

## القرآن والتشريع

### قراءة جديدة في آيات الأحكام\*

نعمان جعيم\*\*

#### مقدمة

هذا عنوان كتاب يرى صاحبه أنه يسعى من خلاله إلى إعادة فهم آيات الأحكام وإعادة "تأسيس" التشريع الإسلامي، وقد سعى من خلال تأليفه إلى تحقيق جملة أهداف لخصها فيما يأتي:

1 - بيان أنه "ليس من الصحيح الادعاء أن القرآن فيه بيان كل شيء في ميدان المعاملات". (ص30)

2 - بيان أنه ليس من الصحيح الادعاء بأن ما جاء من تشريعات قرآنية أكثره كلي، وأن القرآن على اختصاره جامع، بل إنه من "أبرز خصائص الأحكام القرآنية في معظمها، هي أنها محددة بشخص أو بظرف أو بزمن أو بسبب للنزول يكون مفعولها حصر مفعول ذلك الحكم بصفة مباشرة أو غير مباشرة". (ص31)

3 - لم يهتم القرآن الكريم بالجانب التشريعي، وما جاء فيه من تشريعات فهو أمر عرضي غير مقصود أساساً، وبناءً على ذلك لا يمكن أن يكون القرآن الكريم أساساً تُبنى عليه منظومة تشريعية إسلامية متكاملة.<sup>1</sup>

---

\* الصادق بلعيد، القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام (تونس: مركز النشر الجامعي، 1999م).  
\*\* طالب دكتوراه، قسم الفقه وأصول الفقه، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، وأمين تحرير مجلة التجديد.

<sup>1</sup> يتساءل الكاتب في المقدمة قائلاً: "هل التشريع في المعاملات اليومية المبتدلة يُعدّ حقاً من مقاصد القرآن الكريم، ومن أهدافه الأساسية". (ص22)، ويقول في موضع آخر: "...وإن هذا لدليل واضح على أن القرآن الكريم لم يهتم إلا عرضاً بالتشريع في الميدان الجنائي وفي غيره من الميادين على وجه العموم. ويتضح من ذلك أيضاً أن وجود حكم واحد في الميدان الجنائي لا يسمح بوضع قانون جنائي ولا بتصور منظومة جنائية". (ص217)

قسم الكاتب كتابه إلى سبعة أبواب: الباب الأول يمثل مقدمة الكتاب، وجاء بعنوان "نحن والتراث الفقهي"، وتحدث في الباب الثاني عن "القاعدة التشريعية في القرآن الكريم"، أما الباب الثالث فخصصه لـ "الأحوال الشخصية في آيات الأحكام"، وتعرض في الباب الرابع لـ "الأحكام الإجرائية في القرآن الكريم"، ثم انتقل في الباب الخامس للحديث عن "الأحكام القرآنية والقانون الجنائي"، أما الباب السادس فتناول فيه "الأحكام القرآنية ومنظومة الحكم السياسي"، وختم الكتاب بالباب السابع الذي عنوانه بـ "إعادة تأسيس التشريع في الإسلام".

### عرض لأهم أفكار الكاتب

فيما يأتي عرض مختصر - بما يسمح به المجال المخصص له في المجلة - لأهم الأفكار والمواقف الواردة في الكتاب مع بعض التعليقات عليها.

1 - الموقف من التراث: يرى الكاتب أنه "من مميزات الحضارات العريقة أن أصحابها يعيشون في حياتهم اليومية وفي حياتهم الفكرية العميقة مناقضة جوهرية محورها مسألة التعامل مع تراثهم الحضاري وتحديد مدى تلاؤم الماضي والحاضر" (ص7)، وأن مواقفهم "كثيرا ما تتأرجح بين قطبين متناقضين: الأول هو قطب التعلق المطلق بالماضي ... مع ما يتبع ذلك من انغلاق فكري ورفضٍ لتعاملٍ مع كلٍّ جديد؛ والقطب الثاني هو قطب القطيعة مع الماضي... مع ما يفرق ذلك من إفراط في الانتقاد والرفض لكلٍّ قديم" (ص7). ويرى أن هذين الموقفين مع تناقضهما في الأصل إلا أنهما يؤولان إلى نفس النتيجة، وهي الانغلاق الفكري والتعطل العلمي. (ص7)

