوات الأخيرة جدلٌ واسعٌ بين طوائف من الكتاب، وتباينت المواقف بشأنه بين إفراط وتفريط. وهذا البحث يناقش تيار "القراءات المعاصرة" الذي اعتدّ أصحابُه بـ"واقع النزول" اعتداداً مفرطاً لكي يتأتى لهم بذلك تعطيل الأحكام القرآنية وتخصيصها وتقييدها بالأحداث والظروف التي صاحبت النزول بحيث لا تتعداها إلى سواها. فإذا كانت دراسة "واقع النزول" عند العلماء غير مقصودة لذاتها، وإنما الغاية منها معرفة المقاصد والمعاني الدقيقة لآي التنزيل على أتمّ وجه إذ ليست العبرة بالأشخاص والأعيان ولا بقصصهم وأحداثهم، فإن ذلك ينطوي على قضية منهجية مهمة تتصل بتلك الوقائع والأحداث، وتتمثل هذه القضية المنهجية في السعي لإدراك الأوصاف والأفعال وعللها التي تعلّق بها النص القرآني وكانت قواسم مشتركة بين الناس في سلوكهم وتصرفاتهم ومنازعهم، خاصة وأن هذا النص قد تجرّد من أسماء الأشخاص والأعيان ليبقى مطلقاً من قيود الزمان والمكان المخصوصين اللذين تنزل فيهما.

ضرورة اعتبار الواقع في الفهم

لا شك أن لكلام الله تعالى مقاصد ومرادات معينة، وتلك المقاصد هي ما يروم السامع إدراكه من خلال هذا الكلام. ولهذا فإن النص القرآني يرتبط بعنصرين هما: أولاً: مراد الله

تعالى من النص، وثانيًا: فهم السامع لهذا النص. ولا شك أنه لا عبرة البتة بفهم هذا السامع إذا كان مخالفاً لمراد الله تعالى؛ إذ لا يكون هذا الفهم مقبولاً عند أهل العلم إلا إذا قامت الأدلة ونهضت البراهين التي تؤكد التطابق بين مراد الله تعالى وفهم هذا السامع.

وإذا كان فهم السامع يرتكز على النص ذاته من ناحية؛ وذلك من خلال معرفة مفرداته وسياقاته ونظمه وتراكيبه ونحو ذلك، فإن هنالك من ناحية أخرى عنصراً غير نصي كبير الأهمية في فهم تشكيل فهم هذا السامع؛ وهو سياق الحال؛ ومعلوم أن هذا الحال قد يكون فيه من العلل الكامنة والأسرار الخفية ما يجعل اقتصار السامع على النص اللغوي في فهمه أو تنزيل أحكامه أمراً محفوفاً بالمخاطر. ولا شك أن سياق الحال يتعلق بالواقع الذي يحيط بالنص، وهذا الواقع له ملابساته وظروفه واتجاهاته.

وقد اهتم الصحابة رضوان الله تعالى عليهم بهذا الواقع الذي نزل في سياقه القرآن اهتماماً واضحاً حتى يتأتى لهم فهم المعنى بصورة دقيقة؛ يقول ابن مسعود ﷺ: «وَاللَّهِ الَّذِي لاَ إِلَهَ غَيْرُهُ مَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ إِلاَّ أَنَا أَعْلَمُ أَيْنَ أُنْزِلَتْ، وَلاَ أُنْزِلَتْ آيَةٌ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ إِلاَّ أَنَا أَعْلَمُ فِيمَ أُنْزِلَتْ، وَلَوْ أَعْلَمُ أَحَدًا أَعْلَمَ مِنِّي بِكِتَابِ اللَّهِ تُبَلِّغُهُ الإِبِلُ لَرَكِبْتُ إِلَيْهِ».[1] وكلام ابن مسعود ﷺ يشير إلى أمرين في غاية الأهمية هما: 1. ما اصطلح عليه العلماء بأسباب النزول؛ وذلك في قوله: "فيم أُنزلت". 2. ما اصطلح عليه العلماء بالمكي والمدني؛ وذلك في قوله: "أين أُنزلت".

وهذان الأصلان يشيران بصورة واضحة إلى أمور في غاية الأهمية؛ إذ إن معرفة "المكي والمدني" تعين في المعرفة بتاريخ النزول المتمثل فيما نزل قبل الهجرة بمكة وفيما أنزل بعد الهجرة بالمدينة ونحوها، وهذا الأمر تتعلق به كثير من خصائص الآيات وترتيبات التشريع الواقعية إجراءاته التطبيقية، وكذلك تعين "أسباب النزول" على

---

[1] البخاري، محمد بن إسماعيل، **الجامع الصحيح (صحيح البخاري)**، تحقيق مصطفى ديب البغا (بيروت: دار ابن كثير، ط3، 1987م)، "كتاب فضائل القرآن، باب القراء من أصحاب النبي ﷺ"، ج4، ص1912، حديث رقم 4716.

تعيين الأوصاف والأفعال البشرية التي نزل القرآن متوجهاً إليها بخطابه، وتبين حدود المعنى الذي فيه نزل وتعرّف بأبعاده الواقعية.

ولا شك أن من رحمة الله أن أرسل إليه البشر رسولاً منهم حتى يتأتى لهم التأسي والاقتداء به في أفعاله وضروب سلوكه الموجهة بالوحي؛ قال تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَٰهُ رَجُلًا﴾ (الأنعام: 9). ومعنى ذلك أنه لو بعث الله رسولاً للبشر من الملائكة لألقى عليه هيئة البشر حتى تتحقق فيه واقعية هذا الدين العظيم؛ إذ لو جاء على هيئته الملكية لتعذّر على البشر الأخذ عنه والانتفاع بأفعاله وسلوكه؛ لأنها مغايرة لسلوك البشر وأفعالهم؛ فمن رحمة الله أن أرسل إلى كل صنف من الخلائق رسولاً منهم[1]؛ ولذلك قال: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ﴾ (آل عمران: 164).

ولا شك أن خير مثال للتطبيق الواقعي للقرآن هو فعل النبي ﷺ نفسه وتصرفاته وتعامله مع أفراد المجتمع الذي عاش فيه، وقد سئلت عائشة رضي الله تعالى عنها عن خُلُق رسول الله ﷺ فقالت: «كَانَ خُلُقُهُ الْقُرْآنَ».[2] وقد طبّق رسول الله ﷺ آداب القرآن

---

[1] انظر ابن كثير، إسماعيل بن عمر، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق سامي بن محمد سلامة (المدينة: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1999م) ج3، ص242؛ الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد بن المختار، **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن** (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1995 م)، ج7، ص9؛ ابن عادل الدمشقي، عمر بن علي، **اللباب في علوم الكتاب**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1998م)،ج8، ص39؛ ابن عجيبة، أحمد بن محمد بن المهدي، **البحر المديد** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 2002م)، ج2، ص333، ابن عاشور، محمد الطاهر، **التحرير والتنوير** (تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، 1997م)، ج7، ص145؛ القرطبي، محمد بن أحمد، **الجامع لأحكام القرآن** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1985م)، ج6، ص393؛ السيوطي، جلال الدين، **الدر المنثور** (بيروت: دار الفكر، 1993م)، ج3، ص251.

[2] أحمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد** (القاهرة: مؤسسة قرطبة، د. ت)، باقي مسند الأنصار، حديث السيدة عائشة رضي الله عنها، ج6، ص91، حديث رقم 24645، ومعنى قول عائشة رضي الله عنها: أن القرآن يشتمل على جميع مكارم الأخلاق، وقد تحلى بها النبي ﷺ كلها حتى كأن خلقه هو القرآن نفسه من شدة التطابق، والمعنى كان خلقه كما هو في القرآن؛ لأن خلقه هو منتهى الكمال البشري وهو الترجمة الحية الكاملة للقرآن الكريم؛ وهو في ذلك يقوم بمسؤوليتين هما: مسئولية البلاغ بالعلم، ومسئولية التطبيق بالعمل ونموذجية السلوك." انظر الشنقيطي، **أضواء البيان**، ج18، ص92؛ ابن

وأخلاقه وتعاليمه في نفسه، ثم في أفراد مجتمع المسلمين الذين يعيض بين ظهرانيهم.

ولما كان الأمر على الوجه الذي سبق بيانه، فإن دراسة سيرة مَنْ أُنزل عليه القرآن ﷺ من جهة، ودراسة تاريخ مَنْ عاصروا هذا النزول ممن تولى الوحي توجيههم بصورة مباشرة من جهة أخرى، أمر شديد الأهمية في معرفة الواقع الذي تنزل فيه القرآن؛ إذ إن من الضروري جدًّا فهم ذلك المجتمع وسلوكه وأفعاله ومعادلاته الاجتماعية وكيفية توجيه القرآن وصياغته له، ولذلك نزل القرآن منجماً مفرقاً بحسب وقائع ذلك المجتمع وأحداثه على الرغم من أن ترتيب نزوله هذا ليس هو الترتيب المصحفي التوقيفي المعروف الذي هو ترتيب اللوح المحفوظ [1].

وما اختلف ترتيب النزول عن ترتيب المصحف إلا لتتعلم الأمة كيفية تنزيل معاني القرآن في واقعها كما تنزل في واقعه ﷺ وواقع مجتمعه. ومن هنا يظهر في معالجة الواقع تقسيمان مهمان جداً في هذه الدراسة؛ وهما: 1. الواقع الذي نزل فيه القرآن، 2. الواقع الذي يراد تنزيل القرآن فيه، .وبعبارة أخرى هما: "واقع النزول"، وواقع التطبيق المعاصر، وإذا كان القرآن قد نزل منجَّماً ومفرَّقاً لمعالجة "واقع النزول" فإن إعادة ترتيبه بعد النزول توقيفاً كما هو في اللوح المحفوظ إنما قد كانت لمعالجة الواقع الإنساني المطلق من الحيثيات في كل زمان ومكان. ومن حكمة الله تعالى أنه لم يعيّن الأشخاص والأعيان الذين نزل فيهم القرآن ليبقى النص عاماً شاملاً لكل مَنْ حصلت فيه تلك الأوصاف من جهة وليبقى مطلقاً من قيود الزمان والمكان من جهة أخرى. ولهذا كان القرآن ذا سمة كلية ليطبق على

عاشور، **التحرير والتنوير**، ج24، ص292؛ ابن عطية الأندلسي، عبد الحق بن غالب، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1993م)، ج5، ص318؛ الثعالبي، عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف، **الجواهر الحسان في تفسير القرآن** (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، د. ت)، ج2، ص242؛ الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق أحمد محمد شاكر (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، عام 2000م)، ج23، ص529.

[1] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج1، ص60.

جزئيات الوقائع الاجتماعية غير المتناهية في الزمان والمكان. ولهذا كانت "أسباب النزول" التي تصوّر الواقع والظرف الذي نزلت فيه الآيات أمراً لازماً لكل من أراد "علم القرآن"، حسب تعبير الإمام الشاطبي،[1] ولهذا أيضاً عدّت معرفة الأسباب من أصول التفسير.[2]

وقد أراد الله تعالى أن يجعل مجتمع النبي ﷺ هو المثال القياسي الذي تنضبط به المجتمعات الأخرى وفق منهج الله تعالى، ولهذا كانت معرفة أوضاع هذا المجتمع أمراً ضرورياً في فهم الطبيعة العالمية لهذا الدين الذي جاء للناس كافة في كل زمان ومكان، وفهم هذا المجتمع وما فيه من أحداث كانت أسباباً أو مناسبات لنزول آي القرآن أمر مطلوب في فهم معاني القرآن؛ إذ إنها توقف على المعنى و تزيل الإشكالات،[3] وهي كما يقول ابن دقيق العيد، "طريق قوي في فهم المعاني"[4]. ومعلوم أن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب[5]. ولا شك أن إغفال "أسباب النزول" التي هي أحداث المجتمع الذي خاطبه القرآن أول مرة والاكتفاء بالمعنى اللغوي المجرد يفضي إلى قصور في فهم طائفة من النصوص القرآنية التي قد يُفهم من ظاهرها غير ما يراد منها. وليس هذا الأمر قاصراً على المعاصرين الذين لم يشهدوا عهد التنزيل؛ بل إن معاني بعض الآيات قد أشكلت كذلك على جماعة من السلف حتى إذا وقفوا على أسباب نزولها زال عنهم الإشكال.[6]

أما معرفة "المكي والمدني " فهي تشكّل أداة مهمة في استنباط المعنى القرآني وتعين بصورة مباشرة على إدراك كثير من قضايا التفسير والأحكام والتاريخ؛ فهي تعين في معرفة

---

[1] الشاطبي، إبراهيم بن موسى، **الموافقات**، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن (الخبر/المملكة العربية السعودية: دار ابن عفان، سنة 1997م)، ج4، ص146.

[2] الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: دار المعرفة،، ط1، عام 1957م)، ج1، ص13.

[3] السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، **لباب النقول في أسباب النزول** (بيروت: دار إحياء العلوم، د. ت) ص13.

[4] المرجع نفسه.

[5] المرجع نفسه.

[6] المرجع نفسه.

تاريخ التشريع ومراحله، وعلى معرفة صحة دعاوى النسخ من عدمها، وعلى معرفة الأخبار وكيفية نقدها وتمحيصها، وعلى معرفة التعميم والتخصيص والإجمال والتفصيل والإطلاق والتقييد، وعلى معرفة أسباب النزول ونقدها وتمحيصها. ولئن كانت العلوم المتعلّقة بواقع النزول كـ"أسباب النزول" و"المكي والمدني" والنسخ " علوماً شديدة الأهمية في فهم معاني القرآن، إلا أنها استخدمت من قبل أصحاب القراءات المعاصرة على غير وجوهها كما سيأتي.

تقييد الآيات بواقع النزول عند أصحاب القراءات المعاصرة

لقد سعى أصحاب القراءات المعاصرة إلى تطويع العلوم الخاصة بواقع نزول القرآن لخدمة أهدافهم منحرفين بها عن نصابها الصحيح، وغرضهم في ذلك هو إثبات عدم ثبات أحكام الإسلام ومن ثم إبطالها، والقول بأن القرآن نتاج تاريخي محكوم بالصيرورة التاريخية، وبالتالي تنحصر صلاحية أحكامه في بيئة مخصوصة وظرف زماني وتاريخي معين، لينتهوا من ذلك إلى أنه إذا تحرك التاريخ وتغير الواقع فإن الأمر يقتضي تشريع أحكام جديدة لا يمكن للقرآن الوفاء بها.

وقد حاول أصحاب هذا الاتجاه بهذه المقولة إزاحة الأحكام القرآنية جملةً وتفصيلاً؛ حيث عمدوا إلى تعطيلها وهدمها بدعوى ارتباطها بواقع مخصوص هو "واقع النزول" لا غيره؛ وبناء على ذلك جرى تقييدها التام بالزمان والمكان اللذين نزلت فيهما من ناحية، وخصّصت بالأعيان والأشخاص المعاصرين لها بحيث لا تتعداهم إلى سواهم من ناحية أخرى، فأفضى ذلك – عندهم – إلى القول بأن الآيات القرآنية وأحكامها كانت حلولاً مؤقتة لزمن ومكان مخصوصين. وقد عبر عن ذلك عبد المجيد الشرفي حيث أن "أسباب النزول" تثبت أن القرآن قد انطوى على حلول ظرفية استجابت لواقع تاريخي محدد ولوضع معرفي معين[1]. وذهب حسن حنفي إلى أن كل الآيات لصلتها القوية بذلك الواقع التاريخي قد كان لها "أسباب نزول"؛ إذ إن

[1] الشرفي، عبد المجيد، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ** (بيروت: دار الطليعة، ط1، 2001م)، ص47-48.

