

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 ثُبُّني عليه منظومة تشريعية إسلامية متكاملة.¹

* الصادق بعيد، 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 باليزي، وأمين تحرير مجلة التجديد.

¹ يتساءل الكاتب في المقدمة قائلاً: "هل التشريع في المعاملات اليومية المتبنلة يُعدَّ حقاً من مقاصد القرآن الكريم، ومن أهدافه الأساسية". (ص22)، ويقول في موضع آخر: "... وإن هذا الدليل واضح على أن القرآن الكريم لم يهتم إلا عرضاً بالتشريع في الميدان الجنائي وفي غيره من الميدانين على وجه العموم. ويتبين من ذلك أيضاً أن وجود حكم واحد في الميدان الجنائي لا يسمح بوضع قانون جنائي ولا بنصوص 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 عنونه بـ"إعادة تأسيس التشريع في الإسلام".

عرض لأهم أفكار الكاتب

فيما يأتي عرض مختصر - بما يسمح به المجال المخصص له في المجلة - لأهم أفكار والمواضف 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 العميقية مناقضة جوهرية محورها مسألة التعامل مع تراثهم الحضاري وتحديد مدى تلاؤم الماضي والحاضر" (ص7)، وأن مواقفهم "كثيراً ما تأرجح بين قطبين متناقضين: الأول هو قطب التعلق المطلق بالماضي ... مع ما يتبع ذلك من انغلاق فكري ورفض لتعاملٍ مع كلّ جديد؛ والقطب الثاني هو قطب القطيعة مع الماضي... مع ما يرافق ذلك من إفراط في الانتقاد والرفض لكلّ 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 نؤكّد 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 متكملاً في القانون المدني، ولا في القانون الجنائي، بل إن كلّ ما يتجده في القانون المدني هو بعض أحكام مشتقة في أماكن متباعدة في الكتاب الكريم... كما أنه تندر الآيات الناطقة بأحكام عامة تأسيسية" والتي تكون صالحة للاستنبط منها وتطوير القانون على أساسها (ص150)، كما أنه لم يأت ولو

"بتصور على مستوى المبادئ العامة بما يمكن من التقنين المفصل للإجراءات على أساسها وفي حدودها"! (ص178) وهو (أي التشريع القرآني) في هذا لم يرق حتى إلى درجة التشريعات القديمة مثل القانون الروماني والبابلي (ص178-179)، مما يوحي بأن تلك الأحكام جاءت لمعالجة ظروف معينة، وليس المقصود منها وضع تشريع متكملاً يصلح لجتمع قائم على أسس جديدة. (ص147)

ولا حاجة إلى تكليف عناء الرد على هذه الإطلاقات والدعوى فإن الكاتب نفسه ينقضها في مواضع أخرى، فيقول مثلاً: "لم يأت القرآن الكريم بأحكام مخصصة فحسب، بل إنه جاء أيضاً بأحكام عامة، وهي تلك المبادئ التي تمتاز بالعمومية والشمولية بما يؤهلها لأن تكون أُسسَاً قارّةً للقانون تفرع عنها القواعد الجزئية التفصيلية وتكون الركيزة الثابتة لـكامل النظام القانوني" (ص310)، ويقول: "فالقرآن الكريم جاء بالقليل على مستوى الأحكام المخصصة (على خلاف التوراة) وجاء بالكثير على مستوى الأحكام العامة (على خلاف الإنجيل)؛ وفي ذلك إشارة واضحة على تفضيل هذا الصنف من التشريع على ذاك (أي تفضيل وضع القواعد العامة على التشريع التفريعي)". (ص314)

3 - هل القرآن الكريم مدونة قانونية؟ يرى الكاتب أن القرآن الكريم "دعوة إلى دين جديد وإلى قيم روحانية وليس مدونة قانونية، مدنيةٌ كانت أو تجارية". (ص164) وكوئ القرآن الكريم ليس مدونة قانونية صرفة أمر متყع عليه، ولكن الكاتب يذهب إلى أبعد من ذلك حيث ينفي وجود أيّ بعد تشريعي في القرآن الكريم، فيقول: "إن ما يؤكّد انعدام النزعة القانونية والاهتمام التشريعي في الكتاب العزيز أن القرآن – باستثناء الآيات المذكورة التي فرضتها ظروف واقعية – لم يتعرض بصفة مباشرة وتلقائية إلى المواد القانونية المتعلقة بما هو أعمّ من البيع والشراء" (ص164) فالأمر – في رأيه – ليس قلة المواد القانونية في القرآن الكريم، وإنما انعدام حتى مجرد "النزعة القانونية" و"الاهتمام التشريعي" في القرآن الكريم. وإذا كان القرآن الكريم خالٍ من أي نزعة قانونية أو اهتمام تشريعي فماذا تمثل إذاً آيات الأحكام التي ألفَ الكاتب كتابه هذا كله لدراستها؟!

4 - المهمجية التقليدية للفقهاء: يحمل الكاتب حملةً عنيفةً على الفقهاء ويفصلهم بأقبح الأوصاف، فهم عنده متهمون بكلّ أوصاف الجهل والفساد، إذ "وصل بهم الأمر إلى

تقويل القرآن الكريم عكس ما قال وإلى تكريس النص القرآني لخدمة أغراضٍ طاب لهم المدافعة عنها" (ص199)، وهم "لا يتورعون عن التلقيق 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 الظالمية لأصحاب السلطة"، ويقول: "والأخطر من ذلك هو استعمال الفقهاء القدامى لطاقتهم التظيرية قصد توظيفها لخدمة أغراض طرفية وطارئة لا تمت بأية صلة إلى روح الإسلام". (ص94) وإذا كان فهم الفقهاء القدامى للنصوص الشرعية تقويلٌ لها ما لم تقله، فكيف يمكن أن يصف الكاتب فهمه الخاص؟ هل توفر فيه من أسباب العصمة ما لم يتوفّر فيهم حتى يُعدَّ فهمه هو الفهم السليم وهو مراد الله تعالى من كلامه في حين أفهم أولئك الفقهاء تقويلٌ على الله تعالى وقول عليه بالباطل؟

كما يشنّع الكاتب على الفقهاء اعتمادهم على قول الشافعي: "ليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل المدى فيها" (ص11)، هذه المقوله التي جعلوها بعد ذلك مُسلمةً من أجل "التوصل إلى وضع تشريع يكون متكملاً ومتطوراً حتى يصمد أمام الأحكام التشريعية للتوراة والإنجيل أو غيرها من الأديان الموجودة في البلاد المفتوحة". (ص226)

فالبشر جمِيعاً يحقّ لهم وضع تشريعات وقوانين وفق فلسفتهم في الحياة، وتبعاً للقيم والمبادئ التي يؤمنون بها، أما الفقهاء فليس لهم الحقّ في وضع تشريع "متكملاً ومتتطور" وفق مبادئ الإسلام وشرائعه ليحكم حياتهم وينظم معاملاتهم! وعمل الفقهاء من أجل ذلك يُعدَّ - في رأي الكاتب - جُرمًا عظيماً منهم!! وربما كان الأجدar 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، فبقى المجتمع في تلك الفترة على ما كان عليه قبل يوم ابتداء التنزيل، وخاصة في ميدان التشريع والتداوين" (ص25)، أما عن تعامل الصحابة والتبعين مع القرآن الكريم فإن "الرجوع إلى القرآن الكريم لم يكن في ذلك العهد شيئاً معمولاً به بصفة مطلقة ومنتظمة،

وذلك لسبعين هامين: السبب الأول هو أنه لم يكن شائعاً في عهد النبي ﷺ حفظ القرآن جميعه كما شاع بعد ... والسبب الثاني هو أن الناس في حياتهم اليومية وفي معاملاتهم العادلة كانوا يطبقون تلقائياً ما اعتادوا عليه من أعراف وتقاليد" (ص 22-23).