2 - خصائص التشريع القرآني في مجال المعاملات: يرى الكاتب أنه "من الصعب أن نؤكد أن التشريع القرآني في المعاملات جاء بشورة أساسية مقارنة بما كانت عليه الحال قبل التنزيل أو إذا قارنته بالتشريعات المماثلة في التوراة" (ص19)، كما أن القرآن الكريم لا يتضمن "تشريعاً متكاملًا في القانون المدني، ولا في القانون الجنائي، بل إن كلَّ ما نجده في القانون المدني هو بعض أحكام مشتتة في أماكن متباعدة في الكتاب الكريم... كما أنه تندر الآيات الناطقة بأحكام عامة تأسيسية" والتي تكون صالحة للاستنباط منها وتطوير القانون على أساسها (ص150)، كما أنه لم يأت ولو



تقويل القرآن الكريم عكس ما قال وإلى تكريس النص القرآني لخدمة أغراض طاب لهم المدافعة عنها" (ص199)، وهم "لا يتورعون عن التلفيق في التأويل حتى يناسب الخطاب القرآني آرائهم". (ص202) ويقول: "وأما الفقهاء فإن دورهم كان كما كان عليه دور السلطة الدينية في المجتمعات الأخرى، أي إنه كان يتمثل في تأويل النصوص القرآنية وغيرها من المراجع في سبيل إضفاء المشروعية على الكثير من القرارات الظالمة لأصحاب السلطة"، ويقول: "والأخطر من ذلك هو استعمال الفقهاء القدامى لطاقتهم النظرية قصد توظيفها لخدمة أغراض ظرفية وطارئة لا تمت بأية صلة إلى روح الإسلام". (ص94) وإذا كان فهم الفقهاء القدامى للنصوص الشرعية تقويلاً لها ما لم تقله، فكيف يمكن أن يصف الكاتب فهمه الخاص؟ هل تَوَقَّر فيه من أسباب العِصْمَة ما لم يَتَوَقَّر فيهم حتى يُعَدَّ فهمه هو الفهم السليم وهو مراد الله تعالى من كلامه في حين أفهام أولئك الفقهاء تَقْوُلٌ على الله تعالى وقول عليه بالباطل؟

كما يشنّ الكاتب على الفقهاء اعتمادهم على قول الشافعي: "ليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلاّ وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها" (ص11)، هذه المقولة التي جعلوها بعد ذلك مُسَلِّمةً من أجل "التوصل إلى وضع تشريع يكون متكاملًا ومتطورًا حتى يصمد أمام الأحكام التشريعية للتوراة والإنجيل أو غيرها من الأديان الموجودة في البلاد المفتوحة". (ص226)

فالبشر جميعاً يحقّ لهم وضع تشريعات وقوانين وفق فلسفتهم في الحياة، وتبعاً للقيم والمبادئ التي يؤمنون بها، أما الفقهاء فليس لهم الحقّ في وضع تشريع "متكامل ومتطور" وفق مبادئ الإسلام وشرائعه ليحكم حياتهم وينظم معاملاتهم! وعمل الفقهاء من أجل ذلك يُعَدّ - في رأي الكاتب - جُرمًا عظيمًا منهم!! وربما كان الأجدر بأولئك الفقهاء ترك المجتمع لشريعة الغاب أو للأعراف الجاهلية أو لأحكام التوراة والإنجيل!

5- أثر التشريع القرآني في المجتمع: يرى الكاتب أن "ما أتى به القرآن الكريم من تشريع جديد كان قليل التأثير في الحياة اليومية والمعاملات بين الناس، فبقي المجتمع في تلك الفترة على ما كان عليه قبل يوم ابتداء التنزيل، وخاصة في ميدان التشريع والتدوين" (ص25)، أما عن تعامل الصحابة والتابعين مع القرآن الكريم فإن "الرجوع إلى القرآن الكريم لم يكن في ذلك العهد شيئاً معمولاً به بصفة مطلقة ومنظمة،



كتب أصول الفقه يجد أنها جميعاً تفتتح بمباحث الحكم: تعريفاً وتنوعاً. فهم لهم اصطلاحهم الخاص للحكم، وهو الذي بنوا عليه دراستهم لما يسمى بآيات الأحكام. وقد جروا في ذلك الاصطلاح على أن الحكم يشمل الإلزام والتخيير والوضع، ومن ثمّ فلا غرابة أن يدخلوا الآيات التي تتحدّث عن بعض الآداب والمستحبات أو حتى المباحات ضمن دائرة آيات الأحكام. وهو أمر اصطلاحي لهم حقّ اعتماده كما للغرب حقّ عدم إدخال ما ليس فيه إلزام ضمن القواعد القانونية، ولكلّ مدرسة قانونية مبادئها ومناهجها وليس من اللازم إخضاع واحدة لأخرى.

هذا فضلاً عن أن الإلزام في الأحكام الشرعية لا يقتصر على العقوبة المادية كما هو الحال في القانون الوضعي، بل يشمل العقوبة الأخروية. فكلّ ما ترتب على فعله أو على عدم فعله عقوبة دنيوية أو أخروية فهو حكم يتوفر فيه وصف الإلزام؛ إذ لا يفصل الإسلام بين الدنيا والآخرة، فهما مرحلتان لحياة واحدة.