"أسباب النزول" هذه تعني – عنده – أولوية الواقع على الفكر، وأن كل آية إنما هي تعبير عن موقف وحل لمشكل، ولا يقتصر حنفي على "أسباب النزول"، بل يعدّ "النسخ" أيضاً دالاً على تكيّف الوحي بالواقع ومناداته له [1]

وهذه مغالطة لا معنى لها؛ إذ إن "أسباب النزول" توضّح المقام الذي نزلت فيه الآية حتى يفهم معناها فحسب، ولا فائدة لها أكثر من ذلك؛ إذ إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وبالأفعال والأوصاف لا الأعيان والأشخاص. فسبب النزول ليس سبباً لتقييد الآيات بظروف تاريخية معنية، ومعلوم أن "أسباب النزول" هذه قليلة جداً؛ ولهذا فإن الآيات التي ليس لها "أسباب للنزول" هي الغالبة.

ولا شك أن دعاوى أصحاب هذه القراءات لا ينهض الدليل لتأييدها إطلاقاً؛ إذ إن بعض الآيات وإن تعلّقت بأسباب معينة إلا أن العبرة بالأوصاف والأفعال المذكورة فيها والتي أنيطت بها المعاني وليس بالأشخاص والأعيان الذين نزلت فيهم. والقرآن لا يساير الواقع ولا ينتج عنه كما يدعون، وإنما يوجهه ويرشده ويغيّره أيضاً؛ وهذا التوجيه والإرشاد والتغيير لا بد أن يتم بمنهج يأخذ في الاعتبار طبيعة المجتمعات وواقعها؛ وإلا كان التنزيل على الفراغ لا الواقع. ومعلوم أن منهج الإسلام منهج واقعي لا يقوم على الخيال في نظرته للحياة؛ إذ هو يواجه هذه الحياة كما هي في واقعها؛ ليقدّم لها الحلول التي تكافئ واقعيتها.

و لم يقتصر أصحاب هذه القراءات على "أسباب النزول" في سعيهم لتجميد أحكام القرآن وتشريعاته وإزاحتها، وإنما استخدموا "المكي والمدني" و"النسخ" أيضاً. ليس ذلك فحسب، بل مازجوا في معالجتهم بين "المكي والمدني" و"النسخ" حتى يتأتى لهم إلغاؤها جملة وتفصيلاً؛ وذلك ضوابط منهجية مستقرة، ولذلك تراهم أحياناً يزوِّرون هذه الأدوات التي يستخدمونها إذا كانت نتيجتها بخلاف ما يريدون. فمعلوم

---

[1] حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة** (بيروت: دار التنوير، ط1، د. ت) ج1، ص256؛ أبو زيد، ونصر حامد، **نقد الخطاب الديني**، (**القاهرة**: سينا للنشر، ط2، 1994م)، ص201.

أن "المنسوخ" لا بد له من "ناسخ"، ولكنهم أحياناً ينسخون بلا ناسخ، وأحياناً ينسخون "الناسخ" نفسه – كما سيأتي – مدعين أنه قد نسخه التطور ومحت أحكامه الحداثة. أما بالنسبة لـ"أسباب النزول"، فهي من أهم أدواتهم في تعطيل أحكام النص كما سنبين، إلا أنها إذا كانت نتيجتها بخلاف ما يريدون، فإنهم يقولون بأسطوريتها أحياناً وبتأويل النص عن طريق المجاز بعيداً عنها أحياناً أخرى.

وهذه القراءات وإن اختلفت طرقها وتباينت مناهجها، إلا أنها تسعى بصورة عامة إلى تحقيق القطيعة مع التفاسير القرآنية المعتمدة عند الأمة، مخالفين ما توصلت إليه من معانٍ، وهذا ما يسلبها الشرعية عند جمهور الناس. ولهذا ترى أصحابها يسيئون استخدام الأدوات التفسيرية التراثية ذاتها حيناً، فيخرّجون بها المعاني على غير وجهها، وأحياناً يهاجمون هذه الأدوات نفسها واصفين إياها بالتحجر وعدم الجدوى فيميلون عنها إلى مناهج علوم الإنسان والمجتمع والنظريات النقدية والفلسفية الحديثة التي ظهرت في كنف الفكر الفلسفي والاجتماعي في الغرب، وغرضهم في ذلك رفع الأحكام والتشريعات وخلخلة الثوابت بأي وسيلة ممكنة.

المقارنة العجيبة بين القرآن والكتاب المقدس عند أصحاب القراءات المعاصرة

لعل أكبر خطإ عند أصحاب القراءات المعاصرة هو افتراض أن القرآن كالكتاب المقدس تماماً، وأنه مرّ بنفس الظروف نفسها التي مرّ بها أو هو في حاجة إلى مشاريع تنويرية ا لتأويله من قبيل ما ظهر في الغرب. ولهذا يبدو واضحاً أن هذا الاتجاه يتجاهل منذ البداية الفروق الجوهرية في خصائص الوحي القرآني من جهة، كما يتجاهل الفروق الحضارية والتاريخية والثقافية بين المسلمين وغيرهم من جهة أخرى. ومعلوم أن الحداثة الغربية قد قامت على جملة مسلّمات أنتجها الواقع الغربي من جهة، ثم إنها قد بنت مفاهيمها الأساسية استناداً على ذلك الواقع وعلى مراعاة طبيعة الكتاب المقدس من جهة أخرى؛ إذ توصلت الدراسات النقدية للتوراة والإنجيل إلى نتائج نفت قداسة الكتاب المقدس، وأصبحت الفكرة

السائدة هي أن هذا الكتاب ليس إلا روايات اختلطت فيها الحقائق بالأساطير المعبّرة عن حياة الشعب الإسرائيلي وثقافته وتطوره ومعاناته[1]، ولهذا فإن فعل الحداثة في العالم الإسلامي ما هو إلا تقليد محض للحداثة الغربية وإسقاط ما يرتبط بالواقع الغربي المخصوص على واقع مختلف عنه احتلافاً كبيراً. ولذلك أقحمت على القرآن التأويلات الكلية وقراءات العقلنة والأنسنة والتاريخانية ونحوها من أجل إثبات كونه إنتاجاً بشرياً عبثت به الأيدي طوال التاريخ كالكتاب المقدس الذي دخلته شوائب البشر وجرى تحريفه. وعندما لا تستقيم لهم الحجة في هذا، فإن أصحاب هذا الاتجاه يلوذون بـــ"أسباب النزول" و"المكي والمدني " التي تربط النص القرآني بظرف تاريخي معيّن وأمكنة مخصوصة، ليتأدوا من ذلك إلى تأكيد نسبية آياته وعدم ثباتها ودمومتها وصلاحيتها لكل الأزمنة والأمكنة. وهذا من شأنه – عندهم – أن يجعل القرآن كالكتاب المقدس تماماً في ارتباطه بواقع تاريخي مضى وفي خضوعه لمناهج التحليل التاريخية والنظريات الحديثة التي تم استخدامها في تحليل الكتاب المقدس ونقده، أما علوم القرآن التراثية فهي عندهم مجرد وسائط معرفية متحجرة تحول دون التواصل العقلي مع النص القرآني، ولهذا يجب اطراحها جملة والأخذ بالمناهج المعتمدة في علوم الإنسان والمجتمع واستخدام النظريات النقدية والفلسفية الحديثة. فالقرآن يجب – عندهم – أن يخضع لما خضع له الكتاب المقدس[2].

ولكن لما كان القرآن محفوظاً لم يتبدل و لم تتغير آياته، فقد تعنّت هولاء الحـــداثيون وأبعدوا النجعة حيث ذهبوا إلى أن هذه نظرة دوغمائية؛ إذ إن معالم الإسلام الأساســـية وملامحه المحددة وسماته الذاتية وصفاته الخاصة قد تغيرت في اعتقادهم بحسب الأحـــوال

---

[1] إسبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة حسن حنفي ومراجعة فؤاد زكريا (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 2005م)، ص257-336.

[2] انظر محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ترجمة هاشم صالح (بيروت دار الساقي، ط2، 2002م)، ص22، و83، و105، ومحمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ط2، 2001م)، ص70؛ ومحمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ط2، 1986)، ص266.

والظروف والمؤثرات الفكرية والثقافية، فلم يعد يُوجد إسلام موحّد في نظرهم، والإسلام الموجود الآن هو تنظير دوغمائي جاء نتيجة لسلسلة من الأعمال المنجزة تاريخياً وأسهمت الظروف في تثبيتها، و لم تثبت لأن الله قد تكفّل بحفظها، ثم إن الرؤى المختلفة للإسلام عبر التاريخ – عندهم– قد تمزّقت كل ممزق، و لم تعد تمثل رؤية واحدة، محاولين بذلك إثبات ظروف الكتاب المقدس نفسها للقرآن. وبهذه الدعوى يغدو الإسلام قابلاً للانفتاح دون ضوابط فتذوب الحدود والمفاهيم، وتجتث المنظومة الإسلامية، وتخترق المحرمات، وتنتهك الممنوعات، وتخلخل المعتقدات، وما ذاك إلا لأن النص في نظرهم لم تعد لديه حرمة أو قداسة؛ وإنما هو مجرد نتاج إنساني مرتبط بواقع مخصوص.

ولما كان الأمر على الوجه الذي سبق فقد اعتبر أركون وأبو زيد النص القرآني "نصًّا مفتوحاً"، قابلاً لكل التفسيرات والتأويلات، بحيث يمكن أن يقول فيه كل من شاء ما شاء. ولذلك أكد أركون وأبو زيد ضرورة عدم قصر هذا المجال على أقلية معينة من الناس؛ أي المختصين في العلوم الشرعية. وبهذا يغدو النص قابلاً للتأويل المستمر والتحول الدائم، ويتعدد بتعدد القراء الذين تختلف طبائعهم وثقافاتهم وأحوالهم النفسية وأوضاعهم الاجتماعية. وبذلك يحمّل من المعاني والمضامين ما لم يرده قائله، ولا مشكلة في ذلك عندهم؛ إذ القراءة عندهم خلق جديد للنص واكتشاف أبعاد فيه لم تكن مقصودة عند قائله، وما ذاك منهم إلا تقليد سمج للفكرة الغربية التي دعا إليها لوثر حين حطّم النظام القائم وقال بتعدد المعاني في الكتاب المقدس، مخالفاً لرجال الكنيسة قبله.

وبهذا يتحول معنى النص لصالح المعنى الذي عند المتلقي؛ فيترسخ مبدأ الحرية في التأويل، ويحطم المرجع الواحد الذي تُحاكم على أساسه التأويلات، وتقام مكانه مرجعيات متعددة بتعدد الذوات المؤولة، وهو ما يسميه تودورف (Todorov) بالعدمية، وهذه العدمية تجيء بشكل مباشر من انهيار العقائد المشتركة لكل المجتمع، وبذلك يصبح النصُّ مفتوحاً وقابلاً لكل التأويلات المتقاربة بل والمتناقضة أيضاً[1].

[1] تاج الدين، مصطفى، "النص القرآني ومشكل التأويل" مجلة **إسلامية المعرفة**، العدد 14، سنة 1998م)، ص19-22.

تاريخية النص القرآني وأسطوريته عند أصحاب القراءات المعاصرة

جعل أصحاب الحداثة "أسباب النزول" مدخلاً للتاريخانية[1] التي حاولوا من خلالها -كما يدعون - الكشف عن السياق الاجتماعي والثقافي الذي تولّد منه هذا الدين، ومن ثم إعادة تفسيره حسب مقتضيات العصر. وبناءً على ذلك ذهبوا إلى أن القرآن مرهون بتاريخه؛ إذ هو عندهم مجرد إنتاج نسبي مقيّد بزمانه وغير صالح لكل زمان،[2] وزعموا أن هذه التاريخانية تمثل الثورة الكوبرنكية في الدراسات القرآنية.

ولأجل هذا قرر محمد أركون أن كل شيء —بما فيه القرآن - مشروط بتاريخيته أو بلحظته التاريخية التي ظهر فيها[3]، وذهب خليل عبد الكريم بصورة صريحة إلى أن واقع النبي ﷺ ومجتمعه هو الذي أثّر في القرآن وليس العكس. بل يزعم خليل أن هناك آيات من القرآن جاءت لتلبية رغبة النبي ﷺ وبعض الصحابة؛ مستخدماً في ذلك "أسباب النزول" و"النسخ" وغيرها لإثبات دعاواه المتهافتة[4]

وحيث نادى أصحاب القراءات المعاصرة بـ"عقلنة النص القرآني" ورفض التقاليد السائدة وعلى رأسها ما أطلقوا وصف "الثقافة الغيبية" المرتبطة بـ"أسباب النزول"، فإن الظواهر الغيبية - عندهم - ما هي إلا أمور تاريخية متناسبة مع ثقافة

---

[1] يعتبر النقد التاريخي للكتب المقدسة أحد المناهج التي صاغتها الفلسفة الحديثة، وقد بدأ هذا الاتجاه في القرن السابع عشر عند سبينوزا وريتشارد سيمون وجان أوستريك، وفي القرن الثامن عشر عند فولتير ولسنج وهردر، وفي القرن التاسع عشر تحول هذا النقد من نقد فلسفي إلي نقد علمي يستخدم فقه اللغة وعلم الأساطير المقارن، أما حركة النقد في القرن العشرين فقد بدأت خطوطها العريضة عند هاراك عندما نشر كتابه الشهير "جوهر المسيحية" سنة 1902م (انظر تقديم حسن حنفي لكتاب "رسالة في اللاهوت والسياسة" لإسبينوزا (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 2005م)، ص18-20).

[2] يذهب محمد أركون إلى أن مقولة " الإسلام صالح لكل زمان و مكان " صرامة عقائدية جامدة للتصورات القديمة الموروثة عن الإسلام، ويجب أن لا تجعل الإسلام مستعصيًا على التاريخ أو أنه فوق الزمن و الواقع التاريخي (محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة** ترجمة، تحقيق هاشم صالح (بيروت: دار الساقي للطباعة والنشر)، ص13).

[3] محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الاسلامي**، ص193.

[4] انظر عبد الكريم، خليل، **النص المؤسس ومجتمعه** (القاهرة: دار مصر المحروسة، ط1، 2002م)، ص39-201.

العصر الذي وردت فيه، وهي شواهد متعلّقة بالماضي وتعبر عن ذهنية ترتبط بمرحلة محددة من مراحل تطور الوعي الإنساني. فالنص القرآني في نظرهم شأنه شأن أي نص آخر يرتبط بالظروف والسياقات الزمانية المختلفة؛ ولهذا يجب إعادة تفسير هذه الأمور ومراعاة الجانب التاريخي لها؛ إذ لم تعد لها الدلالات ذاتها التي كانت لها في ذلك العصر، وإنما يجب أن يعاد تفسيرها في ضوء التصورات الحديثة.