والغريب أنه يصف هذه الفترة في موضع آخر بقوله: "نحن نقول بأنفرادية هذه الفترة النبوية وخصوصيتها ... لما تمتاز به من صفات خارقة للعادة" (ص 19) فما هو وجه الانفراد والخصوصية، وما هي تلك الصفات الخارقة لهذه الفترة إذا كانت مجرد امتداد لفترة الجاهلية وعمل بأعرافها وتقاليدها؟!²

وهل عدم حفظ القرآن الكريم كاملاً يعني عدم الامتثال لأحكامه المعلومة كاملاً؟ هل نحن اليوم لا نلتزم من أحكام القرآن الكريم والسنة إلا بما حفظنا نصوصه عن ظهر قلب؟ وهل الناس في التزامهم بالقواعد الوضعية يحتاجون إلى حفظ نصوصها حرفيًا؟ أم يكفي في ذلك العلم بمعناها ومضمونها؟ هذا فضلاً عن أن التاريخ يخربنا بتقييد ما يدعوه الكاتب من حرص الصحابة على التزام أحكام الشرع في كل صغيرة وكبيرة في حياتهم حتى قضاء الحاجة.

٦ - القاعدة التشريعية في القرآن الكريم: يرى الكاتب أنه على الرغم من أهمية تحديد مفهوم الحكم في سياق النص القرآني قبل البحث في آيات الأحكام، لأن ذلك شرط لتعيين آيات الأحكام وضبط محتواها وبعدها التشريعي، إلا أن الفقهاء القدامى الذين كتبوا في آيات الأحكام لم يسأدوا إلى تقديم أي تعريف مضبوط لهذا المفهوم. (ص 36)، وينعي على الفقهاء عدم معرفتهم لهذا "المفهوم القانوني الدقيق" "فهم لم يتسائلوا حول ماهية الحكم بالمعنى القانوني للمصطلح، وهذا خطأ منهجي خطير". (ص 154)

وهو يقصد بذلك مفهوم الحكم في القانون الوضعي، حيث لا يُعد الحكم قاعدة قانونية إلا إذا توفرت فيه صفة الإلزام وترتبط عليه عقاب مادي، وهو اصطلاح حرى عليه القانون الوضعي وليس من اللازم سحبه على التشريع الإسلامي، فهو ليس أمراً منزلاً، ولا من الضرورات العقلية حتى يُلزم الكل بالاحتکام إليه.

وليس صحيحاً أن الفقهاء أحملوا وضع تعريف مضبوط للحكم، بل الناظر في

² سبب هذا التناقض أن الكاتب يورد الأوصاف الأولى في معرض ادعائه أن القرآن الكريم لم يهتم بالتشريع، فمن أجمل إثبات ذلك يرغم أن الناس استمروا في التعامل على ما كانوا عليه من أعراف جاهلية، أما الأوصاف الثانية فيوردها عندما يريد القول بأن الاقتداء بالفترة النبوية غير ممكن لما تتصف به تلك الفترة من خصوصية لا تستطيع التراهما.

كتب أصول الفقه يجد أنها جمِيعاً تفتح بباحث 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 ثم فلا غرابة أن يدخلوا الآيات التي تتحدث عن بعض الآداب والمستحبات أو حتى المباحثات ضمن دائرة آيات الأحكام. وهو أمر اصطلاحي لهم حقاً اعتماده كما للغرب حقاً عدم إدخال ما ليس فيه إلزام ضمن القواعد القانونية، ولكل 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. فكل ما ترتب على فعله أو على عدم فعله عقوبة دنيوية أو أخرى، فهو حكم يتتوفر 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 تفنين الأحكام الشرعية في شكل مواد وأحكام محددة يلزم القضاة بتطبيقها حتى يُشترط 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 تفنين تلك الأحكام في صورة مواد قانونية تتصل بالعلوم والإطلاق والإلزام.

7 - آيات الأحكام: تعريفها وتبويبها: ذكر الكاتب أن آيات الأحكام تثل 10% من كامل القرآن الكريم، وأن أغلبها مدنبي. ثم بين 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 داخلآ ضمنها. (52-55)

ولمَّا كان مفهوم القاعدة القانونية في الفكر القانوني الغربي يقوم على فكرة الإلزام والجزاء المادي الدنيوي، فإن الكاتب يرى أن كل آية قرآنية لا ينطبق عليها هذا المفهوم لا تُعدّ ضمن آيات الأحكام، وبذلك تخرج آيات كثيرة مما أدرجها الفقهاء ضمن آيات الأحكام (ص 39-40). وهذا أمر اصطلاحي للكاتب أن يتبع فيه ما شاء، لكن لا يحقق له إن يعيّب على الفقهاء ما صنعواه لأن مفهومهم للحكم يختلف عنه في الفكر الغربي.

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

بأحكام الأحوال الشخصية تغيرت بتغير أسباب نزولها، والنسخ فيها كثير "فهي آيات تنسخ بعضها البعض، بل إنك تجد حالات تصبح فيها الآية الناسخة منسوخة بأية كريمة أخرى". (ص64)

ويرى الكاتب أن الإسلام قد اعنى "بصفة أولية بالمستضعفين (القراء، اليتامي، العبيد...) في المجتمع، ووجه اهتمامه لحماية هذه الشرائح الاجتماعية الضعيفة والنهي عن المظالم التي كان يسلطها عليهم أقواء مجتمعهم". (ص72) ولكن الفقهاء لم يحفظوا هذا الإنذار، بل إن فكرة الطبقية اندست في نظرياتهم، وضرب لذلك مثالاً، هو التفريق في العقوبات التعزيرية بين الناس بحسب رتبهم الاجتماعية. (ص74-75)

وعند حديثه عن موقف القرآن من غير المسلمين ذكر بأن الإسلام تميز "بمبادئ التسامح الديني والتعايش المسلم مع غير المسلمين" (ص87)، وأن أهل الذمة من "الأقليات اليهودية والنصرانية عرفت في العالم الإسلامي طيلة العديد من القرون وضعية قانونية لائقة استطاعت فيها ممارسة شعائرها الدينية والحقوق والتشريعات الخاصة بها، كما كان لها التخصيص القضائي إلى أواخر القرن التاسع عشر" (ص91)، ولكن مع ذلك فإن أهل الذمة تعرضوا في بعض الأوقات لبعض المظالم المالية والدينية على يد بعض الحكام ويتآيد من بعض الفقهاء وتنظير منهم. (ص92-94)

أما فصل الوضع القانوني للمرأة فقد استهل ببيان الحقوق التي أعطاها الإسلام للمرأة بالطريقة التقليدية التي تعتمد المقارنة بين ما كانت عليه المرأة قبل الإسلام ووضعها في الإسلام، والتنتجه أن الإسلام حسن وضع المرأة بشكل كبير. وهذا النوع من المقارنة يوحي بأن وضع المرأة في الإسلام أفضل من وضعها في الجاهلية فقط، وأن وضعها الآن تحت سيطرة القيم الغربية أفضل من وضعها في الإسلام وقبل الإسلام! وهي طريقة في المقارنة متحيزه وغير مسلمة.