كما أن الفقهاء والمفسرون لما كتبوا في آيات الأحكام لم يكونوا يقصدون من ذلك تقنين الأحكام الشرعية في شكل مواد وأحكام محدّدة يُلزم القضاة بتطبيقها حتى يُشترطَ فيما يدونوه شروط الحكم القانوني أو القاعدة القانونية، وإنما كتبوا ذلك من باب الفقه والتفسير. وعندما توجد السلطة الإسلامية التي تطبق مبادئ الشريعة وأحكامها فإنها ستولى تقنين تلك الأحكام في صورة مواد قانونية تتصف بالعموم والإطلاق والإلزام.

7- آيات الأحكام: تعريفها وتبويبها: ذكر الكاتب أن آيات الأحكام تمثل 10% من كامل القرآن الكريم، وأن أغلبها مدني. ثمّ بيّن اختلاف الفقهاء القدامى في تحديد عدد هذه الآيات، وعرض لنموذج ابن العربي، وأعطى أمثلة على بعض ما أدخله ابن العربي ضمن آيات الأحكام في حين لا يراه الكاتب داخلاً ضمنها. (52-55)

ولمّا كان مفهوم القاعدة القانونية في الفكر القانوني الغربي يقوم على فكرة الإلزام والجزاء المادي الدنيوي، فإن الكاتب يرى أن كلّ آية قرآنية لا ينطبق عليها هذا المفهوم لا تُعدّ ضمن آيات الأحكام، وبذلك تخرج آيات كثيرة مما أدرجه الفقهاء ضمن آيات الأحكام (ص39-40). وهذا أمر اصطلاحي للكاتب أن يتبع فيه ما شاء، لكن لا يحقّ له إن يعيب على الفقهاء ما صنعوه لأن مفهومهم للحكم يختلف عنه في الفكر الغربي.

8- خصائص آيات الأحكام في الأحوال الشخصية: يرى الكاتب أن الآيات المتعلقة



وينبغي التنبيه إلى أنّ نسبة الوضع السيء للمرأة في العالم الإسلامي إلى إباحة التعدد وقوامة الرجل مغالطة كبيرة. فلو قمنا بإحصاء لحالات ظلم المرأة والاعتداء عليها في بلد من بلاد العالم الإسلامي فإننا سنجد حالات الظلم والعدوان وإهمال الأسرة التي يتسبب فيها المارقون من أحكام الدين - من سكارى ومقامرين ومن لهم علاقات غير مشروعة مع نساء غير أزواجهم، وهم جميعاً ليسوا من الفقهاء ولا من المتدينين، بل في الغالب من "التقدميين" العلمانيين - تفوق بعشرات المرات نسبة الظلم الناتج عن حالات التعدد الشرعي أو عن قوامة الرجل. فلم لا تكون تلك قضية ينبغي معالجتها باستئصال أسبابها في حين تقام الدنيا ولا تقعد لعشرات السنين من أجل التعدد؟ إن مسألة الظلم في العالم الإسلامي - سواء كان ظلماً اجتماعياً أو اقتصادياً أو سياسياً - مسألة عامة، الكلّ فيها مظلوم: الرجل والمرأة. وسوء المعاملة أمرٌ سائدٌ بين أفراد مجتمعاتنا: بين النساء، وبين الرجال، كما هو بين الرجال والنساء، وبقينا إنّ ذلك ليس من عمل الفقهاء. والحلّ ليس في تحميل المسؤولية للتشريع لكونه أباح التعدد أو تأديب المرأة بالضرب، وإنما الحلّ في تربيّة تلك القطعان البشرية النათئة.

ثم أليس كما أنه من حرية المرأة أن ترفض أن تكون زوجة ثانية، فكذلك من حرّيتها أن تقبل بالتعدد؟ فلمّ الزعم بأنّ التعدد منافٍ لحرية المرأة وحقوقها؟ والواقع يدل على أن أغلب حالات التعدد تتم برغبة من المرأة ورضاً منها، مع عدم إنكار وجود حالات من الإكراه غير المباشر. والإسلام لم يوجب التعدد حتى يُعترض عليه، وإنما أباحه مجرد إباحة، فمن رغبت فيه فذلك حقها، ومن لم ترغب فيه فذلك حقها والإسلام لا يرغمها على ذلك.