ولهذا يرى حسن حنفي أن الإنسان لكي يكون مسلماً فليس من الضرورة أن يؤمن بـ"الغيب" من ملائكة وجنّ؛ إذ إن "الإيمان" سلوك؛ وهو ما وقر في القلب وصدّقه العمل[1]. ويرى محمد أركون أن القرآن "خطاب أسطوري البنية"، وعندما أثار مثل هذا الوصف القرّاء اعتذر بأن هنالك مشكلة فهم لا تتعلق به ولا بكتاباته ولا بمترجم كتبه هاشم صالح، وإنما تتعلق بأحكام فقه اللغة التقليدي والتاريخ الروائي واستخدام القرآن لمعنى "الأسطورة"، كما أن مفاهيم "خطاب" و"بنية" و"أسطورة" — حسب رأيه – لم يُفكَّر فيها كما ينبغي في الفكر العربي المعاصر، ولذلك دعا القراء إلى إحسان الظن به وبمترجمه.[2]

وإذا كان الكتاب المقدّس قد حُرّف وبُدّل حتى اشتمل على الأساطير والخرافات وفقد الصحة وتعارض مع العلم ومتطلبات العصر والواقع[3]، ولم يعد هو كلمة الله بل غدا إنتاجاً إنسانياً متأثراً بالبشر الذين حرفوه وما يحيط بهم من عوامل ثقافية وفكرية واجتماعية ونحوها، فإن القرآن بخلاف ذلك؛ إذ إنه ثابت لم يتغير وموافق للعلم والعقل بحيث لا تناقض معطياته أحكام العقل إطلاقاً؛ بل إن التعارض والتناقض بين العقل والقرآن أمر لا يمكن تصوّره عند المسلمين، فضلاً عن شهادة القرآن نفسه بذلك بعد الاختبار والامتحان.

ولكن بسّام الجمل ذهب في كتابه "أسباب النزول" – في فصل أسماه "المتخيّل في

---

[1] حنفي، حسن، **في فكرنا المعاصر** (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ط2، 1963م)، ص93.

[2] محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص9-10.

[3] يبالغ أركون فيدعي أن "الصراعات الهائجة التي حصلت بين المسيحية الأوروبية و بين العلم الحديث، سوف تحصل مع الإسلام، و ربما كنا قد أصبحنا على أبوابها الآن"، انظر **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص86.

أخبار أسباب النزول" – إلى أن هذه الأسباب قد ارتبطت بالأسطورة وكائنات الفضاء المتخيّل أو الكائنات اللامرئية؛ نحو الملائكة التي تحمل العرش وتقاتل مع المسلمين. ويرتب الجمل على ذلك أن المتخيّل الإسلامي أخذ يضيف إلى ذلك اموراً أسطورية أخرى. وقد استدلّ على ذلك برواية الواحدي في أن قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ ...﴾ (النساء: 97)؛ نزل في ناس من أهل مكة تكلموا بالإسلام ولم يهاجروا، وأظهروا الإيمان وأسرّوا النفاق، فلما كان يوم بدر خرجوا مع المشركين إلى حرب المسلمين فقُتلوا فضربت الملائكة وجوههم وأدبارهم[1]. يقول الجمل: "فرغم أن الآيات لم تنص على فعل صادر من الملائكة، فإن سبب النزول جعلها تضرب وجوه "المنافقين" وأدبارهم، ولاشك أن هذه التفاصيل والجزئيات من إنتاج المتخيّل الإسلامي الذي يلتقط الإشارات القرآنية ويركّب عليها من القصص أحسنها، ونعتقد أن ضرب الملائكة للمنافقين ينمّ عن رغبة الوجدان الإسلامي في الانتقام منهم حتى وإن كان ذلك على صعيد فن القول لا الواقع التاريخي"[2].

ولكن الجمل قد أغفل الآيات الأخرى من القرآن التي تتناول هذا الأمر الذي وقع ببدر فعلاً؛ فكوّن – بنظره الجزئي – هذه الفكرة الخاطئة. فقد ذكر أن الله تعالى في سورة الأنفال هذا الأمر، ولم يكن هو من إنتاج "المتخيّل الإسلامي" بحال كما زعم الجمل؛ يقول جل جلاله: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ يَتَوَفَّى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَٰرَهُمْ وَذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ﴾ (الأنفال: 50). ثم إن الآية تناولت: ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ لا المنافقين، ولعل الجمل أغفل تلك الآية عمداً ومال إلى كلام الواحدي حتى يخفّف من وقع فكرته القائلة: إن قتال الملائكة ببدر – سواء ذكره القرآن أو الواحدي – هو من الأمور الأسطورية المتخيّلة ولا صلة لها بالواقع.

---

[1] الجمل، بسام، **أسباب النزول** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2005م)، ص118.

[2] الجمل، **أسباب النزول**، ص390.

تأويل النص عند أصحاب القراءات المعاصرة

ليس الجمل وحده الذي يرى أسطورية "أسباب النزول" وإنما يسير في ركـــاب أستاذه عبد المجيد الشرفي الذي يذب إلى أن "أسباب النزول" قد ارتبطت بالأسطورة والكائنات المتخيّلة اللامرئية كالملائكة والجنّ[1]؛ يقول: "كانت أسباب النزول عنـــد التمحيص الدقيق تعكس متخيّلاً إسلامياً لا يرى حرجاً من إلغاء قانون السببية سواء كان متعلّقاً بالعجيب والغريب كالكائنات اللامرئية من جنّ وملائكة أو بالعناصـــر الطبيعية" [2]. وقد عدّ الجمل من الأمور المتخيّلة حادثة "انشقاق القمـــر"[3]، ورفـــض رواية ابن مسعود وأنس بن مالك في أسباب نزول الآية، وذكر أن المفسرين وعلماء القرآن قد سلّموا بحقيقة انشقاق القمر نصفين ورأوا فيه فعلاً غريباً من أفعال الخالق؛ ولذلك فسّروا به الآية تفسيراً مباشراً. وقد مال الجمل إلى التفسير المجـــازي[4]الـــذي يقوّض سبب النزول من أساسه؛ حسب تعبيره، وهذا التفسير المجازي هو أن معـــنى

---

[1] لهذا الاتجاه حساسية واضحة تجاه المسائل الغيبية من ملائكة وجنّ وشياطين. وفي هذا الصدد يذهب حسن حنفي إلى أن مدرسة ابن تيمية وابن القيم رغم أنها قامت بنقد منطق أرسطو "المنطق الشكلي" ووضعت أسس منطق استقرائي جديد إلا أن ابن تيمية وابن القيم كانا يؤمنان بوجود الجن والشياطين والعفاريت، وهذا أحد وجوه الضعف في هذه المدرسة عنده، حنفي، حسن، **في فكرنا المعاصر** (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ط2، 1983م)، ص92.

[2] تقديم عبد المجيد الشرفي لكتاب الجمل، "أسباب النزول"، ص9.

[3] تأثر هولاء في مثل هذا الموضع بإسبينوزا الذي ذهب – في مضمار حديثه عن معجزات الأنبياء – إلى أنه لا يمكن أن يقع شيء من المعجزات مخالف للطبيعة لأن قوانين الطبيعة أزلية لا تتغير وهي أوامر الله؛ فلو وقع ما يخرق هذه القوانين كان ذلك مناقضاً لأوامره وإرادته، ولهذا لا يمكن أن يُفهم ما يسمى بالمعجزات إلا في صلتها بآراء الناس الذين رووها وكانوا يجهلون مبادئ الأشياء الطبيعية جهلاً تاماً (اسبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ص213-217.

[4] يستخدم هولاء الحداثيون في دراسة كتاب الله منهج التأويلات اللانهائية والتفسيرات المفتوحة "الهرمنيوطيقا" التي تستخدم في النصوص الأدبية والشعرية التي قيلت في ظروف معينة، وهو منهج يغفل عمداً منذ البداية مقاصد القائل ومعانيه التي يهدف إليها ويتيح للمتلقي فهم المعنى كيف شاء وإن كان هذا الفهم مناقضاً لقول صاحب النص. ولهذا يزعم أركون أن "القرآن نص مفتوح على جميع المعاني، ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يُغلقه، أو يستنفذه بشكل نهائي أو أرثوذكسي". أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص145.

"انشق القمر" أي: وضح الأمر وظهر[1]، وذكر أن الذي حمل الصحابة والمفسرين وعلماء القرآن على تأكيد الانشقاق الحقيقي هو سدّ الفراغ الكبير في القرآن الذي لم يتحدث البتة عن أي معجزة لمحمد ﷺ خلافاً لما كان لسابقيه من الأنبياء من معجزات[2]. وقد تأثر الجمل في ذلك بحسن حنفي[3] الذي عدّ انشقاق القمر أحد وسائل التخييل وطرق الإقناع في الخيال الشعبي لدى القبائل الصحراوية التي تجهل قوانين العلم[4]، ولا يترك الجمل معجزة حسية وقعت للنبي ﷺ في "أسباب النزول" إلا ويعدّها من المتخيّل الذي يحاول سدّ ذلك الفراغ الذي زعم[5].

ولا يقتصر ادعاء التخييل على الجمل أو الشرفي أو حسن حنفي. فأركون يذهب إلى أن القرآن كله – وكذلك الأناجيل – ما هو إلا مجازات عالية، وأن هذه المجازات لا يمكن أن تكون قانوناً واضحاً، ولكن الوهم الكبير عند الملايين من الناس أنه بالإمكان تحويل هذه التعابير المجازية إلى قانون فعّال ومبادئ محدودة تطبق على

---

[1] الجمل، **أسباب النزول**، ص395-397.

[2] المصدر نفسه.

[3] تأثر حسن حنفي في ذلك بفكر إسبينوزا –وهو الذي ترجم كتبه في اللاهوت، وقد عقد حنفي مبحثاً في كتابه من العقيدة إلى الثورة باسم "استحالة المعجزة" ذهب فيه إلى أن البناء العقلي الذي تقوم عليه المعجزة بناء واهٍ، ولا يكفي –عنده– أن يقال إن الله قادر يفعل في الطبيعة ما يشاء؛ إذ بدلاً من خلق المعجزة يمكن خلق التصديق والإيمان في نفوس المنكرين، والمعجزات – عنده –قدح في العقل وإنكار لقوانين الطبيعة ورجوع بالتطور البشري للوراء؛ إذ أن قوانين الطبيعة –عنده– ثابتة لا تخرق بفعل أحد (حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، ج4، ص75- 88).

[4] حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، ج6، ص149-150، ويذهب حسن حنفي إلى أنه قد يتضخم البناء النفسي فيتحول من قدرة فعلية إلى وهم ومن صورة إلى من حقيقة ومن إيجاب إلى سلب، وهنا ينشأ الوهم وخداع الحواس وينتهي العقل وتختفي الطبيعة فينشق القمر ويسبح الحصا بين يدي الرسول ويحن الجذع إليه ويشبع الآلاف من لقمتين. ويذهب حنفي أيضاً إلى إنه إذا كانت النبوة أصل والمعجزة فرع فإن الفرع لا يمكنه أن يثبت الأصل (**من العقيدة إلى الثورة**، ج4، ص85- 87).

[5] انظر الجمل، **أسباب النزول**، ص382 -407.

كل الحالات وفي كل الظروف[1]. ويذهب أركون أيضاً إلى أن المعطيات الخارقة للطبيعة والحكايات الأسطورية القرآنية – كما يسميها – إنما هي تعابير أدبية عن مطامح ورؤى وعواطف حقيقية، ويمكن فقط للتحليل التاريخي "السوسيولوجي" و"البسيكولوجي" اللغوي أن يعيها ويكشف عنها[2]. وليس ذلك فحسب، بل يعيب أركون على المستشرقين أنهم قدّموا قصص القرآن والحديث النبوي والسيرة على أنها تشكيلات استدلالية عقلانية؛ في حين أنها – عنده- مدينة جداً لفعالية المخيال الذي يبلور الأساطير؛ ولهذا بقي علماء الإسلاميات الغربيون – كما يقول – هامشيين بالنسبة لتقدم البحث العلمي الذي يطبقه الغربيون على مجتمعاتهم بالذات[3]

وهذه مزاعم لا يؤيدها دليل علمي صحيح ولا شاهد تاريخي صريح، فأن القرآن والنبي ﷺ والصحابة الشاهدين الحاضرين وأهل ذلك الزمان جميعاً في كل الآفاق بل وأهل العلم الحديث كل أولئك يؤكدون وقوع معجزة "انشقاق القمر" بصورة حقيقية واقعية لا خيالية؛ فالآية التي تلي تلك الآية التي تتناول الانشقاق مباشرة تؤكد أن الكافرين قد رأوا هذه الحادثة رأي العين و لم ينفوها؛ بل زعموا أنها ضرب من ضروب السحر؛ لئلا يعترفوا لمحمد ﷺ بالنبوة وبما أتى به من معجزات؛ قال تعالى: ﴿ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ﴾ ثم قال: ﴿وَإِن يَرَوْاْ ءَايَةً يُعْرِضُواْ وَيَقُولُواْ سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ﴾ (القمر: 2). أما رؤية النبي ﷺ وأصحابه فعن عبد الله بن مسعود ﷺ أنه قال في هذه الآية: "بينما نحن مع رسول الله ﷺ بمنى إذا انفلق القمر فلقتين؛ فكانت فلقة وراء الجبل وفلقة دونه؛ فقال لنا رسول الله ﷺ:

---

[1] أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص299.

[2] ذكر أركون أن التراث المنقول يعتز و يفتخر بوجود أدبيات تُدعى بأسباب النزول، و لكن هذه القصص و الروايات – حسب تعبيره – لم تُوضع حتى الآن على محك النقد التاريخي و الأدبي، الذي لا بدّ عنه (أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص242).

[3] أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص 14.

أشهدوا"[1]. ويقول ابن كثير: "قد اتفق العلماء مع بقية الأئمة على أن انشقاق القمر كان في عهد رسول الله ﷺ، وقد وردت الأحاديث بذلك من طرق تفيد القطع عند الأمة"[2]. وبعد هذا الانشقاق – الذي هو معجزة ظاهرة للنبي ﷺ لم يختص بها أهل مكة بل جميع أهل الآفاق – قال الكفار: لئن كان سحرنا فإنه لا يستطيع أن يسحر الناس كلهم؛ فاسألوا من يأتيكم من بلد آخر هل رأوا هذا؛ فسألوهم فأخبروهم أنهم رأوا مثل ذلك[3]."

النسخ عند أصحاب القراءات المعاصرة

إن "النسخ" في كثير من تعريفاته يدور حول الإزالة التامة أو الإلغاء والإبطال والرفع والمحو والانتهاء، ونحو ذلك. وإن أنكر بعض العلماء كابن القيم النسخ بمعنى الإزالة والإبطال التام لنصوص القرآن[4]، فقد ذهب بعض المحققين إلى أن هذا "النسخ" لم يقع إلا في مواضع قليلة لا تتعدى التسعة مواضع، بل هناك من علماء العلوم الشرعية من ذهب إلى أن "النسخ" لم يقع في القرآن أصلاً؛ وذلك نحو أبي مسلم الأصفهاني والإمام الرازي من الأقدمين، ومن المعاصرين الشيخ عبد المتعال الجبري والشيخ محمد الغزالي والأستاذ عبد الوهاب سر الختم والأستاذ زياد الدغامين وغيرهم.