ولمّا كان كلّ حديث عن المرأة وحقوقها في الإسلام لأبدأ أن يتصدره الحديث عن تعدد الزوجات، فإن الكاتب لم يشدّ عن هذا المنهج فأعطى هذه القضية حظاً وافراً من باب الأحوال الشخصية، ولكن دون أن يخلص فيه إلى نتيجة واضحة.³

³ يتردد الكاتب في مسألة التعدد بين الرفض والاعترف بإياحته، فهو يصفه بأنه حالة تاريخية مضت، وأن استمراره ناتج عن "التأويل المغلوط الذي فرضه الفقهاء القدامى على الآيات القرآنية" (ص63)، ولكنه في موضع آخر يشير إلى أن آية التعدد يحتمل أن يفهم منها جواز التعدد، لكنه "الافتراض الأقل احتمالا والأقل عجبا عند الله تعالى" (ص106)، ولست أدرى من الذي أخبره عن الله تعالى بأن هذا الاحتمال هو الأقل عجبا عنده؟!

وينبغي التبيه إلى أنّ نسبة الوضع السيء للمرأة في العالم الإسلامي إلى إباحة التعدد وقوامة الرجل مغالطة كبيرة. فلو قمنا بإحصاء حالات 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 جمِيعاً ليسوا من الفقهاء ولا من المتدينين، بل في الغالب من "التقدmineen" العلمانيين - تفوق بعشرات المرات نسبة الظلم الناتج عن حالات التعدد الشرعي أو عن قوامة الرجل. فلِمَ لا تكون تلك قضية ينبغي معالجتها باستئصال أسبابها في حين تُقام الدنيا ولا تقدر لعشرات السنين من أجل التعدد؟ إن مسألة الظلم في العالم الإسلامي - سواء كان ظلماً اجتماعياً أو اقتصادياً أو سياسياً - مسألة عامة، الكل فيها مظلوم: الرجل والمرأة. وسوء المعاملة أمرٌ سائدٌ بين أفراد مجتمعاتنا: بين النساء وبين الرجال، كما هو بين الرجال والنساء، ويقيناً إن ذلك ليس من عمل الفقهاء. والحلّ ليس في تحويل المسؤولية للتشريع لكونه أباح التعدد أو تأديب المرأة بالضرب، وإنما الحل في تربية تلك القطعان البشرية التائهة.

ثم أليس كما أنه من حرية المرأة أن ترفض أن تكون زوجة ثانية، فكذلك من حريتها أن تقبل بالتعدد؟ فلِمَ الرّغم بأنّ التعدد منافٍ لحرية المرأة وحقوقها؟ الواقع 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 يُعرض عليه، وإنما أباحه مجرّد 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 يَبَينُ 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 تدعى 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

وضعها القانون". (ص96) وما نتمناه هو أن لا يكون الفقهاء هم السبب في ذلك الظلم وفي تحريف نصوص إعلاناتهم وقوانينهم وتغريغها من محتواها!!

إن اعتراف الكاتب بهذا الواقع في الغرب يدل على واحدة من ثلاثة: إما أن الرجال جمِيعاً - في الغرب كما في الشرق - يُعَدُّون المرأة في رتبة أدنى من مرتبتهم مهما ادعوا خلاف ذلك ظاهرياً ونظرياً، وإما أن التشريعات والإعلانات التي وضعها الغرب في بيان حقوق المرأة ومسواتها بالرجل مثالية وغير قابلة للتطبيق بدليل فشله في تطبيقها، وإما أن المسألة ليست مسألة قوانين وإعلانات، وإنما مسألة أخلاق، فمن حَسِنْتُ أخلاقه حَسِنْتُ معاملته للمرأة، ومن ساءت أخلاقه ساءت معاملاته للمرأة والرجل جمِيعاً، يستوي في ذلك الشرقي والغربي. ويبدو أن هذا الاحتمال الأخير هو الأقرب إلى الواقع، وأن من يسمُون أنفسهم بأنصار حقوق المرأة قد أحظوا طريق الإصلاح، وأن السعي إلى فصل الأخلاق عن القانون سعي غير مشكور، وأن مزج القرآن الأحكام القانونية بالأخلاق ميزة وليس عيباً يدعو إلى عدم اعتبار تلك الأحكام تشريعات قانونية ببسبيه.

وفي موضوع الميراث يرى الكاتب أن القرآن الكريم لم يُرِدْ من خلال الآيات التي حدَّدت أُنصيَّة الورثة وضع نظامٍ جديد للميراث وتحديده بصفة نهائية، وإنما قصد إلى "إدخال قيم ومبادئ أخلاقية جديدة على المستوى الفردي والاجتماعي وخاصة في ميدان الميراث، إلا أنه ليس من الثابت كما زعم الفقهاء القدامى أن الله تعالى أراد من خلال آيتين هما الآية 11 و 12 من سورة النساء تقنين كامل المادة بصيغة نهائية وأن يضع نظاماً جديداً في الميراث". (ص133) كما أنه لم يكن المقصود منها "وضع تشريع مفصل في علم الميراث" (ص125)، بمعنى أن تشريع القرآن الكريم في الميراث لم يكن يقصد به الثبات، وبناءً على ذلك يمكن أن نُفَكِّر أحكامه بما يوافق ما نهواه وما تفرضه على البعض التزعة الانهزامية أمام الغرب.

وقد أجرى الكاتب مقارنة تقليدية بين ما جاء به الإسلام من تشريعات في الميراث وما كانت عليه الحال في الجاهلية قبل الإسلام وخاصة عدم توريث المرأة والصغار. (ص124-126) ثم دافع عن موقف الإسلام من نسبة ميراث البنت إلى الابن، حيث أنكر على بعض الكتاب الغربيين تناولهم لميراث المرأة بصفة مجردة من خلال حكم

واحد في حالة واحدة، هو قوله تعالى: ﴿لِلَّذِكْرِ مِثْلُ حَظِّ الْأَنْثَيْنِ﴾ (النساء: 11)، وإنما ينبغي أن توضع المسألة في "محيطها 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 131-128)

ويرى الكاتب أن من تحريرات الفقهاء للنصوص القرآنية كون القرآن الكريم أقرّ كلاً النظامين الممكّنين 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 وهمشو الأحكام الخاصة بالوصية وذلك بقلب العلاقة بين الوصية والفرائض رأساً على عقب" (ص 136). فالفقهاء كانوا يفضلون "فكرة الميراث المقنن، أي النافٍ 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.

٩- الأحكام المدنية في القرآن الكريم: يرى الكاتب أن القرآن الكريم لم يتضمن سوى آية واحدة ذات مضمون قانوني مدني، وهي قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَ اللَّهُ الْأَبْيَعَ وَحَرَمَ الرِّبَّا﴾ (البقرة: 275)، وبناءً على هذا "تهار 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 الجانبي، إنما تركه الله تعالى للناس لينظموه بالكيفية التي تناسبهم، ويضعوا الإجراءات التي تضمن المبدأ العام للتراضي، وهو الحكم بالعدل.