وجميلٌ أن يعترف الكاتب ذاته بكون حال المرأة في المجتمعات الغربية ليس على ما يرام، حيث بين أن هناك فرقاً "بين الإعلان النظري والإنجاز الفعلي لهذه الحقوق، فإن المشاهدة الموضوعية للمجتمعات المتقدمة تدلّ أن الارتقاء الفعلي إلى الدرجة العليا يبقى حالة استثنائية ونادرة، وذلك حتى في البلاد الغربية المعاصرة رغم أنها تدعي الرقي الكامل في هذا الميدان؛ فكما تشهد بذلك معاينة الواقع اليومي، فإن المرأة تبقى في هذه البلاد، ورغم الإعلانات الرنانة، بعيدة عن التمتع الكامل بالحقوق التي





واحد في حالة واحدة، هو قوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَىٰ﴾ (النساء: 11)، وإنما ينبغي أن توضع المسألة في "مخطها الاجتماعي والاقتصادي المناسب"، وعند ذلك يتضح أن المرأة أحياناً يكون نصيبها أكثر من الرجل وأحياناً يكون الفرق بسيطاً، فضلاً عن مراعاة مسألة النفقة، حيث إن المكلف بها أساساً هو الرجل، الأمر الذي يؤدي إلى استهلاك نصيب الرجل وتوفير نصيب المرأة. (ص 128-131)

ويرى الكاتب أن من تحريفات الفقهاء للنصوص القرآنية كون القرآن الكريم أقرّ كلاً النظامين الممكنين لتنظيم الميراث وهما: الوصية أو الوراثة، كما أن آيات تحديد أنصبة الورثة افتتحت بقوله تعالى: "يوصيكم" والمعنى الطبيعي لهذه الكلمة لا يعني الإلزام، "ولكن الفقهاء حملوا معناها على الإلزام وهمشوا الأحكام الخاصة بالوصية وذلك بقلب العلاقة بين الوصية والفرائض رأساً على عقب" (ص 136). فالفقهاء كانوا يفضلون "فكرة الميراث المقنن، أي النافي لمبدأ حرية الوصية". (ص 137) ولكن المعلوم في الإسلام أنّ الوصية مسموح بها في حدود الثلث من تركة الميت، وأنه على العكس مما ذكر الكاتب فإن الفقهاء جميعاً قدموها في الأداء على أنصبة الورثة.

9- الأحكام المدنية في القرآن الكريم: يرى الكاتب أن القرآن الكريم لم يتضمن سوى آية واحدة ذات مضمون قانوني مدني، وهي قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: 275)، وبناءً على هذا "تنهار منظومة الفقهاء القدامى المؤسسة على المرجعية القرآنية للشريعة الإسلامية في ميدان القانون المدني انهياراً كاملاً!" (ص 156-157)

أما عن القضاء وتنظيمه فإن الكاتب يرى أن القرآن الكريم احتفى حفاوة بالغة بمفهوم الحكم، إلا أن ذلك لا يكفي لوضع منظومة متكاملة في ميدان القضاء، خاصة إجراءات التقاضي. (ص 177) والأمر كما قال، ولكن ليس معنى ذلك إهمال هذا الجانب، إنما تركه الله تعالى للناس لينظموه بالكيفية التي تناسبهم، ويضعوا الإجراءات التي تضمن المبدأ العام للتقاضي، وهو الحكم بالعدل.

وينفي الكاتب قيام الرسول ﷺ بأي مهمة قضائية، كما ينفي أي وجود لنظام قضائي في عصره ﷺ، وفي ذلك يقول: "إنّ كلّ ما نجده في القرآن الكريم هو إشارة عرضية إلى التحكيم، وتلميح إلى المهمة التحكيمية للرسول ﷺ قبل الدعوة وبعدها". (ص 179) ولست أدري ما هو المعيار الذي يميز به الكاتب بين ما ورد أصالةً وما ورد عرضاً



له سلطة التنفيذ. وما دامت له سلطة التنفيذ فإن الأمر لم يُعدّ تحكيماً، وإنما هو القضاء. ومن أمثلة ذلك حكمه على ماعز والغامدية في قصة الزنا الشهيرة، وقد اعترف الكاتب بصحتها واستدلّ بها على قصد الشارع التخفيف في الحدود، كما سيأتي الإشارة إليه. ويخلص الكاتب في النهاية إلى تبني زعم المستشرقين بأن النظامين القضائي والإجرائي في الفقه الإسلامي يعود أصلهما إلى القانون الروماني القديم. (ص 180) وهو زعم قد فقد مصداقيته العلمية في الغرب وعند المستشرقين أنفسهم منذ أمد بعيد.