ولما كان "النسخ" أداة لإلغاء الأحكام، فإن أصحاب القراءات المعاصرة رأوا فيه

---

[1] النيسابوري، مسلم بن الحجاج القشيري، **صحيح مسلم** (بيروت: دار الجيل، د.ت)، "كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب انشقاق القمر"، حديث رقم 2800، ج4، ص2159؛ ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد**، مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن مسعود ﷺ، حديث رقم: 4270، ج1، ص 447؛ الترمذي، محمد بن عيسى، **سنن الترمذي**، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت) كتاب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ، باب سورة القمر حديث رقم: 2182، ج4، ص477.

[2] ابن كثير، إسماعيل بن عمر، **البداية و النهاية**، تحقيق علي شيري (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، سنة 1988/1408)، ج6، ص82.

[3] الحلبي، علي بن برهان الدين، **السيرة الحلبية** (بيروت: دار المعرفة، د. ت)، ج1، ص494.

[4] يقول ابن القيم: "إن الله لم يأمر بشيء ثم يبطله بالكلية؛ بل لا بد أن يثبته بوجه ما، ولكن قلّ من يتفطن لذلك"، انظر ابن القيم، محمد شمس الدين الدمشقي، **مفتاح دار السعادة** (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت)، ج2، ص24.

أداة فعالة في تحقيق مآربهم، وقد ذهب شحرور إلى أن الشرائع السابقة ليس فيها "ناسخ ومنسوخ"؛ لأنها شرائع حدية عينية مؤقتة، أما الرسالة الخاتمة ففيها "الناسخ والمنسوخ"، لنتعلم تطوير التشريع، فالنسخ عنده ليس إلا تيسيراً لا العكس[1]، و"التيسير" و"التمييع" مفهومان متداخلان لديه.

وقد أخذ محمود محمد طه "النسخ" باعتباره "أداة إلغائية"، ونادى بتطوير الشريعة الإسلامية به، وذلك برفع هذه الشريعة إلى النصوص الأصلية "المكية" التي لم يقم عليها التشريع في زمن النبي ﷺ وأرجئت إلى أن يحين وقتها.

بناءً على ذلك ذهب طه إلى أن "الزكاة" فرع و"الاشتراكية" أصل؛ أي أن "الزكاة" في القرآن منسوخة بهذه "الاشتراكية" التي يحاول محمود استخراجها من الكتاب والسنة؛ زاعماً أن هذه "الاشتراكية" قد نُسخت – من قبل – بـ"الزكاة" على عهد النبي ﷺ؛ فقوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ﴾ (البقرة: 219) الذي يدل على هذه الاشتراكية – عنده – قد نُسخ في الماضي بقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ (التوبة: 103)، والصدقة المذكورة في الآية هي الزكاة. أما الآية الأولى فهي – في رأيه – تدعو للاشتراكية، وقد استدل طه بقول النبي ﷺ في الصدقة "الزكاة"، كما روى مسلم والنسائي والبيهقي وأبو داود وابن حبان وابن خزيمة:«هِيَ أَوْسَاخُ النَّاسِ»[2]، وفي موطأ مالك: «إِنَّمَا الصَّدَقَةُ أَوْسَاخُ

---

[1] محمد شحرور، **الكتاب والقرآن "قراءة معاصرة"** (دمشق: دار الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، د. ت)، ص475.

[2] النيسابوري، **صحيح مسلم**، كتاب الزكاة، باب ترك استعمال آل النبي ﷺ على الصدقة، حديث رقم 2530، ج3، ص118؛ والنسائي، أحمد بن شعيب، **سنن النسائي**، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، سنة 1991/1411م)، "كتاب الزكاة، باب استعمال آل النبي ﷺ على الصدقة"، حديث رقم 2391، ج2، ص58،؛ البيهقي، **السنن الكبرى**، "باب الدليل على أن كل من حرم الصدقة من آله إذا كان من صلبية بني هاشم وإن لم يكن من أولاد من سماهم زيد بن أرقم ﷺ"، حديث رقم 2681، ج2، ص149؛ السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث، **سنن أبي داود** (بيروت: دار الكتاب العربيد. ت)، "كتاب الحدود، باب من سرق من حرز، كتاب الخراج، باب فى بيان مواضع قسم الخمس وسهم ذى القربى"، حديث رقم 2987، ج3، ص108؛ ابن حبان، **صحيح ابن حبان**، تحقيق شعيب الأرناؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1993/1414م)، "كتاب السير، باب في

النَّاسِ يَغْسِلُونَهَا عَنْهُمْ»[1]؛ ولهذا ذهب محمود محمد طه إلى أنه لا يمكن أن يشرب الإنسان الماء الذي يُغتسل به؛ بل يجب عليه أن يعفّ عنه؛ فيكون له الحق في المال بالاشتراكية، والآية الأولى – عنده – هي الأصل والثانية هي الفرع، ولا يمكن أن ينسخ الفرع الأصل ثم لا يكون لهذا الأصل عودة[2].

والحق أن قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ﴾ (البقرة: 219) قد جاء في صدقة التطوع لا في الزكاة؛ لأن في المال حقاً سوى الزكاة، ومعنى الآية أنهم سألوا النبي ﷺ عن هذا الحق الذي هو غير الزكاة فأجابهم الله بأن ينفقوا ما فضل عن حوائجهم دون أن يؤذوا فيه أنفسهم فيكونوا عالة على غيرهم، و"العفو" هو ما ينفقه المرء دون أن يجهد نفسه وماله[3]. وقد ذهب القرطبي إلى أن هذا المعنى هو أولى ما قيل في تأويل هذه الآية[4]؛ ولهذا لا يمكن أن تكون "الزكاة" ناسخة لهذه الآية؛ لأن "الزكاة" شيء و"التطوع" شيء آخر، هذا وقد ذهب بعض العلماء إلى أن المراد بهذه الآية الزكاة نفسها.[5]

نسخ "المدني بالمكي" عند أصحاب القراءات المعاصرة

زعم طه حسين – قبل ناشئة القراءات المعاصرة – أن القرآن قد تأثر بالواقع المكي والمدني. فالقسم المكي – عنده – يحمل مميزات الأوساط المكية الساذجة، أما القسم المدني

الخلافة والإمارة"، حديث رقم 4526، ج10، ص384؛ ابن خزيمة، محمد بن إسحاق **صحيح ابن خزيمة**، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، (بيروت: المكتب الإسلامي 1390/ 1970م)، "كتاب الزكاة باب الزجر عن استعمال موالي النبي ﷺ على الصدقة إذا طلبوا العمالة إذ هم ممن لا تحل لهم الصدقة المفروضة"، حديث رقم 2342، ج4، ص55.

[1] مالك بن أنس، **الموطأ**، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي (الإمارات العربية المتحدة: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، ط1، سنة 1425/2004م)، "كتاب الجامع باب ما يكره من الصدقة"، حديث رقم 3667، ج5، ص1457.

[2] طه، محمود محمد، **الإسلام برسالته الأولى لا يصلح لإنسانية القرن العشرين** (الخرطوم: ط1، دون ناشر، 1969م)، ص19، 24؛ **الرسالة الثانية من الإسلام** (الخرطوم: ط1، دون ناشر، يناير 1967م)، ص24–25.

[3] ابن عطية، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ج1، ص281.

[4] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج3، ص61.

[5] ابن عادل، **اللباب في علوم الكتاب**، ج4، ص42.

أو اليثربي فإنه تلوح عليه أمارة الثقافة والاستنارة، وقد ردّ عليه محمد أحمد عرفة وكيل كلية الشريعة الإسلامية رداً قوياً مبيناً تهافت حججه[1]. وقد اعتبرت قضية "المكي والمدني" من القضايا الأساسية عند أصحاب القراءات المعاصرة لإثبات تاريخية النص، بل إنهم لم يقفوا عند ذلك، وإنما استخدموا "النسخ" في التعامل مع مسألة "المكي والمدني" حتى يتأتى لهم إزاحة أكبر قدر من الأحكام والتشريعات وإبطالها.

ومن البداهة أن "المنسوخ" لا يمكن إطلاقاً أن يأتي بعد "الناسخ"؛ فإذا زعم زاعم أن آية مدنية قد نُسخت بآية مكية كان دليل "النسخ" مردوداً لا محالة. إلا أن بعض أصحاب القراءات المعاصرة قد قلبوا هذا المنهج البديهي عمداً، فقد نادى محمود محمد طه بتطوير الشريعة الإسلامية بـ"النسخ"، وذلك برفع هذه الشريعة من النصوص الفرعية إلى النصوص الأصلية، فالنصوص الفرعية عنده هي الآيات المدنية التي كانت – حسب ادعائه – ناسخة للآيات المكية في عصر النبي ﷺ، وهو "نسخ الفاضل بالمفضول" كما يسميه، أما النصوص الأصلية فهي الآيات المكية التي كانت إبان عهد التنزيل أكبر من قامة المجتمع، فلم يقم عليها التشريع واعتبرت "منسوخة" في حقه وأرجئت إلى أن يجيء وقتها، وقد جاء وقتها في العصر الحديث – في زعمه – بظهور هذا المجتمع البشري المعقد الذكي ذي الطاقات العلمية والفنية والثقافية والاجتماعية التي لا يمكن أن تقارن بطاقات مجتمع القرن السابع بحال من الأحوال[2]؛ أي أن "بيئة" العرب العلمية والحضارية لم تكن تسمح لهم بهذا التطبيق حسب تعبير شحرور.[3]

وقد حاول محمود محمد طه التفريق بين "الرسالة" و"النبوة"؛ فالنبوة يتعلق بها قرآن الأصول "المكي"، والرسالة يتعلق بها قرآن الفروع "المدني". وذهب كذلك إلى أن كمال الشريعة الإسلامية في التطوّر، وبناء على ذلك قرر أن قرآن الأصول "المكي" قد نسخه من

---

[1] انظر عرفة، محمد أحمد، **نقض مطاعن في القرآن الكريم** (القاهرة: مكتبة الزهراء، ط2، سنة 1986م)، ص2-3.

[2] طه، محمود محمد، **تطوير شريعة الأحوال الشخصية** (الخرطوم: ط3، 1979/1399م)، ص8.

[3] شحرور، **الكتاب والقرآن**، ص130.

قبل قرآن الفروع "المدني" لخصوصية الزمن، وقد آن للأصل أن يعود لينسخ الفرع لتغير الزمان؛ إذ لا يمكن لعاقل – حسب تعبيره- أن يزعم أن أرفع ما في الدين (القرآن المكي) قد نسخه ما هو دونه (القرآن المدني). ولذلك فهو يرى أن آيات الفرع قد استنفدت أغراضها، و لم تعد كافية ولا مناسبة للوقت الجديد. ومن ثم فإن الإسلام برسالته الأولى لا يصلح لهذا العصر، وإنما يحتاج إلى رسالة ثانية تنسخ "المدني" وتقيم "المكي". ذلك أن "النبوة" – عند طه – فوق "الرسالة"، ورسول الرسالة الثانية – عنده – هو رجل آتاه الله الفهم عنه من القرآن وأذن له في الكلام، يعني نفسه، وقد سمى محمود محمد طه قرآن الأصول بـ"السنة " وهو الحد الأعلى، وقرآن الفروع بـ"الشريعة" وهو الحد الأدنى[1]. ومعلوم أن الأحكام والتشريعات موجودة في القرآن المدني الذي يريد نسخه.

ويشبه منهجَ محمود إلى حدّ كبير مذهبُ محمد شحرور الذي يرى أن "الكتاب" هو ما أوحي إلى محمد ﷺ، وليس هو "القرآن"، بل القرآن جزء منه، ثم يفرّق في هذا "الكتاب" بين "الرسالة" و"النبوة"؛ فالنبوة – عنده – تشتمل على آيات متشابهات وأخرى غير متشابهات ولا محكمات. وتنقسم "المتشابهات" إلى "القرآن" و"السبع المثاني" وهي أحسن الحديث. أما "القرآن" فيشمل الحديث الحق الذي يجسد القوانين العامة الناظمة للوجود وقوانين التاريخ وقوانين الطبيعة. أما الآيات غير المتشابهة وغير المحكمة، فهي تفصيل الكتاب أو الآيات الشارحة. وفيما يتعلق بـ"الرسالة" يرى شحرور أمها الآيات المحكمات أو "أم الكتاب"، وهي الحدود والعبادات والوصايا والأحكام الظرفية والمرحلية والتعليمات العامة والخاصة. وبذلك يخرج شحرور "الأحكام" و"التشريعات" من "القرآن" زاعماً أنها ليست منه، ويرى أن النبي ﷺ لم يكن قادراً على التأويل الكامل لـ"القرآن"، وإلا أصبح شريكاً لله في علمه المطلق.

---

[1] طه، **الإسلام برسالته الأولى لا يصلح لإنسانية القرن العشرين**، ص19، وقد ضحى محمود بنفسه من أجل هذه الأفكار العجيبة و لم تُجدِ معه استتابة ولا مراجعة حتى قُتل في منتصف الثمانينيات بالخرطوم.

إلا أنه ﷺ – عند شحرور– قد أدى أمانة "النبوة" كما هي، أما "الرسالة"؛ أي "الأحكام"، فقد وضع لها منهجاً فحسب. و"القرآن" موضوعي– عند شحرور– و"الرسالة" ذاتية، والأحكام والحدود لها حد أعلى وحد أدنى يجوز فيها الاجتهاد[1].

وإذا كانت "النبوة" غير "الرسالة" (أي "الأحكام " عند شحرور كما هو الحال عند محمود محمد طه)، فإن شحرور يذهب مذهب محمود نفسه ليزعم أن النبوات قفزات معرفية، وعندما تتراكم هذه المعارف تحتاج إلى قفزات في التشريع [2].

ويبدو واضحاً أنه إذا كان طه يريد التخلّص من الأحكام المدنية (الرسالة) واستبدال أصولها المكية (النبوة) بها، فإن شحرور يريد التخلّص من جميع الأحكام مكيها ومدنيها على حد سواء؛ بحسبانها ليست من "القرآن" و"النبوة"؛ وإنما هي من "الرسالة".

وإذا كان "المكي" ينسخ "المدني" عند محمود محمد طه، فقد ذهب إلى أن التشريع عادة لا يصادر الحرية، وإنما ينظّمها، ولكن التشريع في مرحلة الوصاية (أي في عهد النبي ﷺ) ينطوي على قدر من المصادرة؛ إذ إنه يصادر الحرية التي لا يطيق تحمل "مسؤولية حسن التصرف" فيها القاصر، ومن هذا الباب – كما يقول محمود محمد طه – آية "الشورى" التي يعتبرها علماء المسلمون آية "ديمقراطية"، وما هي بذاك، وإنما هي آية حكم الفرد الرشيد الذي جعل وصياً على القُصّر، وأُمر بترشيدهم حتى يكونوا أهلاً للديمقراطية؛ بنهوضهم إلى مستوى "حسن التصرف" في الحرية الفردية، وآية "الشورى" عنده – وهي آية مدنية – هي قوله تعالى: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ﴾ (آل عمران: 159)، ورأي المستشارين غير ملزم؛ وإنما شاورهم النبي ﷺ – في رأي طه – لتطيب خواطرهم ولتجعل لهم مشاركة في أمورهم، ليخرجوا من دور القُصَّر إلى دور

---

[1] شحرور، **الكتاب والقرآن**، ص51- 139.