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

في القرآن الكريم؟ فكيف يكون ذكر ما ورد في القرآن الكريم أكثر من مائتين وعشرين مرات - بتقرير الكاتب نفسه.⁴ عرضاً؟ وكيف يكون ذكر المفهوم الذي "يحتل مكاناً مرموقاً في الخطاب القرآني" ذكراً عرضياً، في حين يكون ما ذكر في القرآن الكريم مرة أو مرتين⁵ "روح القرآن وركن أساسه فيه". (ص95)

وقد استدلّ الكاتب على حصر مهمة الرسول ﷺ في التحكيم، وأنه لم يكن قاضياً ببعض الآيات التي تتعلق بالحكم بين أهل الكتاب وتخير الرسول ﷺ في ذلك،⁶ وبخالل الآيات التي تأمره ﷺ بالحكم بين المؤمنين وتحعل مهمة الرسالة الحكم بين الناس،⁷ والآيات التي تأمر المؤمنين برفع القضايا المتسارع فيها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم للحكم فيها،⁸ والآيات التي تنهى المسلمين عن الاحتكام إلى غير الإسلام،⁹ والآيات التي تأمر المؤمنين بالاحتكام إليه وتصف حكمه بالإلزام، بل بعدم إيمان من لا ينفذه ويسلم له.¹⁰ ولو كان حكمه ﷺ مجرد تحكيم فهل يكون عدم تنفيذه نافياً للإيمان عن صاحبه مستحقاً للعقوبة؟ مع العلم أن نتيجة التحكيم غير ملزمة. هذا فضلاً عن أن الآية وصفت حكمه ﷺ صراحة بأنه قضاء **هوماً قضيت** **هـ**. كما تجاهل الواقع التاريخي التي حكم فيها ﷺ بين الناس، وكانت أحكامه نافذة، وكانت

⁴ حيث يقول: "إن القرآن الكريم استعمل كلمة الحكم و مختلف مشتقاتها أكثر من مائتين وعشرين مرات؛ وهذا يدل على أن المفهوم يحتل مكاناً مرموقاً في الخطاب القرآني...". (ص177)

⁵ ذلك قوله تعالى: **هُوَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِيلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرٌ هُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خُوفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزُنُونَ** (البقرة:62)، وقوله تعالى: **هُوَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِيلَ صَالِحًا فَلَا خُوفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزُنُونَ** (المائد:69).

⁶ فالآيات التي استدلّ بها هي: (المائدة:42) وهي تتعلق بالحكم بين أهل الكتاب، و(المائدة:48) وهي تتعلق بالحكم بين أهل الكتاب أيضاً، والأية (ص:22) وهي تتحدث عن داود عليه السلام وليس لها أي علاقة بالرسول ﷺ.

⁷ ذلك قوله تعالى: **هُوَ... وَأَنْزَلَ مَعْهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ** (البقرة:213)، وقوله تعالى: **إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ إِنَّمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَكُنَّ لِلْحَاجَاتِ خَصِيمًا** (النساء:105).

⁸ ذلك قوله تعالى: **فَإِنْ تَنَازَعُوا فِي شَيْءٍ فَرُوْثُوا إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا** (النساء:59).

⁹ من ذلك قوله تعالى: **فَإِنَّمَا تَرَى إِلَى الَّذِينَ يَرْغَمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قِبْلِكُمْ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَكَّمُوا إِلَيْكُمْ** (الطلاق:2)، وقوله تعالى: **وَقَدْ أَمْرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ** (النساء:60).

¹⁰ ومن ذلك قوله تعالى: **فَلَمَّا هَاجَرُوكُمْ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكَّمُوا فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مَمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً** (النساء:65).

له سلطة التنفيذ. وما دامت له سلطة التنفيذ فإن الأمر لم يُعد تحكماً، 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. وبخلص الكاتب في النهاية إلى تبني زعم المستشرقين بأن النظامين القضائي والإجرائي في الفقه الإسلامي يعود أصلهما إلى القانون الروماني القديم. (ص180) وهو زعم قد فقد مصداقيته العلمية في الغرب وعند المستشرقين أنفسهم منذ أمد بعيد.

10- الأحكام القرآنية والقانون الجنائي: لَمَّا 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 لأنّه لم يقسم الأفعال الجنائية المعقاب عليها التقسيم الوضعي، وهو: الجرائم، والجنایات، والمخالفات. (ص186)

فهو يرى أن الأقسام المختلفة للجنایات في الفكر القانوني الغربي: الجرائم، والجنایات، والمخالفات يمكن أن تشكل نظاماً متناسقاً، وتكون قانوناً جنائياً متكاملاً، أما الأقسام المختلفة للمنظومة الجنائية في الفقه الإسلامي فإنها "لامثل نسقاً من المفاهيم المتقاربة والمتجلسة" ومن ثم فإنه ليس "من شأنها أن تساعد على وضع قانون جنائي على أساس الأحكام القرآنية"! (ص188)

و عند حديثه عن حد السرقة قال: "لم يأت القرآن بأيٍّ جديدٍ في هذه المادة (أي عقوبة القطع) بل اقتصر على تأكيد عرف معمول به في الجاهلية" (ص199) إلا أنه يرى أن القرآن جاء "بشيء ثوري قياساً بما يُتداولُ في تلك العهود" (ص199)، وهو قوله تعالى: **هُوَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ** (المائدة:39) و "هذا هو استثناء التوبه الذي يحكم بموجبه القرآن الكريم يرفع العقاب الذي سبق التنصيص عليه" (ص200). فهو يرى أن العقوبة التي ذكرتها الآية 38 ألغتها الآية 39 بعدها مباشرة، فإذا تاب السارق برد المسروق قبل تنفيذ العقوبة – ولو بعد رفع الدعوى وبدأ إجراءات التقاضي - سقطت عنه عقوبة القطع (ص199). ويعلل الكاتب تبنيه لهذا الرأي بأنه "تجسيد لما يدعو إليه القرآن من قيم أخلاقية حميدة أساسها الإيمان وطيبة النفس واستقامة السلوك. لذا فمن حق السارق أن يُمنح فرصة لتدارك غلطته" (ص200). ولست أدرى هل الدعوة إلى الأخلاق الحميدة واستقامة

السلوك تستلزم عدم معاقبة المعتدين على أموال الناس؟

ومعلوم في الشرع أن السارق إذا أرجع المسروق وعفا عنه الجنين عليه ولم يرفع دعوى ضده إلى القضاء فإن همَا أن يتصالحا وليس على السارق قطع، لكن إذا رفعت الدعوى صارت حقاً عاماً للمجتمع ووجب تتنفيذ العقوبة إذا ثبتت الجريمة وتوفرت شروطها. ولكن أن يقال بإسقاط العقوبة على الإطلاق فهو أمر غريب.