10- الأحكام القرآنية والقانون الجنائي: لمّا كان الكاتب لا ينظر إلا من زاوية الاصطلاحات القانونية الغربية، فإنه يرى أن التشريع الجنائي في القرآن الكريم لا يمكن أن يكون أساساً لوضع قانون جنائي لأنه لم يقسم الأفعال الجنائية المعاقب عليها التقسيم الوضعي، وهو: الجرائم، والجنايات، والمخالفات. (ص 186)

فهو يرى أن الأقسام المختلفة للجنايات في الفكر القانوني الغربي: الجرائم، والجنايات، والمخالفات يمكن أن تشكل نظاماً متناسقاً، وتكون قانوناً جنائياً متكاملًا، أما الأقسام المختلفة للمنظومة الجنائية في الفقه الإسلامي فإنها "لا تمثل نسقا من المفاهيم المتقاربة والمتجانسة" ومن ثمّ فإنه ليس "من شأنها أن تساعد على وضع قانون جنائي على أساس الأحكام القرآنية"! (ص 188)

وعند حديثه عن حدّ السرقة قال: "لم يأت القرآن بأيّ جديد في هذه المادة (أي عقوبة القطع) بل اقتصر على تأكيد عرف معمول به في الجاهلية" (ص 199) إلا أنه يرى أن القرآن جاء "بشيء ثوري قياساً بما يتداول في تلك العهود" (ص 199)، وهو قوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (المائدة: 39) و"هذا هو استثناء التوبة الذي يحكم بموجبه القرآن الكريم برفع العقاب الذي سبق التنصيص عليه" (ص 200). فهو يرى أن العقوبة التي ذكرتها الآية 38 ألتفتها الآية 39 بعدها مباشرة، فإذا تاب السارق بردّ المسروق قبل تنفيذ العقوبة - ولو بعد رفع الدعوى وبدء إجراءات التقاضي - سقطت عنه عقوبة القطع (ص 199). ويعلّل الكاتب تبنيّه لهذا الرأي بأنه "تجسيد لما يدعو إليه القرآن من قيم أخلاقية حميدة أساسها الإيمان وطيبة النفس واستقامة السلوك. لذا فمن حقّ السارق أن يُمنح فرصة لتدارك غلطته" (ص 200). ولست أدري هل الدعوة إلى الأخلاق الحميدة واستقامة



عامة"، لكن "وبما أن القصاص في القتل هو القتل، فإن القتل بقي ساريًا ومعمولاً به بصفة مشروعة في الحياة العادية؛ بذلك يبقى العنف والقتل من ركائز المجتمع وتشريعاته!" (ص220)

فعقوبة الإعدام إذا كانت في الإسلام وكانت قصاصاً فهي رمز للعنف وقدح في ذلك التشريع، أما إذا شرعت ونُفذت في أمريكا فإنها تمثل القانون الجنائي المتطور والعدل! وإذا أُلغيت بعض الولايات الأمريكية عقوبة الإعدام تُم عادت إليها فذلك لا شيء فيه، فالغأؤها تطور عظيم والرجوع إليها تطور أعظم!

**القانون الجنائي وفكرة المصلحة العامة:** يرى الكاتب أن "استناد القانون الجنائي في مرجعيته إلى الدين وإلى الإرادة الإلهية لا يترك المجال لإرساء فكرة المصلحة العامة كهدف أساس للقانون الجنائي" (ص211)، والعقاب في هذا القانون إنما "يكرس مبدأ غضب الإله، لكن الإله يمكن الآثم من باب النجاة من تلك العقوبة!" (ص212)

فالتشريع الإلهي - على رأي الكاتب - لا يهتم بالمصلحة العامة، بل يسد الطريق في وجه تطوير ذلك القانون لإرساء فكرة المصلحة العامة! فهل جاءت التشريعات الإلهية لخدمة الصالح العام للمجتمعات، أم أنها جاءت لتكريس الأنانية وتحطيم الصالح العام؟

ويرى الكاتب أن "مفهوم حق المجتمع لم يكن موجوداً عند نزول القرآن الكريم، ففكرة حق المجتمع تفرض وجود هيكل قانوني ومؤسسة قانونية وقضائية دولية، وهو ما لم يكن معمولاً به في ذلك الزمن" (ص223). وكيف بعشرات الآيات والأحاديث التي تتحدث عن مفهوم الأمة والجماعة، والولاء والبراء وغيرها؟ ويكفي في الردّ على هذا الادعاء حديث السفينة المشهور، فلا أبلغ منه في التعبير البشري عن الاهتمام بحق المجتمع ورعايته.<sup>12</sup>

ومن أجل أن يثبت الكاتب رأيه هذا ينكر على عبد الوهاب خلاف تعريفه لمصطلح "حق الله تعالى" بأنه حق المجتمع فيقول: "إن هذا التأويل لنص القرآن الكريم إنما هو تحويل لصريح النص القرآني ولروح أحكامه يحاول به الفقهاء القدامى سد الثغرات الموضوعية الموجودة في فهمهم لهذه الأحكام؛ ووسيلتهم في ذلك هي إضفاء مفاهيم جديدة وغير واردة في القرآن الكريم على النصوص القرآنية". (ص223)

12 قوله ﷺ: "مثل القائم في حدود الله، والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة، فصار بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها، وكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً ولم نؤذ من فوقنا، فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً، وأن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً". رواه البخاري، ج5، ص94، 216-217.