[2] المصدر نفسه، ص81.

الراشدين. وعلى ذلك قامت شريعة الحكم في عهد النبي ﷺ، أي على أساس وصاية الفرد الرشيد على المجموعة القاصرة، وهذه ليست "ديمقراطية"؛ وإنما هي أقرب إلى "الديمقراطية" في وقت لم تكن "الديمقراطية" قد عُرفت كما يذكر طه، ولم يكن المجتمع مستعداً لممارستها. فالآية السابقة هي آية "الشورى "عنده ولكنها ليست بآية "ديمقراطية"، بل هي ناسخة لآيتي "الديمقراطية" المكيتين اللتين هما قوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ۝٢١ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ (الغاشية: 21-22)، وهاتان الآيتان هما آيتا الديمقراطية، وهما منسوختان في عهد النبي ﷺ على مستويين؛ هما: مستوى المشركين وذلك بـــ"آية السيف"، ومستوى المؤمنين وذلك بـــ"آية الشورى" السابق ذكرها[1].

من الواضح أن هذا الرأي ينطوي على كثير من الإشكالات؛ إذ جعل صـــاحبه المفهوم الغربي ذي الأصول اليونانية هو القمة التي لم يبلغها الـــصحابة رضـــوان الله عليهم؛ أي أنهم دونها بكثير؛ ثم ما وجه دلالة قوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ۝٢١ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ على الديمقراطية؟! كما أنه لم يقل أحد من العلماء إن هذه الآية منسوخة بآية الشورى، وإذا كانت هذه الآية مكية نسختها آيات مدنية بزعم محمود طه، وهو يريد حسب منهجه أن ينسخ "المدني" بـــ"المكي"، فهنالك آية مدنية تحمل المعنى نفسه وهي قوله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ﴾ (البقرة: 256)، وكلا الآيتين في مجال الدعوة والإيمان، وليس في مضمار الحُكم بحال.

النسخ بالتطور عند أصحاب القراءات المعاصرة

سعى محمود طه وشحرور إلى تطوير الشريعة الإسلامية بـــــ "النـــسخ"؛ إذ إن الشريعة التي طبّقها النبي ﷺ في عصر التنزيل كانت – في رأيهما – مناسبة لـــذلك الزمان وليس من الضرورة أن تكون مناسبة الآن في ظل أوضاع المجتمعات الحديثـــة

[1] طه، **تطوير شريعة الأحوال الشخصية**، 39.

المتقدّمة. ولهذا لا بدّ من رؤية متطورة أيضاً لهذه الشريعة.

وقد ذهب محمود طه إلى أن شهادة الرجل بشهادة امرأتين ليس ظلماً، وإنما هو عدل، ولكنه العدل الذي يناسب القاصر ويسوّغه "حكم الوقت"، وهو حكم قد نسخه الزمن. فقد كانت المرأة في القرن السابع الميلادي قاصرة عن شأو الرجل، وليس القصور ضربة لازب عليها، وإنما هو مرحلة تقطع مع الزمن والصيرورة إلى الرشد. وللقرن العشرين "حكم وقت" يجعل صورة العدل في القرن السابع ظلماً يبرأ الله منه؛ إذ تنتقل صورة العدل إلى المستوى الجديد الذي ضمنه دين الله، حين قصّرت عنه شريعة الله للقرن السابع، نزولاً على مقتضى الحكمة التي أقام الله عليها "حكم الوقت"[1]. ويرى محمود طه أن هذه المساواة لا يمكن البحث عنها في شرائع الغربيين، ولا في أفكار رجال الدين الذين جمّدوه وجعلوه قضايا فقهية متحجرة، لا روح فيها ولا حياة[2].

وقد قرر محمود محمد طه أن المرأة في عصر الرسالة لم تكن مستعدة ليشرع الإسلام لحقوقها في مستوى ما يريد لها من الخير، وكان لا بد من مرحلة انتقال يتطور فيها المجتمع أيضاً. وهكذا جاء التشريع ليجعل المرأة على النصف من الرجل في الميراث، وعلى النصف منه في الشهادة. ومع أن ذلك لم يكن حظّها الكامل، إلا أنه كان قفزة كبيرة بها في التشريع بالمقارنة إلى حظّها سابقاً، ولكنه دون مراد الدين بها[3].

وقد التقط شحرور ونصر حامد أبو زيد هذه الفكرة فذهبا في قوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ (النساء: 11) إلى أن هذا التوزيع لأنصبة المواريث لم يعد مناسباً، وإنما كان مناسباً حين لم يكن للمرأة استقلال اقتصادي، وكانت تابعة للرجل الذي كان قوّاماً عليها. أما وقد تعلّمت المرأة وعملت وخاضت معركة الحياة مزاحمة للرجال، فلم يعد ذلك الحكم ذا موضوع، ومعنى ذلك أن هذا الحكم قد نُسخ وأُلغي

---

[1] المصدر نفسه، ص2.

[2] المصدر نفسه.

[3] طه، **الرسالة الثانية من الإسلام**، ص124.

لتطور الزمان. وبناءً على ذلك رأى نصر حامد أبو زيد أن تحديد هذا النصيب للمرأة لا يمكن أن يفهم خارج "وضعية المرأة" في المجتمع العربي قبل الإسلام؛ إذ كان المعيار معياراً اقتصادياً صرفاً؛ فالمرأة والطفل "الذكر" كذلك لما كانا غير قادرين على الإنتاج فإنهما كانا لا يورّثان، هذا فضلاً عن اضطهاد المرأة في أمور كثيرة. وقد جاء الإسلام لتحريرها من الارتهان العقلي والاجتماعي، و لم يشأ النص أن يفرض على الواقع ما يتصادم معه كلياً بقدر ما يحرّكه جزئياً، ولهذا دعا أبو زيد إلى اعتبار ذلك العامل التاريخي في القضية وعدم تجميد الآية بالميل إلى معناها وغض النظر عن المغزى؛ محاولاً بذلك ردّ الأنصبة الموضحة في الآية وإثبات أن للمرأة ما للرجل من الميراث[1].

وذهب محمد شحرور هذا المذهب أيضاً؛ حيث ذكر أن "آية الميراث" هذه ليست من القرآن (النبوة) وإنما هي من أم الكتاب (الرسالة) حسب تقسيماته العجيبة[2]، والأحكام والتشريعات يمكن تحويرها عنده[3]؛ إذ إن للأحكام حدوداً عليا وحدوداً دنيا، وأن الإسلام قد أعطى الرجل الحد الأعلى والمرأة الحد الأدنى؛ ليأتي الاجتهاد حسب الظروف الموضوعية والتاريخية بتقريب الفرق بينهما، وهذا التقريب مسموح به حتى الإرث الكامل[4]. و لم يعط الإسلام للمرأة حقها الكامل المساوي للرجل في عهد النبي ﷺ حسب زعم شحرور؛ لأن الإسلام لم يرد إحداث قفزات فجئية؛ لأن ذلك يؤدي إلى تدمير المجتمع [5]. والحق أن تعليل طه وأبي زيد وشحرور تعليل عجيب؛ إذ أيهما أكبر هزة للمجتمع: الإتيان بالتوحيد في مجتمع وثني أم مساواة الرجل بأخته؟! وأيهما أكبر: المساواة بين العبد والسيد في مجتمع عنصري أم مساواة الرجل بأخته؟!

---

[1] أبو زيد، نصر حامد، **نقد الخطاب الديني** (القاهرة: سينا للنشر، ط2، 1994م)، ص222-225.

[2] شحرور، **الكتاب والقرآن**، ص37-38.

[3] المصدر نفسه.

[4] المصدر نفسه، ص458-460.

[5] المصدر نفسه، ص594.

ثم إن توزيع الله تعالى في القرآن لهذا الميراث يرتكز على أمرين: أحدهما فطري وهو ما فضل الله به أحد الجنسين على الآخر؛ فالرجل يفضل المرأة؛ لأنه أقدر على النظـــر في العواقب وعلى تحمّل الأعباء والمصاعب وإن كانت المرأة تفضله في العاطفة والحنان، والأمر الثاني كسبي؛ وهو ما يترتب على الرجل من إنفاق وبذل في سبيل الحياة الزوجية بـــدءً بالصداق وانتهاءً بالنفقة الدائمة، وإبطال توزيع الأنصبة في الميراث يبطل كل هذه الأمور[1].

أما جعل شهادة الرجل بشهادة امرأتين في الدين (القرض) فهذا لا يعـــني بحـــال أن الرجل يعدل امرأتين ولا أن شهادته تعدل شهادة امرأتين مطلقاً؛ بل في بعض الأحكـــام تقبل شهادة امرأة واحدة عدلة ولا تسقطها أو تعادلها شهادة الرجال؛ فالأمر إذن يعود إلى طبيعة المرأة والرجل من جانب وطبيعة القضايا من جانب آخر. وقد أجريت دراســـات نفسية – والباحث شاهد على بعضها – في علاقة ذاكرة الرجل والمرأة بالأرقام، فأثبـــت أن الرجل إما أن يتذكر، وإما أن ينسى. أما المرأة فلها ثلاثة أحوال: التذكر أو النسيان أو التشويش الذهني، وفي هذه الحالة الأخيرة تحتاج المرأة لمن يذكّرها، ولعل مراجعة يسيرة في التفاسير لمفهوم "الضلال" في القرآن الذي كافية لتوضيح هذا المعنى[2]. ولذلك فإن المـــرأة بتركيبها الذي خلقها الله عليه هي المرأة سواء في زمان الـــنبي ﷺ أو أي زمـــان آخـــر؛

---

[1] القرضاوي، يوسف عبد الله، **كيف نتعامل مع القرآن** (الدوحة: مركز بحوث السنة والسيرة جامعة قطر، 1997م)، ص57.

[2] مفهوم (الضلال) في القرآن مفهوم واسع؛ فهو يكون أحياناً ضد الرشاد والهدى؛ ومنه قوله تعالى: ﴿قُل رَّبِّيٓ أَعۡلَمُ مَن جَآءَ بِٱلۡهُدَىٰ وَمَنۡ هُوَ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾، والضلال عن الشيء: الذهاب عنه؛ ومنه قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَتۡهُمۡ رُسُلُنَا يَتَوَفَّوۡنَهُمۡ قَالُوٓاْ أَيۡنَ مَا كُنتُمۡ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِۖ قَالُواْ ضَلُّواْ عَنَّا﴾ و الضَلال: موت الإنسان فيدفن حتى يصير تراباً ويختلط بالأرض فلا يتبين شيء من خلقه؛ ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَالُوٓاْ أَءِذَا ضَلَلۡنَا فِي ٱلۡأَرۡضِ أَءِنَّا لَفِي خَلۡقٖ جَدِيدِۭۚ﴾؛ ومعناه أإذا متنا وصرنا تراباً وعظاماً في الأرض فلم يتبين شيء من خَلقنا. ويقول القرطبي: "الضلال عن الشهادة إنما هو نسيان جزء منها وذكر جزء ويبقى المرء حيران بين ذلك ضالاً ومن نسي الشهادة جملة فليس يقال ضلّ فيها". القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج3، ص397، وهذا الضلال المقارب في معناه للنسيان هو بمعنى الالتباس الذهني؛ ومنه قوله تعالى: ﴿لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾؛ والألفاظ لا تترادف، وسياق الآية يثبت أن الضلال الذهني غير النسيان.

وبذلك فليس في الآية مدخل لمسألة "التطور" التي يزعمون.

وقد نادى بعض أصحاب القراءات المعاصرة بإباحة "الربا القليل" اعتماداً على قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ ﴾ (آل عمران: 130)؛ إذ زعموا أن هذه الآية إنما نهت عن ربا الأضعاف المضاعفة، وأما ما عداه فهو في حكم الحل. وقد ذهب شحرور إلى أن الله تعالى قد وضع بهذه الآية للفائدة (الربا) حدًّ أعلى في النظام المصرفي لا يجوز تجاوزه، وهو الحد الأعلى للفائدة ويتناول شريحة الحرفيين والمزارعين والتجار، وقبل أن يتضاعف المبلغ ينبغي أن يكون مسدداً؛ فإذا بلغت الفائدة الضعف فيحقّ للمدين الامتناع عن الدفع. أما الحد الأدنى فهو الصفر[1] كما في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ﴾ (البقرة: 278). ولم يكتف أصحاب القراءات المعاصرة بذلك؛ بل ذهب أبو زيد إلى أن استخدام كلمة "الربا" التي تجاوزتها الثقافة الحديثة وتخطتها حركة الواقع في النظم المصرفية، إنما هو شكل من أشكال صياغة الحاضر في قوالب الماضي، وأن هذه النظم المصرفية لا تتعامل بالربا أصلاً؛ بل تمنح أرباحاً للمودعين وتجني فوائد من المقترضين، ولا علاقة بين هذه النظم وبين الربا الذي حرّمه القرآن وشدّد في النكير على آخذيه[2].

ولما كان القرآن خاتم الكتب، ولما كان الكتاب المقدس قد نُسخ بالقرآن، فإن الله تعالى أرحم من أن يترك عباده في فراغ كتابي ليزعم زاعم أنه نسخه التطور، ومحت أحكامه الحداثة. ومعلوم أنه ليس الكثير من "الربا" بأولى في التحريم من القليل[3]؛ إذ كله محرّم خبيث لما ينطوي عليه من ظلم، وقوله تعالى: ﴿لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗ ﴾ قد نزل في حالة مضاعفة الربا عند الجاهليين، ولما جاء الإسلام حرّم ذلك، وكانت بعض

---

[1] شحرور، **القرآن والكتاب**، ص469-470.

[2] أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، ص241.

[3] القرضاوي، **كيف نتعامل مع القرآن**، ص292.

حالات الربا قد تضاعفت مضاعفة كبيرة فنهى الإسلام عن أخذها، وقد كانت عـــادتهم في الجاهلية إذا حلّ أجل قضاء الدين يقول صاحب المال للمدين: إما أن تقضي ما عليك وإما أن تربي، أي: تزيد. وهكذا يتضاعف القليل كل عام فيصبح كثيراً مضاعفاً[1]، فالنهي في الآية نهي عن أخذ هذا "الربا المضاعف" الذي كان في الواقع، ولا يلزم مـــن ذلـــك إطلاقاً تحليل القليل منه، وواضح جدًا أن هذه الآية لم تتعرض لذلك؛ إذ هي لم تتنـــاول الربا بإطلاقه؛ وإنما تناولت – للتشنيع[2]– حالة من حالته الفظيعة فحسب.