وفي حد القذف يطرح المؤلف نفس الطرح بأن التوبة الواردة في الآية (السور: 5) تُعد استثناء لعقوبة القذف. فالاستثناء - في رأيه - لا يرجع فقط إلى جملة ﴿وَلَا تَقْبُلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُون﴾ (النور: 4) مع أنها جملة استثنافية لا علاقة لها بالحكم الوارد في الجملة الأولى، وإنما يعود أيضاً على الجملة السابقة لها.¹¹

التشريع الجنائي القرآني ومداه: بعد حديث الكاتب عن الجرائم والعقوبات الحديثة يخلص إلى نتيجة غريبة، حيث يرى أنه إذا نظر "إلى ما شرع فيه القرآن الكريم في القانون الجنائي - بالمعنى الحقيقي لهذا المفهوم - يتضح لنا أن ذلك ينحصر في مادة واحدة هي جريمة القتل. وإن هذا للدليل واضح على أن القرآن الكريم لم يهتم إلا عرضاً بالتشريع في الميدان الجنائي وفي غيره من الميدانين الأخرى على وجه العموم. ويوضح من ذلك أيضاً أن وجود حكمٍ واحدٍ في الميدان الجنائي لا يسمح بوضع قانون جنائي ولا بتصور منظومة جنائية..."). (ص 217)

وهو يرى أنه حتى هذه العقوبة الوحيدة ليست في المستوى المطلوب، إذ من عيوب القصاص أنه "لا يرجع إلى سلطة مركبة قارة، بل يبقى في مستوى العلاقات الفردية القبلية" (ص 210-211). وهو ادعاء مخالف للواقع لأن القصاص في التشريع الإسلامي الحكم فيه مضبوط بالقضاء وإثبات الجريمة وفق شروط معينة. وكونه قد يُسمح فيه للفرد بتنفيذ العقوبة لا ينفي ذلك، لأن هذا التنفيذ لا يكون إلا بعد حكم سلطة مركبة هي القضاء.

ثم يذهب إلى أبعد من ذلك، فهو يرى أنه حتى هذا الإسهام الوحيد للقرآن الكريم في التشريع الجنائي ليس له قيمة، بل هو أمر خطير على المجتمع لأنه "انتقامٌ مُقنن" (ص 211)، ذلك أنه "رغم أن القصاص يمثل تقدماً كبيراً في التشريع الجنائي بصفة

¹¹ قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوهُنَّ بِأَرْبَعَةٍ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُنَّ هُمْ تَمَانِينَ حَلْدَهُ﴾ (النور: 4).

عامة" ، لكن "وبما أن القصاص في القتل هو القتل، فإن القتل بقي سارياً ومعمولاً به بصفة مشروعة في الحياة العادلة؛ بذلك يبقى العنف والقتل من ركائز المجتمع وتشريعاته" ! (ص 220)

فعقوبة الإعدام إذا كانت في الإسلام وكانت قصاصاً فهي رمز للعنف وقدح في ذلك التشريع، أما إذا شرعت ونفذت في أمريكا فإنها تمثل القانون الجنائي المتتطور والعادل ! وإذا ألغت بعض الولايات الأمريكية عقوبة الإعدام ثم عادت إليها فذلك لا شيء فيه، فإن إلغاؤها 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" (ص 211)، والعقاب في هذا القانون إنما "يكرس مبدأ غضب الإله، لكن الإله يمكن الآثم من باب النجاة من تلك العقوبة" ! (ص 212) فالتشريع الإلهي - على رأي الكاتب - لا يهتم بالمصلحة العامة، بل يُسْدِّد الطريق في وجه تطوير ذلك القانون لإرساء فكرة المصلحة العامة! فهل جاءت التشريعات الإلهية خدمة الصالح العام للمجتمعات، أم أنها جاءت لتكريس الأذانية 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" (ص 223). وكيف بعشرات الآيات والأحاديث التي تتحدث عن مفهوم الأمة والجماعة، والولاء والبراء وغيرها؟ وبكيفي في الرد على هذا الادعاء حديث السفينة المشهور، فلا يبلغ منه في التعبير البشري عن الاهتمام بحق المجتمع ورعايته.¹²

ومن أجل أن يثبت الكاتب رأيه هذا ينكر على عبد الوهاب حلاف تعريفه لمصطلح "حق الله تعالى" بأنه حق المجتمع فيقول: "إن هذا التأويل لنص القرآن الكريم إنما هو تحويل لصریح النص القرآني ولروح أحكامه يحاول به الفقهاء القدامى سد الثغرات الموضوعية الموجودة في فهمهم لهذه الأحكام؛ ووسيلتهم في ذلك هي إضافاء مفاهيم جديدة وغير واردة في القرآن الكريم على النصوص القرآنية". (ص 223)

¹² قوله ﷺ: "مثـلـ الـقـائـمـ فـيـ حدـودـ اللـهـ، وـالـوـاقـعـ فـيـهـ كـمـثـلـ قـوـمـ اـسـتـهـمـواـ عـلـىـ سـفـيـنـةـ، فـصـارـ بـعـضـهـمـ أـعـلامـاـ وـبـعـضـهـمـ أـسـفـلـهـاـ، وـكـانـ الـذـينـ فـيـ آـسـفـلـهـاـ إـذـ أـسـقـلـهـاـ إـذـ أـسـقـلـهـاـ مـنـ الـمـاءـ مـرـواـ عـلـىـ فـوـقـهـمـ قـالـواـ: لـوـ أـنـاـ عـرـقـاـ فـيـ نـصـيـنـاـ حـرـقاـ وـلـمـ نـؤـذـ مـنـ فـوـقـنـاـ، فـيـانـ تـرـكـوـهـمـ وـمـاـ أـرـادـهـمـ هـلـكـوـاـ جـمـيـعـاـ، وـأـنـ أـعـذـنـاـ عـلـىـ آـيـدـيـهـمـ بـخـوـاـ وـبـخـوـاـ جـمـيـعـاـ". رواه البخاري، ج 5، ص 94، 216-217.

ولست أدری ما النص القرآنی الصريح الذي ورد فيه مصطلح "حق الله" في باب الجنایات؟ وكيف حوله الفقهاء خدمة أغراضهم؟! فضلاً عن أنه من حق عبد الوهاب خلاف أن يعرف حق الله تعالى بأنه "ما هو حق المجتمع، وشرع حكمه للمصلحة العامة لا لصلاح فرد خاص..." لأنه يتمي إلى فئة "الفقهاء القدامى"، ومصطلح "حق الله" متواضعهم هم وليس من وضع القرآن الكريم، وهم أدری بما تعنيه مصطلحاتهم.

والواقع أن مصطلح "حق الله" وضعه الفقهاء ليميزوا به العقوبات التي لا يحق للجمیع عليه ولا للقاضی العفو عنها لأنها لا تدخل ضمن الحق الخاصل، وإنما ضمن الحق العام للمجتمع، وإنما نسبت إلى الله تعالى تعظیماً لها. خاصة وأن "حق الله" تتغیر عنه الجوانب الذاتية، فالله تعالى شرع هذه الحقوق لمصلحة الجميع فعلاً، بينما "حق المجتمع" هو في المصلحة النهائية حق فرضته مجموعات ضاغطة. ووضعوا في مقابله مصطلح "حق العبد" للدلالة على الحق الخاصل للشخص، والذي يجوز له أن يتباين عنه. سواء أكان مصطلح "حق المجتمع" موجوداً في ذلك الوقت أو لم يكن موجوداً فلا ضير في ذلك لأن العبرة بالمعنى والمفاهيم لا بالاصطلاحات، ولكل عصرٍ وقومٍ مصطلحاتهم، فما المانع من استعمال مصطلح "حق الله" بدل "حق المجتمع"؟

أما قوله بأن مفهوم حق المجتمع لم يكن موجوداً زمن نزول القرآن فهو ادعاء لا دليل له عليه. والتاريخ البشري يشهد على أن مفهوم "حق الجماعة" لم يخل منه تجمع منظمهما كانت بدائية تنظيمه بما في ذلك النظام القبلي، وإن كان نطاق هذا الحق محدوداً وأضيق منه في المجتمعات المعاصرة، كما أنه لم تخل جماعة بشرية من نظام قضائي بعض النظر عن كيفية هيكلته وعن الإجراءات التي كان يخضع لها.