ويرى الكاتب أن كلمة "خليفة" وإن وردت في القرآن الكريم<sup>13</sup> إلا أنها لم ترد بمعناها السياسي، أي الحاكم،<sup>14</sup> ولكن الفقهاء اغتصبوا معناها وأتقلوها بشحنة سياسية كبيرة واستعملوها في الحاكم. (ص234) وغاب عن الكاتب أن مصطلح الخليفة بوصفه منصباً سياسياً لم يُؤخذ أصلاً من القرآن الكريم، وإنما هو اصطلاح أطلقه الصحابة رضي الله عنهم على أول حاكم للمسلمين بعد وفاة الرسول ﷺ فسموه خليفة رسول الله ﷺ، وليس خليفة الله تعالى، وسموه بذلك لأنه خلف رسول الله ﷺ في الصلاة بالناس وإدارة شؤون الدولة الإسلامية، ومن هنا جاء مصطلح الخليفة والخلافة بالمعنى السياسي، فهو لم يؤخذ من القرآن الكريم أصلاً.

ومن الطرائف أن الكاتب عندما تحدّث عن كلمة "حكم" قال إنها لم ترد في القرآن الكريم بمعنى الحكم السياسي، واستدلّ على ذلك بما أورده ابن منظور في كتابه لسان العرب من معان لكلمة الحكم (ص235)، ولكنه لمّا وصل إلى مصطلح "السلطان" اتهمه بتحريف معنى هذه الكلمة لأنه ذكر أن من معانيها الحكم (ص237). فابن منظور حجة في المصطلح الأول، ولكنه بعد صفحة واحدة صار مُحَرِّفاً ساقط القول، لأنه لم يأت بما يريد المؤلف إثباته.

الرسالة الدينية والوظيفة السياسية: يرى الكاتب أن "فكرة الحكم السياسي والدولة، والمؤسسات اللازمة لتنظيم الحكم السياسي" "ترجع إلى بداية الحضارات الأولى وإلى أقدمها، أي الحضارة الفرعونية" (ص239)، ولكن على طول هذا التاريخ السياسي هناك شذوذ واحد، وهو أن "الأديان الكتابية الثلاثة خالفت هذا التيار التفكيري من حيث إنها لم تهتم بالإشكالية السياسية، بل إنها تعالت عليها أو نبذتها، ومثلت بذلك قطيعة بارزة في مسار التفكير والتنظير السياسيين المعروفين في الحضارات القديمة" (ص239). فعلى رأيه هذا يكون موسى عليه السلام قد عارض السلطة الفرعونية وحرّر بني إسرائيل ليتركهم يعيشوا شريعة الغاب من غير نظام

13 سورة البقرة: 30 ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾، وسورة ص: 26 ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾.

14 لمّا كانت الآية الثانية: ص: 36 صريحة في كونها تعني الحاكم، إذ إن داود كان ملكاً والآية تأمره بالحكم بين الناس، ولا يفعل ذلك إلا الحاكم، فقد ذهب الكاتب إلى أنها خاصة بدادود وحده وتنتهي معه! وهي عادته في الحكم بالخصوصية على كل ما لا يوافق آراءه (ص234).





ويرى الكاتب أن الرسول ﷺ لم يُحوّل سلطة "التشريع في مسائل تأسيس الدولة وتنظيمها في الإسلام" (ص 261-264)، كما أنه لم يسع بمبادرة خاصة منه إلى تكوين دولة! والدولة التي ظلّ رأساً لها لمدة عشر سنوات لم تكن دولة! ودليل الكاتب على ذلك أن أي كيان اجتماعي وسياسي لا يُعدّ دولة إلا إذا استند إلى فكرة الوراثة وتعيين ولي العهد، وما دام الرسول ﷺ لم يفعل ذلك فإن ما أسسه في المدينة لا يُعدّ دولة. يقول: "أما فرضية تأسيس الملك أو الدولة بمبادرة من الرسول ﷺ فإن الرد على أصحابه سيكون بسيطاً ووجيزاً: إنّ أول وأهم ما يفكر فيه المؤسس للملك أو للدولة هو تحقيق استمرارية ملكه وذلك بسنّ مبدأ الوراثة وتعيين وليّ العهد من عائلته أو من سلالته بصفة مسبقة وإلزامية؛ ونحن كما هو معلوم وكما ستعرض لذلك بعد قليل في هذه الفقرة بعيدون كلّ البعد عن مثل هذا الافتراض فيما يخص التجربة المحمدية". (ص ) ويا له من ردّ بسيط ووجير! فكلّ مؤسس لملك أو لدولة يجب أن يعين وليّ عهد بصفة مسبقة وإلزامية وإلا فإن ما أسسه لا يُعدّ دولة! وبناءً على هذا فأمريكا لا تُعدّ دولة لأن أولّ رئيس لها لم يعين له وريثاً في الحكم، وفرنسا الجمهورية لا تُعدّ دولة لأن أولّ حاكم بعد الثورة لم يعين له وريثاً، وهكذا - فبناءً على رأيه هذا - ليس في العالم دول إلا الدول الملكية!