والحق أن هذه الآية قد نزلت قبل التحريم القاطع للربا الذي تدّرج الله في تحريمه كما تدّرج في الخمر؛ إذ نزلت فيه أربع آيات: واحدة في مكة وثلاث بالمدينة. أما المكية فهي قوله: ﴿ وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَاْ فِيٓ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ فَلَا يَرْبُواْ عِندَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن زَكَوٰةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُضْعِفُونَ ﴾ (الروم: 39) وهي تبين أن الربا ليس له من ثواب عند الله دون أن يقرّ أنه رجس واجب الاجتناب؛ ولكنه جعله في مقابل الصدقة التي عليها ثواب، وقد كان ذلك إيقاظاً للنفوس الحية؛ ثم بعد ذلك – بالمدينة – ذمّ الله تعالى اليهود لأكلهم الربا المحرم في قوله: ﴿ فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا ﴿١٦٠﴾ وَأَخْذِهِمُ ٱلرِّبَوٰاْ وَقَدْ نُهُواْ عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَٰطِلِ ۚ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴾ (النساء: 160–161)، وهنا استشرفت النفوس إلى ورود نهي صريح فيه؛ إلا أن المرحلة التالية قد جاءت بالتشنيع على حالة من حالات الربا الفاحش الذي يتزايد حتى يصير أضعافاً مضاعفة، وهو في آل عمران التي هي محل الكلام ، ثم أخيراً جاء النهي عن الربا على إطلاقه وهو كل زيادة على رأس المال[3] في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ

---

[1] ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج1، ص405.

[2] الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج2، ص401.

[3] القرضاوي، **كيف نتعامل مع القرآن**، ص258-262.

تَفۡعَلُواْ فَأۡذَنُواْ بِحَرۡبٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَإِن تُبۡتُمۡ فَلَكُمۡ رُءُوسُ أَمۡوَٰلِكُمۡ لَا تَظۡلِمُونَ وَلَا تُظۡلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾ وَإِن كَانَ ذُو عُسۡرَةٖ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيۡسَرَةٖۚ وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴾ (البقرة: 278-280).

وإذا كان من شأن هذا التيار محاولة إزاحة الأحكام والحقائق القرآنية وتعطيلها وتقويضها باستخدام ألوان شتى من التأويل؛ وذلك بدعوى ارتباطها بواقع مخصوص هو "واقع النزول" لا غيره؛ إذ كانت هذه الأحكام – كما يدعون – حلولاً مؤقتة لزمن ومكان مخصوصين؛ فقد ذهب بعضهم –كما ذكر العلامة القرضاوي[1]– إلى أنه إذا كان قطع يد السارق في زمان النبي ﷺ مناسباً فإنه لم يعد الآن كذلك، إذ إن سرقة الجمل في عهد النبي ﷺ كانت أمراً عظيماً؛ إذ هي كل حياة البدوي آنذاك، وهذا الحكم لا بدّ أن ينسخه التطور، وقد نسي هولاء أن القطع لم يقتصر على الجمل، بل تم في ما هو أصغر منه؛ إذ تم في سرقة مجن[2]، بل وفي رداء أيضاً[3].

ومن أعاجيب أصحاب هذه القراءات – مع قولهم بـ"النسخ الشامل" ونسخ الجملة بالجملة كنسخ "المدني" بـ"المكي" – أنهم يعرضون عن نسخ الآية بالآية إذا كانت نتيجة ذلك مناقضة لمرادهم، فقد ذهب شحرور إلى رفض "النسخ" في آيات تحريم الخمر؛

---

[1] المرجع السابق، ص292.

[2] روى النسائي: "قَطَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي مِجَنٍّ قِيمَتُهُ خَمْسَةُ دَرَاهِمَ" انظر **سنن النسائي**، كتاب قطع السارق، باب القدر الذي إذا سرقه السارق قطعت يده، ج8، ص76، حديث رقم 4906، وروى النسائي أيضا عن أنس بن مالك أنه قال: "سَرَقَ رَجُلٌ مِجَنًّا عَلَى عَهْدِ أَبِي بَكْرٍ فَقُوِّمَ خَمْسَةَ دَرَاهِمَ فَقُطِعَ" **سنن النسائي**، كتاب قطع السارق، باب القدر الذي إذا سرقه السارق قطعت يده، حديث رقم 4913، ج8، ص77.

[3] روى أبو داود والنسائي: «أَنَّ صَفْوَانَ بْنَ أُمَيَّةَ قِيلَ لَهُ: إِنَّهُ مَنْ لَمْ يُهَاجِرْ هَلَكَ؛ فَقَدِمَ صَفْوَانُ بْنُ أُمَيَّةَ الْمَدِينَةَ؛ فَنَامَ فِي الْمَسْجِدِ وَتَوَسَّدَ رِدَاءَهُ فَجَاءَ سَارِقٌ فَأَخَذَ رِدَاءَهُ؛ فَأَخَذَ صَفْوَانُ السَّارِقَ فَجَاءَ بِهِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ؛ فَأَمَرَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ تُقْطَعَ يَدُهُ فَقَالَ لَهُ صَفْوَانُ: إِنِّي لَمْ أُرِدْ هَذَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، هُوَ عَلَيْهِ صَدَقَةٌ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَهَلَّا قَبْلَ أَنْ تَأْتِيَنِي بِهِ». **سنن أبي داود**، حديث رقم 4394، ج4، ص138؛ **سنن النسائي**، "كتاب قطع السارق، باب ما يكون حرزًا وما لا يكون"، حديث رقم 4884، ج8، ص70. وجاء عند أبي داود أن ثمن الرداء كان ثلاثين درهما. **سنن أبي داود**، "كتاب الحدود، باب من سرق من حرز"، حديث رقم 4394، ج4، ص138.

فادعى أن قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ ﴾ (النساء: 43) غير منسوخة، وكأنما أراد أن يجيز الخمر في غير أوقات الصلاة. وليته توقف عند هذا الحد، بل إنه ذهب إلى أن لفظ "فاجتنبوه" في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ﴾ (المائدة: 90) لا يعني التحريم ولا يدل عليه؛ لأن التحريم إنما يكون في الأشياء الفظيعة كما في قوله: ﴿ حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ ﴾ (النساء: 23)، وليس شرب كأس من الخمر – كما يقول – كنكاح المحارم، وذلك أن الله قد وصف الخمر بأنها رجس أي "مجرد رجس"؛ وهو الاختلاط في الأمور[1].

وهذه من أعاجيب شحرور؛ إذ يعلم كل عاقل أن الاجتناب أغلظ في التحريم من التحريم المجرد. ثم إن "الرجس" في اللغة هو القذر الذي يلوّث الأبدان، أو هو الخبث والفساد[2]، وقد أخذ شحرور معنى الاختلاط في كتب اللغة من "المرجوسة"؛ إذ يقال: "هم في مرجوسة من أمرهم، أي: اختلاط"[3] ولم يقل أحد من علماء اللغة أن "الرجس" هو: الاختلاط في الأمور كما ذهب شحرور ولا حتى ابن فارس الذي زعم الرجوع إليه؛ وإنما قال ابن فارس: (الرجس: القذر) ثم ربط بينه وبين المرجوسة في الاشتقاق فقال:

---

[1] شحرور، **الكتاب والقرآن**، ص477.

[2] الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد بن المفضل، **مفردات ألفاظ القرآن** (دمشق: دار القلم، د. ت)، ج1، ص384؛ الجياني، محمد بن عبدالله، **إكمال الأعلام بتثليث الكلام**، تحقيق سعد بن حمدان الغامدي (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1984/1404م)، ج1، ص242؛ ابن منظور، محمد بن مكرم، **لسان العرب** (بيروت، دار صادر ط1، د. ت)، ج6، ص94.

[3] ابن سيده، علي بن إسماعيل، **المحكم والمحيط الأعظم**، تحقيق عبد الحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م)، ج7، ص269؛ ابن سيده علي بن إسماعيل، **المخصص**، تحقيق خليل إبراهم جفال (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1996/1417م)، ج3، ص363؛ الزَّبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق مجموعة من المحققين (بيروت: دار الهداية، د. ت)، ج16، ص114؛ ابن منظور، **لسان العرب**، ج6، ص94؛ ابن فارس، أحمد بن زكريا، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، (بيروت: دار الفكر، 1979/1399م)، ج2، ص490.

(لأنه لطخ وخلط)[1]، وإذا كان القذر أخلاطاً كان أشد نتانة كما هو معلوم، و"الرجس" في بعض مواضع القرآن أقوى من التحريم على إطلاقه؛ إذ وصف به الكفر نفسه وهو أكبر الكبائر على الإطلاق؛ قال تعالى: ﴿فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ﴾ (التوبة: 125) أي: كفراً إلى كفرهم[2] وكما وصف الله الكفر بالرجس فقد وصف به الشرك أيضاً؛ فقال: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾ (الحج: 30) أي: عبادة الأوثان؛ وهو الشرك [3]، وقيل "من" في الآية لبيان الجنس أي أن "الرجس" هو الأوثان نفسها و لم تأت "من" للتبعيض يقول ابن كثير: "أي اجتنبوا الرجس الذي هو الأوثان"[4]. ويقول القرطبي: "أي فاجتنبوا الرجس من جنس الأوثان؛ إذ كان الرجس يقع من أجناس شتى، منها الزنا والربا وشرب الخمر والكذب، فأدخل "من" ليفيد بها الجنس"[5]، وكذلك وصف النفاق بـــ"الرجس"؛ فقال الله عن المنافقين: ﴿فَأَعْرِضُوا عَنْهُمْ إِنَّهُمْ رِجْسٌ﴾ (التوبة: 95) فما بالك بمعنى وصف به الكفر والشرك والنفاق؟

نظرية الحد الأعلى والأدنى عند محمود محمد طه ومحمد شحرور

ذهب محمود محمد طه إلى أن الشريعة (القرآن المدني) هي الحد الأدنى من الدين، أما الحد الأعلى فهو "القرآن المكي". وقد شبّه طه الدين بالجبل المرتفع الذي يرتقيه الإنسان،

---

[1] ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج2، ص490.

[2] الهائم، أحمد بن محمد، **التبيان في تفسير غريب القرآن**، تحقيق فتحي أنور الدابولي (القاهرة: دار الصحابة للتراث، 1992م)، ج1، ص229؛ الزمخشري، محمود بن عمر، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، تحقيق عبد الرزاق المهدي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت)، ج2، ص310؛ الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم، **الكشف والبيان**، تحقيق محمد بن عاشور (بيروت: لبنان دار إحياء التراث العربي، ط1، 1422/2002 م)، ج5، ص113.

[3] الثعلبي، **الكشف والبيان**، ج7، ص21.

[4] ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج5 ، ص419.

[5] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج16، ص296.

وذكر أن الاختلاف بين هذين الأمرين اختلاف مقدار وليس اختلاف نوع[1]. ولا خلاف في هذا الأمر من حيث أصله؛ وإنما الخلاف في ما يترتب عليه عند طه من نسخ وإلغاء لهذا بذاك، أما هذا التمييز بين القرآن "المكي والمدني" فليس جديداً؛ وربما أخذه محمود محمد طه من الإمام الشاطبي؛ إذ ذكر الشاطبي أن التشريعات المكية جاءت في الغالب مطلقة غير مقيدة ليأخذها الناس كل على قدر اجتهاده، ثم تفصلت تلك المجملات المكية في المدينة، وتبينت تلك المحتملات، وقيدت تلك المطلقات[2]. يقول الشاطبي: "كان المسلمون قبل الهجرة آخذين بمقتضى التنزيل المكي على ما أداهم إليه اجتهادهم واحتياطهم؛ فسبقوا غاية السبق حتى سموا "السابقين" بإطلاق، ثم لما هاجروا إلى المدينة..... كانت المتمات أسهل عليهم؛ فصاروا بذلك نوراً حتى نزل مدحهم والثناء عليهم في مواضع من كتاب الله.... وجعلهم في الدين أئمة؛ فكانوا هم القدوة العظمى في أهل الشريعة، و لم يتركوا بعد الهجرة ما كانوا عليه، بل زادوا في الاجتهاد وأمعنوا في الانقياد لما حدّ لهم في المكي والمدني معًا. لم تزحزحهم الرخص المدنيات عن الأخذ بالعزائم المكيات"[3]. والسير مع الشاطبي إلى نهاية المطاف ينسف قول محمود طه تماماً. والملاحظ من كلام الشاطبي أن الصحابة قد أخذوا بـ"المكي والمدني" معاً، و لم ينسخ "المدني" عندهم "المكي" بالجملة كما ذهب محمود؛ بل يرى الشاطبي أن "الأصول الأُوَل باقية لم تتبدل و لم تُنسخ؛ لأنها في عامة الأمر كليات ضروريات وما لحق بها" [4]؛ أي أن التشريعات المكية في الغالب كانت أصولاً كلية لا أحكاماً جزئية حتى تنسخ [5].

وفي ذلك يقول الشاطبي: "إن النسخ لم يرد على الكليات مطلقاً، وإنما ورد على

---

[1] طه، **الإسلام برسالته الأولى لا يصلح لإنسانية القرن العشرين**، ص15-20.

[2] الشاطبي، **الموافقات**، ج5، ص237.

[3] المصدر نفسه، ج5، ص241.

[4] المصدر نفسه، ج5، ص237.

[5] المصدر نفسه، ج5، ص237.

قليل من الجزئيات لأسباب مضبوطة، وحدد الضابط للحد الأعدل الأوسط في فهم الكتاب العزيز"[1]. ويقول: "لما تقرر أن المنزل بمكة من أحكام الشريعة هو ما كان من الأحكام الكلية والقواعد الأصولية في الدين على غالب الأمر؛ اقتضى ذلك أن النسخ فيها قليل لا كثير؛ لأن النسخ لا يكون في الكليات"[2]، فالقرآن "المكي" و"المدني" يتكاملان ولا يتناسخان. إلا أن محمود محمد طه يريد أن يمحو الجملة بالجملة غير مفرّق بين فرض ونفل، ولا بين كلي وجزئي؛ زاعماً أن الأحكام المدنية هي طرف الدين لا الدين كله، وأن كمال الشريعة في التطور، وأن "الزكاة" التي طبّقت في عهد النبي ﷺ هي الحد الأدنى وهي ليست الكلمة الأخيرة التي أراد الإسلام أن يقولها، وإنما "الاشتراكية" هي الحد الأعلى وهي الكلمة التي أراد الإسلام قولها[3]، متناسياً أن الصحابة رضوان الله عليهم قد طبّقوا الفرض والنفل والكلي والجزئي، ولم يفرّقوا بين قرآن نزل بمكة وآخر نزل بالمدينة؛ إذ كله قرآن واجب الاتباع متمم بعضه لبعض.

ولعل ما يقوي الظن بالتقاط محمود محمد طه هذه الفكرة من الإمام الشاطبي والانحراف بها عن مَهيعها أن الإمام الشاطبي ذهب في حديثه عن الزكاة في القرآن "المكي" و"المدني" إلى أن الصوفية قد ألزموا أنفسهم بـ"المكي" على وجه لا يضاد "المدني"؛ إذ إن التنزيل المكي كان الأمر فيه بمطلق إنفاق المال في طاعة الله، ولم يُبين فيه الواجب من غيره. ولهذا كان بعض الصوفية -كما ذكر الشاطبي – قد سئل عما يجب من الزكاة في مائتي درهم، فقال: "أما على مذهبنا فالكل لله، وأما على مذهبكم؛ فخمسة دراهم"[4]. إلا أن طه لم يلتزم بقصد الشاطبي؛ إذ إن "المدني" – في الأحكام – عند الشاطبي هو "المكي" نفسه، وإن كان "المكي" مجملاً و"المدني"

---

[1] المصدر نفسه، ج1، ص10.

[2] المصدر نفسه، ج3، ص338.

[3] طه، **الإسلام برسالته الأولى لا يصلح لإنسانية القرن العشرين**، ص16.

[4] الشاطبي، **الموافقات**، ج5، ص242.