11- الأحكام القرآنية ومنظومة الحكم السياسي في الإسلام: يرى الكاتب أنه مادام "أن القرآن الكريم خال تماماً من أهم الألفاظ الخاصة بال المجال السياسي بصفة عامة" مثل لفظ "السياسة" و "الحكومة" و "الدولة"، فإن هذا يدل على "أن القرآن الكريم لم يخص المجال السياسي والمجتمعي بالذات بأحكامه، أي أنه لم يتطرق إلى هذا المجال التفكيري ولم يتفاعل معه..." (ص 233). بهذه السرعة والسطحية يخلص المؤلف إلى هذا الادعاء العريض!

ويرى الكاتب أن كلمة "خليفة" وإن وردت في القرآن الكريم¹³ إلا أنها لم ترد بمعناها السياسي، أي الحكم،¹⁴ ولكن الفقهاء اغتصبوا معناها وأثقلوها بشحنة سياسية كبيرة واستعملوها في الحكم. (ص234) وغاب عن الكاتب أن مصطلح الخليفة بوصفه منصبًا سياسياً لم يُؤخذ أصلًا 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 يُؤخذ من القرآن الكريم أصلًا.

ومن الطرائف أن الكاتب عندما تحدث 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 معانٍ لكلمة الحكم (ص235)، ولكنه لماً وصل إلى مصطلح "السلطان" اتهمه بتحريف معنى هذه الكلمة لأنّه ذكر أن من معانيها الحكم (ص237). فابن منظور حجة في المصطلح الأول، ولكنه بعد صفحة واحدة صار محرّقاً ساقط القول، لأنّه لم يأت بما يريد المؤلف إثباته.

الرسالة الدينية والوظيفة السياسية: يرى الكاتب أن "فكرة الحكم السياسي والدولة، والمؤسسات الازمة 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 الكبائية 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 وحرر بنى إسرائيل ليتركهم يعيشوا شريعة الغاب من غير نظام

¹³ سورة البقرة: 30 هَوَادْ قَالَ رَبِّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي سَاحِلُ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً، وسورة ص: 26 هَيَاذُلُوْدِ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ هُنَّ

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

وسلطة، أو ليس لهم سلطة علمانية لا دينية، وأنبياء الله من بين إسرائيل الذين كان لهم مُلْكٌ عظيم مثل داود وسليمان رعايا كانوا علمانيين ولا صلة لهم بالأديان الكتابية! أو ربما لم يكن نظامهم نظاماً سياسياً، بل كان ضريباً من الدروشة! وعيسى عليه السلام التاجر على القوة الرومانية الغاصبة المحتلة لم يكن له أي توجه سياسي، بل صار أبو العلمانية كما وصفه علمانيو الغرب ظلماً وزوراً، وتبعتهم في ذلك الوصف الكنيسة المغلوبة على أمرها.

أما الرسالة الحمدية فهي "امتداد للدعوة الموسوية وللدعوة المسيحية... فكانت الإشكالية السياسية مفقودة في التجربة الإسلامية، لا فقط لأن اهتمامها ينصبُ على الروحانيات، بل كذلك لأن التجارب الدينية السابقة والتي تأثرت بها إلى حدّ ما لم تحمل أيّ بعد سياسي، ولم تدعُ إلى تفكير سياسي أو أيّ تصور للنظم السياسية". (ص241)
هكذا بـكُلّ بساطة يتسلسل الاستنتاج "المنطقى" ليصل إلى النتيجة، وهي أن الإسلام لم يدعُ إلى أيّ تفكير سياسي أو أيّ تصور للنظم السياسية، "والإسلام والقرآن الكريم دعوة إلى قيم روحانية" (ص244). ولا مجرد التفكير في النظام السياسي! فهو دين يدعو أتباعه إلى القيم الروحانية ويتركهم في حياتهم اليومية ليخضعوا لـ**لكفُر العلمانية والإلحاد** ويطبقوه في معاملاتهم، ويا لها من روحانية!

يمكن أن يقال إن النظام السياسي الذي أرساه القرآن الكريم والسنّة النبوية كان في شكل بسيط وغير متتطور، ويع垦 أن يقال إن القرآن الكريم والسنّة النبوية (تنظيراً وتطبيقاً) لم يستوفيا كلّ عناصر النظام السياسي المتتطور، لكن أن يقول قائل إنه لا وجود لفكرة أو نظام سياسين في النصوص الشرعية قرآنًا وسنة، فهو ضرب من المكابرة غريب.
ويرى الكاتب أن "المناخ الحضاري الذي نشأ فيه الإسلام غير مؤهل لإدخال بُعدٍ سياسي على الدعوة الحمدية" (ص255)، لكنه يورد في الفقرة التي بعدها مباشرة قصة سقيفة بين ساعدة، حيث قال أبو بكر مخاطباً الأنصار: "مِنَ الْأَمْرَاءِ وَمِنْكُمُ الْوُزَراءِ"， واقتراح أحد الأنصار "مِنَ الْأَمْرَاءِ وَمِنْكُمُ الْأَمْرَاءِ". والسؤال: كيف عرف هؤلاء الذين نشأوا في مناخ حضاري لا يعرف فكراً ولا نظاماً سياسين نظام الإمارة والوزارة؟ هل جاءهم به الإلهام في تلك اللحظة فقط؟ أم أن هذين المصطلحين أيضاً لا علاقة لهما بالنظام والفكر السياسيين؟

ويرى الكاتب أن الرسول ﷺ لم يُخوّل سلطة "التشريع في مسائل تأسيس الدولة وتنظيمها في الإسلام" (ص 261-264)، كما أنه لم يَسْعَ بمبادرة خاصة منه إلى تكوين دولة! والدولة التي ظلّ رأساً لها لمدة عشر سنوات لم تكن دولة! ودليل الكاتب على ذلك أن أيّ كيان اجتماعي وسياسي لا يُعدّ دولة إلا إذا استند إلى فكرة الوراثة وتعيينولي 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: إن أول وأهم ما يفكّر فيه المؤسس للملك أو للدولة هو تحقيق استمرارية ملكه وذلك بسنّ مبدأ الوراثة وتعيينولي 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 الحمدية". (ص) وياله من ردّ بسيط ووجيز! فكلّ مؤسس للملك أو للدولة يجب أن يعيّن ولّيّ عهده بصفة مسبقة وإلزامية وإنّ ما أسسه لا يُعدّ دولة! وبناءً على هذا فأميريكا لا تُعدّ دولة لأنّ أول رئيس لها لم يعيّن له وريثاً في الحكم، وفرنسا الجمهورية لا تُعدّ دولة لأنّ أول حاكم بعد الثورة لم يعيّن له وريثاً، وهكذا - بناءً 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 يجعله لا يصلح أن يكون قانوناً أو أساساً لقانون يحكم سلوكيات الناس وعلاقاتهم أنه "مُؤسَّس على حسن الأخلاق وعلى استقامة السيرة وعلى مراقبة الضمير الداخلي للأعمال الشخصية وحتى النوايا الداخلية؛ هذا التصور يتلاءم مع الخصائص الثقافية المجتمع 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 المألوف". (ص 301)