12 - تغلب الطابع الأخلاقي في التشريع القرآني: يرى الكاتب أن من خصائص التشريع القرآني التي تجعله لا يصلح أن يكون قانوناً أو أساساً لقانون يحكم سلوكات الناس وعلاقاتهم أنه "مؤسّس على حسن الأخلاق وعلى استقامة السيرة وعلى مراقبة الضمير الداخلي للأعمال الشخصية وحتى النوايا الداخلية؛ هذا التصور يتلاءم مع الخاصيات الثقافية لمجتمع فترة التنزيل الذي قلنا إنه كان مجتمعاً دون المستوى القانوني في المعنى المعروف عندنا اليوم. وبذلك يتضح أن التشريع في القرآن ليس وارداً على الأسلوب القانوني المؤلف". (ص 301)

والسؤال: أيهما أفضل: التشريع الذي يُؤسّس على حسن الأخلاق، ويجمع بين مراقبة الضمير الداخلي والعقوبة الدنيوية؟ أم التشريع الذي يُهمّل الأخلاق ويكون عصباً مسلّطاً على رقاب الناس؟ أيهما أكثر إنسانية ورقياً؟ الذي يخاطب ضمائر الناس وقلوبهم فمن لم ينفع معه ذلك انتقل معه إلى العقوبة؟ أم الذي يقوم على تهديد



الأسباب بمعنى أن الفكر الإسلامي يبحث عن أسباب النزول لبيانها... فهو بذلك يبدل الأسباب مناسبات" ثم كتب في الهامش: انظر الزركشي، اليرهان في علوم القرآن، بيروت، 1977؛ نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995. والتوثيق يوهم بأن هذا الكلام مقتبس من كتاب اليرهان للزركشي، ومثله موجود في كتاب نصر حامد أبو زيد. والحقيقة أنه لا أثر لهذا النص ولا لمثله في كتاب الزركشي، وإنما هو كلام نصر حامد أبو زيد. وواضح أن الإحالة على كتاب الزركشي الغرض منها إعطاءً مصداقية لما يريد الكاتب إثباته.

ج - عند حديثه عن آية عقوبة الزنا<sup>15</sup> قال: "لقائل أن يقول إنه لم يبق مجال للتأويل أو للاختلاف في الحكم في هذه الجريمة، لأن الآية المذكورة قد جاءت بتحديد العقاب... لكن ورغم كلّ الوضوح فإن الفقهاء القدامى أدخلوا على هذه الآية تأويلاً مخالفاً لصريح نصها، ومن شأنه أن يبعث على الاندهاش والحيرة؛ فقد رأى الكثير منهم أن العقاب يكون بالرجم" (ص191). وهو قول غريب، إذ لم يقل أحدٌ من المسلمين - لا من الفقهاء ولا من غيرهم - بأن عقوبة الجلد استبدلت بالرجم، وإنما الذي قالوه هو أن الرجم عقوبة المحسن (المتزوج) سواء كان رجلاً أو امرأة، وأن آية الجلد خاصة بغير المتزوجين، وقد خصّصت بالسنة.

د - عند حديثه عن حدّ الحراية<sup>16</sup> تساءل: هل الآيات جاءت بحكم عام ومطلق أم أنها جاءت بحكم خاص بالرسول ﷺ وحده ولظرف خاص؟ وكان جوابه أن الفقهاء انقسموا إلى شقين حول ذلك، فذهب "الكثير منهم" إلى أن الحكم عام، "غير أن شقاً آخر من الفقهاء" يرى أن الآية خاصة بواقعة معينة بالرسول ﷺ وحده (ص195)، ونسب القول بخصوصية الحكم إلى ما نقله ابن العربي عن الليث، وأورده القرطبي وأخرجه أبو داود (ص195). والحقيقة أن ما أورده ابن العربي عن الليث،<sup>17</sup> وما ذكره القرطبي وأخرجه أبو داود هو عن ذكر سبب نزول الآيات وليس فيه تلميح ولا

15 ﴿الرَّائِبَةُ وَالرَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ حَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ﴾ (النور:2).