مفصلاً، وهما لا يتناسخان ولا يلغي بعضهما بعضاً، أما تسمية الإنفاق المطلق المذكور في القرآن المكي "اشتراكية" فهذا ما لم يقل به أحد.

وإذا كان محمود محمد طه قد انحرف بفكرة الشاطبي في "المكي والمدني" و"استولد" منها مسألة "الحد الأعلى والأدنى" التي عمّمها على كثير من القضايا، فقد كان شحرور أكثر انحرافاً في هذه المسألة. والملاحظ أن "الحد الأعلى" الذي يريد الإسلام بلوغه كما يدعي طه وشحرور وأبو زيد قد لا يكون – عندهم – عليه دليل من كتاب أو سنة في غالب الأحيان؛ ولو كان هذا الدليل مؤوّلاً، وإنما هو أمر يختلقونه ويخترعونه؛ وذلك نحو أن "الحد الأعلى" الذي يريده الإسلام في مسألة المرأة هو المساواة مع الرجل في الشهادة والميراث كما سبق، وليس لهذا الأمر من دليل.

ويذهب شحرور في مسألة "الحد الأدنى والأعلى" أبعد مما ذهب إليه غيره، ويكثر من استخدامها إكثاراً شديداً، بل إنه لا يكتفي بذلك، وإنما يذهب إلى أن هذه المسألة مسألة رياضية معقّدة لم يكن السلف يعرفونها. يقول: "إننا لا نستطيع لوم السلف على عدم فهمهم للحدود هذا الفهم المعاصر؛ إذ إن المفهوم الرياضي للحدود ظهر عند إسحاق نيوتن، وبعد ذلك قفزت كل العلوم هذه القفزات الهائلة"[1]، ثم تراه كأنما يغمز السلف فيقرر أن فهم هذه الحدود يحتاج إلى إنسان متحضر بعيد عن البداوة، وكأنما نيوتن يعلم من هذه الحدود أكثر مما يعلمه الصحابة رضوان الله عليهم الذين أعرض شحرور عن سبيلهم فولاّه الله ما تولى.

والحد الأدنى عند شحرور في الزواج هو تحريم زواج نساء الأب والأمهات والبنات والأخوات والعمات وبنات الأخ والأخت والأمهات المرضعات والأخوات من الرضاعة وأمهات الزوجات وبنات الزوجات وزوجات الأبناء كما هو مبين في سورة النساء، ولا يجوز الاجتهاد في نقصان ذلك، ولكن يجوز – عنده– الاجتهاد في

---

[1] شحرور، **الكتاب والقرآن**، ص593.

الزيادة؛ فإذا أثبت العلم أن زواج بنات العم والخال أو بنات العمات والخالات له آثار سلبية في النسل أو توزيع الثروة صار محرماً[1]. والحد الأعلى في السرقة – عند شحرور – هو قطع يد السارق، ولكن يمكن سنّ عقوبات أقلّ حسب الظروف[2]. والحد الأدنى للصلوات هو صلاة الجمعة، وتارك صلاة الجمعة – في رأيه – يمكن أن يخرج من دين الإسلام التعبدي، والحد الأعلى للصلاة هو النفل والتطوع، وبين هذين الحدين مستوى "الصلاة الوسطى" أو مستوى الصلوات الخمس [3].

ويرى شحرور أن النبي ﷺ قد حدد الحد الأدنى للزكاة، وهي ربع العشر. أما القرآن فتركها مفتوحة ليكون للوضع الاقتصادي للدول أثره في تحديد مقدارها والكيفية التي تُجمع بها. والحد الأدنى في لباس المرأة عند شحرور هو تغطية الجيوب المخفية، مستدلاً بقوله: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ (النور: 31). والعجيب أن هذه الجيوب المخفية – عنده – هي ما تحت الثديين والفرج والإبطين والإليتين[4]، أما الحد الأعلى فهو تغطية كل الجسم عدا الوجه والكفين اللذين لا يجوز تغطيتهما عنده.

وواضح أن حجج شحرور متهافتة جداً؛ فتحريم بنات العم أو الخال أو بنات العمة أو الخالة بأي وسيلة من الوسائل إنما هو تحريم لما أحله الله، والتحليل والتحريم حق لله لا يملكه غيره، ومن حرّم ما هو حلال أو استحلّ ما هو حرام فقد ارتكب أمراً عظيماً، وقد وصف الله تعالى مثل ذلك بأنه ﴿ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٌ فِي ٱلْكُفْرِ﴾ (التوبة: 37). أما حدّ السرقة في الإسلام فهو قطع يد السارق؛ وليس هناك من حدّ أعلى وحدّ أدنى؛ وإن كان لإقامة الحدود في الإسلام شروط وضوابط صعبة التحقيق إلى حد كبير؛ فإذا سقطت هذه الشروط سقط الحدّ، وإلا أقيم دون حاجة لذكر حد

---

[1] المصدر نفسه، ص455.

[2] المصدر نفسه، ص455.

[3] المصدر نفسه، ص491.

[4] المصدر نفسه، ص607.

أعلى وآخر أدنى. كما أن "صلاة الجمعة" ليست هي الحد الأدنى المفروض على المسلم خلافاً لما ذهب شحرور، بل المفروض هو الصلوات الخمس، وهو أمر معلوم من الدين بالضرورة.

أما تغيير المقادير في الزكاة بالزيادة أو النقصان، فلا يمكن أن يقول به عاقل بعد أن حدّده الشرع تحديداً دقيقاً، وإن كان في المال حق سوى الزكاة. أما قول شحرور بأن الجيوب التي يجب سترها هي ما تحت الثديين والفرج والإبطين والإليتين فهو لا يمكن أن يتصوّره أحد، فالجيوب تكون في الملابس وليس في الأجسام[1]، والخمار يلبس على الرأس ولا يمكن أن تُغطى به الأجزاء التي ذكرها شحرور حيث لا تلبس المرأة غيره في الحد الأدنى عنده[2]. ثم إن الآية نفسها التي استدلّ بها شحرور تردّ عليه؛ إذ هي قوله: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ﴾ وتمامها هو قوله: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ ءَابَآئِهِنَّ أَوْ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَآئِهِنَّ أَوْ أَبْنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ أَخَوَٰتِهِنَّ أَوْ نِسَآئِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُنَّ أَوِ ٱلتَّٰبِعِينَ غَيْرِ أُو۟لِى ٱلْإِرْبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا۟ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ ۖ﴾ (النور: 31)، وفي بقية الآية حدّد الله تعالى أناساً يجوز للمرأة أن تكشف أمامهم ما لا تكشفه أمام غيرهم، وهذا الكشف بطبيعة الحال ليس كشفاً مقصوداً، وإنما يكون عند الخدمة وغيرها، فإن كانت المواضع التي ذكرها شحرور – وهي أخص العورات – لا يجوز كشفها أمام

---

[1] الجيوب: جمع الجيب، وهو موضع القطع من الدرع والقميص؛ وهو من الجوب وهو القطع وهو فتح في أعلى القميص يبدو منه بعض الجسد." انظر القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج12، ص230، الألوسي، **روح المعاني**، ج18، ص142. ومنه قوله تعالى لموسى عليه السلام: ﴿ٱسْلُكْ يَدَكَ فِى جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَآءَ مِنْ غَيْرِ سُوٓءٍ ﴾ وقوله: ﴿ٱسْلُكْ يَدَكَ فِى جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَآءَ مِنْ غَيْرِ سُوٓءٍ ﴾ أما إطلاق "الجيب" على ما يكون في الجنب لوضع المال ونحوه كما هو شائع اليوم فليس من كلام العرب كما ذكره ابن تيمية؛ لكنه ليس بخطأ بحسب المعنى". **روح المعاني**، ج18، ص142.

[2] التخمير هو التغطية وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «خَمِّرُوا آنِيَتَكُمْ»، والخمار هو غطاء الرأس لا غيره؛ وهو ما تغطي به المرأة رأسها وقد يطلق على غطاء الرأس عند الرجل أيضا وفي حديث أم سلمة أنه كان يمسح على الخفّ والخمار أرادت بالخمار العمامة لأن الرجل يغطي بها رأسه"انظر ابن منظور، **لسان العرب**، ج4، ص254.

الأجانب، فإنه يجوز كشفها أمام المحارم حسب ما يقتضي ادعاؤه، وهذا ما لا يمكن أن يتصوّره إنسان له مسكة من عقل. وقد ذكر العلماء أن المرأة كانت في الجاهلية تضع خمارها على رأسها مسبلاً على كتفيها فأُمرت – بهذه الآية– أن تضرب به على فتحات درعها حتى تستر العنق والصدر ستراً كاملاً، فالمراد بالآية هو ستر العنق والصدر اللذين لم يكن يُكشف غيرهما أصلاً. ولهذا لم يكن تبرج الجاهلية الذي نهى الإسلام عنه إلا فتحة في القميص كشفاً للنحر وبعض الصدر فحسب؛ وبذلك يبدو ادعاء شحرور أسوأ بكثير مما كانت عليه الجاهلية.

والحق أن نظرية "الحد الأعلى والأدنى" ما هي إلا ذريعة للتخلص من أحكام القرآن وتشريعاته، شأنها في ذلك شأن "النسخ بالتطور"، ونسخ "المدني بالمكي"، وتأويل النص، والقول بتاريخانيته وعقلنته وأنسنته.

خاتمة

لا بد من التوازن في اعتبار "واقع النزول"؛ إذ إن معرفة "أسباب النزول" أو "المكي والمدني" ما هي إلا أداة من أدوات فهم النص القرآني، شأنها في ذلك شأن التخصيص والتقييد ونحوه. ولأجل ذلك لا يمكن تجاوزها وتعميم أحكام النص حتى يتزل على غير محله، كما لا يمكن التمسك بها تمسكاً يلغي ما ورد في النص من أحكام حتى تقتصر الآيات على "واقع النزول" بحيث لا تتعداه إلى سواه كما حاول تيار القراءات المعاصرة. والحق أن معرفة الأسباب والحوادث والأمكنة أمر مفيد جداً في فهم المعاني وإدراك الدلالات القرآنية، إلا أن ذلك الأمر ليس على إطلاقه؛ إذ إن هذه الأسباب لا تراد لذاتها، بل تراد لمعانٍ دقيقة كامنة فيها. زمن المعلوم أن كثيراً من الآيات والنصوص لا يُحتاج فيها إلى ذلك، بل يُفهم معناها بدونه وهو الغالب. كما أن بعض الآيات تذكر هذه الأسباب والحوادث صراحة، فيتحدد المقام والأوصاف وما يترتب عليها من أحكام. ولهذا يمكن أن يقال: إذا كانت بعض الآيات لا يمكن

فهمها ولا استفادة معناها إلا باستحضار المقام الذي نزلت فيه، فإن سياق معظم الآيات مغنٍ عن ذلك ولا يحتاج إلى أمر خارج النص؛ إذ إن بعضها يذكر ذلك صراحة وبعضها لا يحتاج فيه إلى ذلك أصلاً.

ولعل الناظر في أسلوب القرآن يدرك أنه لا عبرة بالأشخاص والأعيان ولا حتى بقصصهم المخصوصة خارج القرآن، وإنما العبرة بما ورد من أفعال وأوصاف يناط بها الحكم. وهذه الأفعال والأوصاف ذات علل من أجلها جاء الحكم وترتب؛ ولهذا قد تأتي في "أسباب نزول" آية واحدة لها ثلاث قصص مختلفة، ولا جامع بين هذه القصص إلا الوصف أو الفعل الذي تعلقت به الآية[1]. وهذا يدل دلالة بينة على أنه لا عبرة إلا بهذا الوصف الذي يقع من الناس في كل زمان ومكان، ولأجل ذلك لم يتعرّض القرآن لأسماء الأشخاص في مجتمع النبي ﷺ، على الرغم من أن كثيراً من الآيات قد نزلت فيهم[2]؛ وذلك لأن الأوصاف التي ترتب عليها الحكم هي أصول الفعل الإنساني في كل المجتمعات، وقد نزل القرآن في الأفعال والأوصاف على

---

[1] قد تقع ثلاث قصص مختلفة فتكون سبباً لنزول آية واحدة؛ حيث تكون هذه القصص – رغم اختلافها – مشتركة في معنى واحد وصفة متفقة هي التي نزل فيها القرآن؛ وذلك نحو قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ أَزۡوَٰجَهُمۡ وَلَمۡ يَكُن لَّهُمۡ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمۡ فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمۡ أَرۡبَعُ شَهَٰدَٰتِۭ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴾ (النور: 6) وقد جاء في البخاري ومسلم أنها نزلت في هلال بن أمية وقد قذف امرأته بشريك بن سحماء. **صحيح البخاري**، "كتاب تفسير القرآن – باب ويدرأ عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات"، حديث رقم 4470، ج4، ص1772؛ **صحيح مسلم**، "كتاب اللعان"، حديث رقم 1496، ج2، ص1134. وقد روى الشيخان أيضاً أن عويمر سأل عما إذا وجد رجلاً على امرأته. **صحيح البخاري**، "كتاب تفسير القرآن – باب قوله عز وجل والذين يرمون أزواجهم"، حديث رقم 4468، ج4، ص1771؛ **صحيح مسلم**، كتاب تفسير القرآن، باب ويدرأ عنها العذاب أن تشهد أربع شهاداتٍ بالله، حديث رقم 1492، ج2، ص1129، وروى البزار عن أبي بكر الصديق أنه سأل مثل ذلك سؤالاً افتراضياً، البزار، **البحر الزخار مسند البزار**، ما روى زيد بن يثيع عن حذيفة، حديث رقم 2553.

[2] رغم وضوح هذه المسألة إلا أن محمد أركون – لإثبات أن القرآن قد ارتبط بزمن معين – قد ذهب إلى أن التواريخ وأسماء الأماكن و أسماء الأشخاص و الأحداث الفردية من الآيات قد مُحيت لتزع الصفة التاريخية عنها. انظر: أركون، محمد، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ترجمة هاشم صالح (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 1996م)، ص72.