والسؤال: أيهما أفضل: التشريع الذي يُؤسَّس على حسن الأخلاق، ويجتمع بين مراقبة الضمير الداخلي والعقوبة الدنيوية؟ أم التشريع الذي يُهمّل الأخلاق ويكون عصاً مسلطة على رقاب الناس؟ أيهما أكثر إنسانية ورقى؟ الذي يخاطب ضمائر الناس وقلوبهم فمن لم ينفع معه ذلك انتقل معه إلى العقوبة؟ أم الذي يقوم على تهديد

الناس بالعقوبات المادية فقط؟ وأيهما أسهل تطبيقاً: الذي يجتمع عليه عاملان: الوازع الداخلي والعقوبة الدنيوية فيضمن بذلك احترام القانون في السر والعلن؟ أم الذي تكون أداته الوحيدة للتطبيق العقوبات الدنيوية التي يكون الجاني في مأمن منها إذا خالف القانون في السر ولم تحرّك ضده أي دعوى؟

وأيُّ المجتمعين دون المستوى القانوني: المجتمع الذي رقى أفراده أخلاقياً فحسنت أخلاقهم واستقامت سيرتهم ويعيشون تحت مراقبة ضمائرهم الداخلية؟ أم المجتمع الذي لا يرعى للأخلاق حُرْمة ولا يقوم سوى على العقوبات المادية؟

ويكفي لبيان الفرق بين الأسلوبين في التقنين مثال منع الخمر. فعندما ورد التشريع بتحريمه في المدينة المنورة أريقت كَلَها في لحظات حتى جرت بها شوارع المدينة. وعندما حاولت أمريكا في النصف الأول من هذا القرن منعها كانت النتيجة خسارة عظيمة في الجهود والأوقات والأموال ونهاية فاشلة! ومع ذلك يأتي من يتجرباً على القدح في التشريع الإسلامي بكونه يغلب عليه الطابع الأخلاقي!

ملحوظات على منهج الكاتب

١- الأمانة العلمية: يُحترم رأيُ الإنسان ومنهجه في البحث العلمي - مهما خالفنا فيما يتوصل إليه من نتائج - مادامت قواعد البحث العلمي محترمة، وعلى رأسها الأمانة العلمية. أما إذا أسقط الكاتب هذا الركن الأساس فإنه يصعب عليك بعد ذلك أن تحترم ما يكتبه لأنك لا تثق فيه. وفيما يأتي أمثلة قليلة على عدم التزام الكاتب بالأمانة العلمية المطلوبة.

أ- عند الحديث عما يراه الكاتب من تطابقٍ تامٍ بين حكمي السرقة والحرابة يقول:

"أما وجه التطابق الهيكلي الثاني بين الحكمين فيتمثل في كون الاستثناء وارداً في كلتا الحالتين... ولقد قلنا إن هذا التأويل (أي إسقاط عقوبة السرقة بالتوبة قبل القدرة على السارق) ذهب إليه علي بن أبي طالب، وأبو موسى الأشعري". (ص205) وقول علي بن أبي طالب وأبي موسى الأشعري إنما هو خاص بعقوبة الحرابة فقط، ولا علاقة له مطلقاً بحكم السرقة (ص197، 206).

ب- في ص294 ينقل نصاً بالشكل الآتي: "فمع أنه يقال دائماً ويُبحَث دائماً في أسباب النزول، فإن الواقع أن الفكر الديني يتزلق إلى المفهوم من المناسبات دون

الأسباب. يمعنى أن الفكر الإسلامي يبحث عن أسباب النزول لبيانها... فهو بذلك يبدل الأسباب مناسبات" ثم كتب في المامش: انظر الزركشي، البرهان 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 البرهان للزركشي، ومثله موجود في كتاب نصر حامد أبو زيد. والحقيقة أنه لا أثر لهذا النص ولا لثله في كتاب الزركشي، وإنما هو كلام نصر حامد أبو زيد. وواضح أن الإحالـة على كتاب الزركشي الغرض منها إعطاء مصداقية لما يريد الكاتب إثباته.

ج - عند حديثه عن آية عقوبة الزنا¹⁵ قال: "لِقَائِلٍ أَنْ يَقُولَ إِنَّهُ لَمْ يَقُلْ بِحَالٍ لِلتَّأْوِيلِ أَوْ لِلَاخْتِلَافِ فِي الْحُكْمِ فِي هَذِهِ الْجَرِيمَةِ، لَأَنَّ الْآيَةَ الْمُذَكُورَةَ قَدْ جَاءَتْ بِتَحْدِيدِ الْعَقَابِ... لَكِنْ وَرَغْمَ كُلِّ الْوَضُوحِ فَإِنَّ الْفُقَهَاءَ الْقَدَامِيَّ أَدْخَلُوا عَلَى هَذِهِ الْآيَةِ تَأْوِيلًا مُخَالِفًا لصريح نصها، ومن شأنه أن يبعث على الاندهاش والحياء؛ فقد رأى الكثير منهم أن العقاب يكون بالرجم" (ص191). وهو قول غريب، إذ لم يقل أحد 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 خصّت بالسنة.

د - عند حديثه عن حد الحرابة¹⁶ 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 شقا 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،¹⁷ وما ذكره القرطبي وأخرجه أبو داود هو عن ذكر سبب نزول الآيات وليس فيه تلميح ولا

¹⁵ هُوَ الرَّأْيُ وَالرَّأْيُ فَاجْلَدُوا كُلَّهُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدٍ وَلَا تَأْخُذُنُكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ (النور:2).

¹⁶ (المادة: 34-33)

¹⁷ انظر أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البخاري (مصر: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشرکاوه، د. ت) ج 2، ص595.

تصريح بالقول بخصوص الحكم¹⁸، ولم يُعرف عن أحد من الفقهاء قوله بخصوص الحكم. ولست أدرى عن أي شق من الفقهاء يتحدث الكاتب؟

هـ - عند حديثه عن العلاقة بين الوصية والميراث ذي الأنصبة المحددة ينسب إلى الفقهاء "تهميش الأحكام الخاصة بالوصية" حيث يزعم أن الفقهاء أهملوا الوصية وأخرجوها على الميراث في حين أن القرآن الكريم قدمها عليه. (ص 136-137) ويتهم الفقهاء بذلك بسبب أنهم أصرّوا على العودة إلى "الأعراف القديمة في نصها وروحها" (ص 136)، أي الأعراف القبلية الجاهلية (ص 135)، وبتحايل الكاتب أن الفقهاء جميعاً يقولون بعكس ما يزعم، إذ يقدمون تفزيذ الوصية على أنصبة الورثة، ولكن الوصية قد حذّر الرسول ﷺ مقدارها بأن لا تتعدي ثلث المال، وليس الفقهاء هم الذين فعلوا ذلك.