16 (المائدة:33-34)

17 انظر أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البحاري (مصر: مطبعة عيسى البابي الحلبي



ولكنه عندما أراد أن يثبت ضعف الرسالة الإسلامية في جانب التشريع مقارنة بالتشريعات السابقة لها، فإن التوراة تصير مختلفة تماماً عن التوراة السابقة، فيقول مثلاً: "إن هذه الخاصية الأساسية (أي كون التشريع الإسلامي ذي طابع أخلاقي لا قانوني) لتبرز بأكثر وضوح إذا قارنت التشريع القرآني بما سبقه من التشريعات القديمة المنزلة وغير المنزلة. فالتشريع اليهودي، وبالذات كتب موسى الخمسة امتلأت من أولها إلى آخرها بالنصوص التشريعية التي تعالج مواضيع عدة، من التطهير إلى المعاملات المدنية، إلى الرق وتحريره، إلى الجزاءات الجنائية وغيرها" (ص 301-302) فالذي كان قبل قليل "مقتضياً" صار يملأ "خمسة كتب من أولها إلى آخرها" بتشريعات في مختلف الميادين، فسبحان من حوّل بهذه السرعة والضخامة!

ب - يُؤكّد الكاتب في كتابه أن العقوبات الحديثة من اختصاص الله تعالى ولا دخل للبشر فيها. يقول عند حديثه عن شروط تطبيق حدّ الزنا: "فإن الله لم يترك لاجتهاد الناس تعيين شروط تطبيق هذا الحدّ، بل هو الذي حدّدها" (ص 193) ثم ذكر هذه الشروط بقوله: "حيث لا يقام الحدّ إلا إذا شهد بذلك أربعة شهود عدول، يرون الفعل رأي العين من أوله إلى منتهاه، بحيث لا يمرّ الخيط بين الرجل والمرأة" (ص 193). ولست أدري في أي قرآن وجد شرط العدالة في شهود الزنا؟ فالآية قالت ﴿ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءٍ﴾ (النور: 4) ولم تذكر وصف العدالة، وإنما شرط العدالة من استنباط الفقهاء من خلال جمعهم بين الآيات الواردة في الشهادة عموماً. وفي أي قرآن وجد اشتراط رؤية الفعل من أوله إلى آخره؟ وفي أي قرآن وجد شرط عدم مرور الخيط بين الرجل والمرأة؟ والواقع أن هذه الشروط ما هي إلا أقوال للفقهاء الذين يصفهم الكاتب بالجهل والتواطؤ على تحريف النصوص الشرعية لخدمة أغراضهم الشخصية.<sup>19</sup> ولو اكتفينا بما ورد في النصوص القرآنية - كما يدعو إليه الكاتب - لوجدنا أن حدّ الزنا يقام بمجرد شهادة أربعة شهود سواء كانوا عدولاً أم لا، وسواء تحققوا من العملية أم لا. فظاهر النص القرآني لا يشترط أكثر من حضور أربعة شهود على تهمة الزنا ليكون ذلك كافياً لإقامة الحدّ.

<sup>19</sup> يقول الكاتب في نهاية حديثه عن هذا الحدّ: "إن دراسة هذا المثال الأول من الحدود أبرزت الفرق الشاسع بين منطوق النص القرآني وروحه، من جهة، وبين ما ابتدعه وأخرجه الفقهاء القدامى، من جهة أخرى. وقد بينت لنا هذه الدراسة أيضاً تعثر المنهجية التي اتبعها هؤلاء الفقهاء القدامى والمسائى التي آلت إليها". (ص 194)



بالأحوال الشخصية (ص64)، حيث حكم على أغلبها بالظرفية التاريخية والخصوص. في حين يحكم على الآيات الواردة بشأن إقرار أصحاب الديانات الأخرى على دياناتهم، وحضهم على الحكم. بما جاء في شرائعهم بالإطلاق مع أن منها ما هو ظرفي واضح التخصيص. (ص89-90)

وختاماً أقول: إنه ما عدا فكرة إسقاط حدّي السرقة والقذف بالتوبة، لم يأت الكاتب بقراءة جديدة وإنما هو تلخيص وإعادة صياغة للأفكار القديمة لبعض المستشرقين مثل شاخت، وأفكار علي عبد الرازق، ومحمد سعيد العشماوي، وعبد المجيد الشرفي.