إطلاقها لينفذ من خلال هولاء الأشخاص إلى العالمين. وإذا كان القرآن قد ذكر زيد ابن حارثة ﷺ من الصحابة دون سواه[1]، فإن لذكره سبباً؛ إذ ذُكر لأنه تعلّق بأمر في غاية الأهمية، وهو أن الله تعالى لما أراد إبطال التبني بصورة واقعية، على الرغم من أن هذا التبني كان شديد الثبات وضارباً بجذوره في عاداتهم وتقاليدهم، فإنه طبّق هـــذا الأمر الشديد [2] على نبيه ﷺ نفسه ومتبناه زيد، وقد ذكر الله زيداً؛ فقـــال: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا﴾ (الأحزاب: 37) ثم بـــيّن الـــسبب: ﴿لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْا۟ مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾. فعلى الرغم من أن التطبيق وقـــع أول ما وقع على النبي ﷺ وزيد، إلا أنه تعداهما لسائر المسلمين و لم يقتصر عليهمـــا، فلا يمكن لقائل بعد قوله: ﴿لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾ أن يقول إن هذا الأمر قد ارتبط بواقع مخصوص وحادثة معينة بحيث لا يتعداها إلى سواها، مع أنها هي الحادثـــة

---

[1] ذكر الله من المشركين أبا لهب، ولكننا لم نذكره في هذا المضمار لأن "أبا لهب" ليس اسماً وإنما اسمه عبد العزى بن عبد المطلب، وقد عدل الله عن الاسم إلى "أبي لهب". وقد تنبه العلماء إلى هذا العدول وحاولوا تعليله؛ فذهب بعضهم إلى أنه عدل إلى ذلك لقبح الاسم، وقال آخرون: لأن الاسم أشرف من الكنية، وذهب غيرهم إلى إثارة سؤال وهو: هل يجوز تكنية الكافر؟ وقيل سمي بأبي لهب لأنه اشتهر بذلك وقد سماه أهله به لجماله وتلهب وجنتيه، وهو أمر مستبعد لأن حمرة الخدين لا تُشبّه باللهب وإنما تشبه بالورد ونحوه ولون اللهب أقرب إلى دلالة الشحوب، و لم يعثر الباحث على هذا التشبيه عند شعراء الجاهلية وصدر الإسلام والعصر الأموي والعباسي وإنما عثر عليه في العصور المتأخرة، ويبدو أن أبا لهب لم يُسمَ بذلك قبل نزول السورة وقد سماه الله بأبي لهب كما سمى النبي ﷺ عمرو بن هشام بأبي جهل؛ خاصة وأن أبا لهب هذا لم يكن يكنى في الجاهلية بذلك وإنما كان يكنى بأبي عتبة وأبي معتب". انظر ابن سيده، علي بن إسماعيل النحوي، **المخصص**، تحقيق خليل إبراهيم جفال (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1996م)، ج4، ص112. وهذه الكنية تبشير له بدخول النار ذات اللهب، وهي تشير إلى أنه جهنمي مصيره إلى اللهب، وكذلك امرأته حمالة الحطب مصيرها أن تكون حطباً لجهنم (انظر الزركشي، **البرهان**، ج2، ص308.

[2] نقصد بهذه الشدة معاناته ﷺ وتحرجه في هذا الأمر الذي لم يتأت برغبته خلافاً لما زعم بعض المفسرين؛ فهو ﷺ لم يعشق زينب قبل زواجه منها و لم يردها زوجة له، ولكنه بعد أن أعلمه الله بأنه سوف يؤمر بزواجه منها كسراً لعادة من عادات العرب الراسخة تحرّج وكتم هذا الأمر وحرض زيدا أن يمسكها؛ ولهذا عاتبه الله في سورة الأحزاب انظر: اليحصبي، القاضي عياض، **الشفا بتعريف حقوق المصطفى** (بيروت: دار الفكر الطباعة والنشر والتوزيع، 1988م)، ج2، ص189.

الوحيدة التي ذُكر فيها الاسم. وإذا كان ذلك كذلك فإن الآيات الأخرى التي لم يُذكر فيها اسم أحد هي أولى بالتطبيق في كل زمان ومكان.

والحق أن أصحاب القراءات المعاصرة لم يقتصروا – في سعيهم لإزاحة الأحكام وتعطيلها – على "أسباب النزول"، بل لجأوا إلى أساليب أخرى كثيرة؛ فأوّلوا النصوص تأويلات عجيبة لإلغاء ما تدل عليه. ومعلوم أن للتأويل شروطه وضوابطه، لكنهم أولوا بأهوائهم فحسب دون مراعاة لما ذكره العلماء في ذلك[1]. بل استخدم أصحاب هذه القراءات "النسخ" وتفننوا في استخدامه باعتباره أداة لإلغاء الأحكام دون شروط ولا ضوابط أيضاً. و لم يكتف بعضهم بذلك، بل زعموا نسخ "المدني بالمكي" حتى يتأتى لهم تعطيل الأحكام بالجملة. ومعلوم أن أكثر الأحكام والتشريعات القرآنية إنما كانت بالمدينة، ومعلوم أيضاً أن المنسوخ لا يمكن إطلاقاً أن يأتي بعد الناسخ؛ ولهذا لا يمكن إطلاقاً – عند كل العقلاء – نسخ "المدني بالمكي". وفوق ذلك فإن بعض المنسوخ – عند أصحاب هذه القراءات – ليس له من ناسخ شرعي إلا ما ادعوه من تطور وتحديث، وليت الأمر توقف عند هذا الحد؛ بل ابتدع بعضهم نظرية "الحد الأعلى والحد الأدنى" التي ما هي إلا أداة للتخلص من أحكام القرآن وتشريعاته أيضاً كما بينا.

المراجع: References:

Abdul Karim, Khalil, *al-Naṣṣ al-Mu'assis wa Mujtama'uhū* (Cairo: Dār Miṣr al-Maḥrūsah, 1st edition, 2002).

Abū Dāwūd, Sulaymān bin al-Ash'ath, *Sunan Abī Dāwūd* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Irbid, no date).

Abu Zayd, Nasr Hamid, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī* (Cairo: Sīnā li al-Nashr, 2nd edition, 1994).

[1] من ضوابط التأويل عند ابن تيمية: الجريان على قانون اللسان العربي، واحتمال السياق، وقيام الدليل، والسلامة من الدليل المعارض. انظر ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **الفتاوى الكبرى**، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987/1408م)، ج6، ص360، ج13، ص215؛ ج20، ص411.

Abu Zayd, Nasr Hamid, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī* (Cairo: Sīnā li al-Nashr, 2nd edition, 1994).

'Ādil, 'Umar bin 'Alī al-Dimashqī, *al-Lubāb fī 'Ulūm al-Kitāb,* ed. 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd and 'Alī Muḥammad Mu'awwaḍ (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st edition, 1998).

Al-Ḥalabī, 'Alī bin Burhān al-Dīn, *al-Sīrah al-Ḥalabiyyah* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, no date).

Al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismā'īl, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ (Ṣaḥīḥ al- Bukhārī)*, ed. Musṭafā Dīb al-Bughā (Beirut: Dār Ibnu Kathīr, 3rd edition, 1987).

Al-Hā'im, Aḥmad bin Muḥammad, *al-Tibyān fī Tafsīr Gharīb al-Qur'ān,* ed. Fatḥi Anwar al-Dabūlī (Cairo: Dār al-Saḥābah li al-Turāth, 1992).

Al-Jamal, Bassam, *Asbāb al-Nuzūl* (Casablanca: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 1st edition, 2005).

Al-Jayyāni, Muḥammad bin 'Abdullah, *Ikmal al-A'lām bi Tathlīth al-Kalām,* ed. Sa'd bin Ḥamdān al-Ghāmidī (Makkah al-Mukarramah: Umm al-Qurā Univesity, 1404/1984).

Al-Nasā'ī, Aḥmad bin Shu'ayb, *Sunan al-Nasā'ī*, ed. 'Abdul Ghaffār Sulayman al-Bandārī and Sayyid Kasrāwī Ḥasan (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st edition, 1411/1991).

Al-Naysābūrī, Muslim bin al-Ḥajjāj al-Qushayrī, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār al-Jīld, no date).

Al-Qaraḍawī, Yūsuf 'Abdullah, *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Qur'ān* (Doha: Markaz Buhūth al-Sunnah wa al-Sīrah, Qatar Univesity, 1997).

Al-Qāḍi 'Iyāḍ, *al-Shifā bi Ta'rīf Ḥuqūq al-Musṭafā* (Beirut: Dār al-Fikr li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1988).

Al-Qurṭubī, Muḥamad bin Aḥmad, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1985).

Al-Rāghib al-Aṣfahānī, Al-Husein bin Muḥammad bin al-Mufaḍḍal, *Mufradāt Alfāẓ al-Qur'ān* (Damascus: Dār al-Qalam, no date).

Al-Sharfī, Abdul Majīd, *al-Islām bayna al-Risālah wa al-Tārīkh* (Beirut: Dār al-Ṭalī'ah, 1st edition, 2001).

Al-Shāṭibī, Ibrāhīm bin Musa, *al-Muwāfaqāt,* ed. Abu 'Ubaydah Mashhūr bin Ḥasan (al-Khobar-Saudi Arabia: Dār Ibn 'Affān, 1997).

Al-Shinqīṭī, Muḥammad al-Amīn bin Muḥammad al-Mukhtār, *Aḍwā' al-Bayān fī Īḍāḥ al-Qur'ān bi al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1995).

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān, *al-Durr al-Manthūr* (Beirut: Dār al-Fikr, 1993).

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl* (Beirut: Dār Iḥyā' al-'Ulūm, no date).

Al-Tha'ālibī, 'Abd al-Raḥmān bin Muḥammad bin Makhlūf, *al-Jawāhir al-Ḥisān fī Tafsīr al-Qur'ān* (Beirut: Muassasat al-A'lamī li al-Maṭbū'āt, no date).

Al-Tha'ālibī, Aḥmad bin Muḥammad bin Ibrāhīm, *al-Kashf wa al-Bayān,* ed.

Muḥammad bin ‘Āshūr (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1st edition, 1422/2002).

Al-Tirmidhī, Muḥammad bin ‘Īsā, *Sunan al- Tirmidhī*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir et all. (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, no date).

Al-Zabīdī, Muḥammad bin Muḥammad bin ‘Abd al-Razzāq, *Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūs,* edited by a group of scholars (Beirut: Dār al-Hidāyah, no date).

Al-Zamakhsharī, Maḥmūd bin ‘Umar, *al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-’Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl,* ed. Abdul Razzaq al-Mahdi (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, no date).

Al-Zarkashī, Badr al-Dīn Muhammad bin ‘Abdullah, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān,* ed. Muḥammad Abū al-Fadhl Ibrāhīm (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1st edition, 1957).

‘Arafah, Muḥammad Aḥmad, *Naqd Maṭā‘in fī al-Qur’ān al-Karīm* (Cairo: Maktabat al-Zahrā’, 2nd edition, 1986).

Arkoun, Muhammed, *al-Fikr al-Islāmī: Qirā’ah ‘Ilmiyyah,* trans. Hashim Salih (Casablanca: al-Markaz al-Thaqafi al-‘Arabī, 2nd edition, 1996).

Arkoun, Muhammed, *al-Islām, Ūrubbā, al-Gharb: Rahānāt al-Ma‘nā wa Irādāt al-Haymanah,* translation Hashim Salih (Beirut: Dār al-Sāqī, 2nd edition, 2001).

Arkoun, Muhammed, *Tārikhiyyat al-Fikr al-‘Arabī al-Islāmī,* translation Hashim Salih (Beirut: Markaz al-Inmā’ al-Qawmī, 2nd edition, 1986).

Arkoun, Muhammed, *al-Fikr al- Uṣūlī wa Istiḥālat al-Ta’ṣīl,* translation Hashim Salih (Beirut: Dār al-Sāqī, 2nd edition, 2002).

At-Ṭabarī, Muḥammad ibnu Jarīr bin Yazīd bin Kathīr bin Ghālib al-‘Āmilī, *Jāmi’ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur’ān,* ed. Aḥmad Muḥammad Shākir (Beirut: Muassasat al-Risālah, 1st edition, 2000).

Hanafi, Hassan, *Fī Fikrinā al-Mu‘āsir* (Beirut: Dār al-Tanwīr li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr, 2nd edition, 1963)

Hanafi, Hassan, *Min al-‘Aqīdah ilā al-Thaurah* (Beirut: Dār al-Tanwīr, 1st edition, no date).

Ibn Kathīr, Ismā‘īl bin ‘Umar, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm,* ed. Sāmī bin Muḥammad Salāmah (Madina: Dār al-Tayba li al-Nashr wa Tawzī‘, 2nd edition, 1999).

Ibn ‘Aṭiyyah, ‘Abd al-Ḥaqq bin Ghālib al-Andalusī, *al-Miḥwar al-Wajīz fī Tafsir al-Kitāb al-‘Azīz,* ed. ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Shāfī Muḥammad (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1st edition, 1993).

Ibn ‘Ajībah, Aḥmad bin Muḥammad bin al-Mahdī, *al-Baḥr al-Madīd* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2nd edition, 2002).

Ibn ‘Āshūr, Muḥamamd al-Ṭāhir, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tunis: Dār Saḥnūn li al-Nashr wa Tawzī‘, 1997).

Ibn Ḥanbal, Aḥmad al-Shaybānī, *Musnad al-Imām Aḥmad* (Cairo: Muassasat Qurṭubah, no date).

Ibn Ḥuzaimah, Muḥammad bin Isḥāq, *Ṣaḥīḥ Ibni Ḥuzaimah*, ed. Muḥammad Musṭafā al-A‘ẓamī (Beirut: Al-Maktab al-Islāmi, 1390/1970).

Ibn al-Qayyim, Muḥammad Shams al-Dīn al-Dimashqī, *Miftāḥ Dār al-Sa'ādah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, no date).

Ibn Fāris, Aḥmad bin Zakariyyā, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah,* ed. Abdul Salām Hārūn (Beirut: Dār al-Fikr, 1399/1979).

Ibn Ḥibbān, *Ṣaḥīḥ Ibn Hibban,* ed. Shu'aib al-Arna'ut (Bierut: Muassasat al-Risalah, 2nd edition, 1414/1993).

Ibn Kathīr, Ismā'īl bin 'Umar, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah,* ed. 'Alī Shīrī (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1st edition, 1408/1988).

Ibn Manẓūr, Muḥammad bin Mukarram, *Lisān al-'Arab* (Beirut: Dār al-Ṣādir, 1st edition, no date).

Ibn Sīdah, 'Alī bin Ismā'īl, *Al-Muḥkam wa al-Muḥīṭ al-A'ẓam,* ed. 'Abdul Ḥamīd Hundāwī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000).

Ibnu Sīdah, 'Alī bin Ismā'īl, *Al-Mukhaṣṣis,* ed. Khalīl Ibrāhim Jaffāl (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1st edition, 1417/1996).

Ibnu Taymiyyah, Aḥmad bin Abd al-Ḥalīm, *al-Fatāwā al-Kubrā,* ed. Muḥammad 'Abdul Qādir 'Aṭā and Musṭafā 'Abdul Qādir 'Aṭā (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1408/1987).

Mālik bin Anas, al-Muwaṭṭa', ed. Muḥammad Musṭafā al-A'ẓamī (UAE: Muassasat Zāyid bin Sulṭān Al Nahyan, 1st edition, 1425/2004).

Shahrūr, Muḥammad, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān "Qirā'ah Mu'āṣirah"* (Damascus: Dār al-Ahālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', no date).

Spinoza, *Risālah fī al-Lāhūt wa al-Siyāsah,* translation Hassan Hanafi, review Fuad Zakariya (Beirut: Dār al-Tanwīr, 1st edition, 2005).

Tāj al-Dīn, Musṭafā, "al-Naṣṣ al-Qur'ānī wa Mushkil al-Ta'wīl", *Islāmiyyat al-Ma'rifah,* no. 14, 1998.

Ṭāhā, Maḥmūd Muḥammad, *al-Islām bi Risālātihī al-Ūlā la Yaṣluḥ li Insāniyyat al-Qarn al-'Ishrīn* (Khartoum: 1st edition, 1969).

Ṭāhā, Maḥmūd Muḥammad, *al-Risālah al-Thāniyyah min al-Islām* (Khartoum: 1st edition, 1967).

Ṭāhā, Maḥmūd Muḥammad, *Taṭwīr Sharī'at al-Aḥwāl al-Shahṣiyyah* (Khartoum: 3rd edition, 1399/1979).