وما دفع الكاتب إلى هذه المعركة الوهمية هو ادعاءه بأن الفقهاء اعتمدوا "فكرة الميراث المقعن أي النافي لمبدأ حرية الوصية" (ص 137)، ونظام الوصية هو المعمول به الآن في الغرب في الميراث، فهو يرى أن نظام الميراث المقعن ينافي نظام الميراث في الغرب، ومن ثم فإنه ينبغي إعادة النظر فيه وتحميم الفقهاء مسؤولية إلغاء "مبدأ حرية الوصية". ودفعاً عن هذا يرى الكاتب أن التوزيع المقعن للميراث – الذي يؤؤل إلى توزيع الثروة بين قطاع واسع من أقارب الميت – يعكس "النظرية الأنانية المتحجرة التي تختص بها الروح القبلية في جمع المال والحفاظ عليه من كل إتلاف مهما كان نوعه أو طريقته" (ص 135-136)، في حين يُعدّ "مبدأ حرية الوصية" السائد الآن في الغرب بـأن يوصي الميت بتركة لقطة أو لكتل أو لشخص واحد من عائلته هو العدل والبعد عن الأنانية والروح القبلية وتوزيع الثروة بطريقة عادلة ومحكمة!

2. انتقائية وتناقضات: نورد هنا بعض النماذج من التناقضات التي وقع فيه الكاتب في مواضع تكون أحياناً متقاربة جداً.

أ - عندما يريد الكاتب أن يثبت أن القرآن الكريم لم يشرع إلا في حالات نادرة وعرضية يدعم قوله ذلك بأن الشرائع السماوية كلّها كذلك ومنها شريعة موسى عليه السلام "ففي التوراة مثلاً الأحكام القانونية هي في آن واحد مقتضبة" (ص 292)،

¹⁸ انظر ستن أبي داود، تحقيق محمد محبي الدين عبد الحميد (صيدا/بيروت: المكتبة العصرية، 1995م) ج 4، ص 130-132.

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) تبرز بأكثر وضوح إذا قارنت التشريع القرآني بما سبقه من التشريعات القديمة المنزلة وغير المنزلة. فالتشريع اليهودي، وبالذات كتب موسى الخمسة امتألت من أولها إلى آخرها بالنصوص التشريعية التي تعالج مواضيع عدّة، من التطهير إلى المعاملات المدنية، إلى الرق وتحريره، إلى الجزاءات الجنائية وغيرها" (ص 301-302) فالذي كان قبل قليل "مقتضباً" صار ملأ "خمسة كتب من أولها إلى آخرها" بتشريعات في مختلف الميادين، فسبحان من حَوَّلَهُ بهذه السرعة والضخامة!

ب - يُؤكِّدُ الكاتب في كتابه أن العقوبات الحدية من اختصاص الله تعالى ولا دخل للبشر فيها. يقول عند حديثه عن شروط تطبيق حد الزنا: "فإن الله لم يترك لاجتهاد الناس تعين شروط تطبيق هذا الحد، بل هو الذي حددتها" (ص 193) ثم ذكر هذه الشروط بقوله: "حيث لا يقام الحد إلا إذا شهد بذلك أربعة شهود عدول، يرون الفعل رأي العين من أوله إلى منتهائه، بحيث لا يمر الخيط بين الرجل والمرأة" (ص 193). ولست أدرى في أي قرآن وجد شرط العدالة في شهود الزنا؟ فالآية قالت **﴿لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةٍ شُهَدَاء﴾** (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؟ الواقع أن هذه الشروط ما هي إلا أقوال للفقهاء الذين يصفهم الكاتب بالجهل والتواطؤ على تحريف النصوص الشرعية لخدمة أغراضهم الشخصية.¹⁹ ولو اكتفينا بما ورد في النصوص القرآنية - كما يدعوه إليه الكاتب - لوجدنا أن حد الزنا يقام بمجرد شهادة أربعة شهود سواء كانوا عدول أم لا، وسواء تحققوا من العملية أم لا. فظاهر النص القرآني لا يشترط أكثر من حضور أربعة شهود على تهمة الزنا ليكون ذلك كافيا لإقامة الحد.

¹⁹ يقول الكاتب في نهاية حديثه عن هذا الحد: "إن دراسة هذا المثال الأول من الخود أبرزت الفرق الشاسع بين منطق النص القرآني وروحه ، من جهة، وبين ما ابتدعه وأخرجه الفقهاء القدامى، من جهة أخرى. وقد بينت لنا هذه الدراسة أيضاً تغير المنهجية التي اتبعها هؤلاء الفقهاء القدامى والمسارى التي آلت إليها". (ص 194)

ج - في بداية ص 193 يشكّل الكاتب في ما ورد بشأن الرجم - ومن ذلك طبعاً قصة ماعز والغامدية - حين يقول عن الفقهاء: ".. اعتمادهم الباطل على ما نُسب إلى الرسول ﷺ، ولكنّه يعود في نهاية الصفحة ذاتها ليقول: "ويُجمِع المؤرخون على أنَّ السنة الحمدية كانت تدعى في حالة الزنا - وفي مختلف الحدود عموماً - إلى التخفيف في تطبيق هذه الحدود .. كما أنَّ الفرار سبب كافٍ لرفع الحد عماً بقصة الغامدية" (ص 193-194) فروايات المحدثين ومنها قصة الغامدية مشكوك فيها، وهي "منسوبة" إلى الرسول ﷺ ومن ثمَّ فهي مرفوضة في الاستدلال على مشروعية الرجم، ولكنّها صحيحة وحُجّة في الاستدلال على رفع الحد بعد بدأ تنفيذه، بل مُجمَعٌ عليها من قبل المؤرخين!

د - يهاجم الكاتب الإجماع بشدة ويصفه بأنّه لا حقيقة له، إلا أنَّ هذا الإجماع قد يكون حجّة - حتى وإن لم يقع أصلًا - إذا كان هو الوسيلة الوحيدة لإثبات آراء الكاتب. يقول في إحدى المقدمات لإثبات عدم وجود أي توكييل للرسول ﷺ بالتشريع في مسائل تأسيس الدولة وتنظيمها في الإسلام: "أجمع الفقهاء - والقدامي منهم على الخصوص - على أنَّ الحكم في الأصل لا يكون إلا بنص... فنعم الإجماع إجماع الفقهاء وخاصة القدامي منهم!"

هـ - ييدو أنَّ الأحاديث النبوية لا دخل لها في مسألة التشريع باستثناء أحاديث قليلة جداً مقطوعة عن سياقها تؤيد آراء الكاتب. فحديث "أتُم أعلم بأمور دنياكم وأحاديث الأمر بالوفاء بعهود أهل الذمة من اليهود والنصارى سُنّة صحيحة يحب العمل بها، وتتصف بالعموم والإطلاق، أما الأحاديث الأخرى ففيها نظر." (ص 91) وموافق الصحابة من احترام النصارى واحترام مقدساتهم والوفاء لهم بالعهود قصص صحيحة وتصرّفات حكيمه منهم، وهي مبادئ لم تُتمِّلها الظروف السياسية والواقع التاريخي، بل تتصف بالإطلاق، أما غيرها ففيها نظر. (ص 91)

و - الحكم بالخصوص والظرفية على الآيات لا ييدو له ضابط من اللغة أو التناقض التشريعي أو تصريح الشارع، وإنما يعتمد معياراً انتقائياً، فما وافق فكر الكاتب ورغبته فهو على العموم والإطلاق، وما خالف ذلك فهو على الخصوص والظرفية التاريخية.

انظر في ذلك مثلاً موقفه من آيات الجهاد (ص 85-87)، وآيات الأحكام المتعلقة

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 ظرف واضح التخصيص. (ص90-89)

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