

## استخدام المناهج الحديثة في دراسة الإسلام

### (قراءة في كتاب الإسلام بين الرسالة والتاريخ نموذجاً)\*

عبد الرحمن حللي\*\*

#### تمهيد

ظهرت في العقود الأخيرة العديد من الدراسات التي تتناول الإسلام دراسة وتحليلاً، وذلك لما غدا يحتله من مكانة تؤهله لأن يتضاعف دوره في المستقبل، ولئن كان مفهوماً أن تأتي بعض هذه الدراسات من قبل المختصين بالدراسات الإسلامية من داخل نسقها، أو من منظومة تتناول الإسلام من الخارج في سياق علمي خاص ذي طابع سياسي أو اجتماعي...؛ فإن ما يثير الانتباه وجود العديد من الدراسات تتناول الإسلام خارج أي سياق من السياقات العلمية المشار إليها وبدعوى الاستحواذ على مقاييس العلوم كلها تقريباً مما يجعل نقد أي من هذه الكتابات غير متيسر للقارئ لا لاستحالة الجمع بين هذه العلوم فحسب، إنما لعدم إدراك المفاسل التي تتموضع فيها تلك العلوم في هذه الدراسات، ولئن كان من الضروري على أي باحث الإمام بأمهات العلوم ذات الصلة بمجال معين فإن الإدعاء باستخدامها -ويشترط هذا الإدعاء الاستحواذ عليها- يثير التساؤل حول احترام التخصص في العلوم الذي يزداد تشعباً يوماً بعد يوم بما لا يسمح بدعوى من هذا القبيل.

ويأتي كتاب الإسلام بين الرسالة والتاريخ مثيراً للاهتمام لما تناوله فيه من قضايا تكاد تشمل كل قضايا الإسلام في العصر الحاضر، وي طرح الكتاب إضافة للتحليل حلولاً يصفها بأنها جذرية<sup>1</sup> لهذه القضايا، ولما كان هذا النوع من الكتابات يحظى باهتمام الباحثين عن الجديد أو التجديد في الفكر الإسلامي كان

---

\* الشريقي، عبد المجيد. الإسلام بين الرسالة والتاريخ. بيروت: دار الطليعة، 2001. والمؤلف حاصل على الدكتوراة في الدراسات الحضارية من جامعة تونس عام 1982، وهو أستاذ بجامعة منوبة بتونس العاصمة. ومن المنظرين للعلمانية من خلال تفكيك الخطاب الديني من داخله، ويشارك في منتديات حوار الأديان في أوروبا.

\*\* باحث من سورية.

1 المرجع السابق، ص 59.

من الضروري إبداء الرأي فيها وإثراء الحوار حولها، هذا وبقدر ما لبعض هذه الدراسات من فاعلية في دفع حركة الفكر الإسلامي نحو تجديد علمي وعملي بقدر ما للبعض الآخر ما له من أثر سلبي يرتكس بجهود التجديد المخصصة إلى الوراء وتزيد الشكوك في نواياها، من هذا المنطلق يأتي تحليلنا ونقدنا لهذه الدراسة إسهاماً في رسالة المؤلف التي أعلنها في المقدمة للرقى بالفكر الإسلامي.

سوف تتضمن هذه القراءة تقديم الكتاب وبيان منهج الكاتب وأهم الأفكار التي عرضها، وذلك حسب تسلسل أبواب الكتاب، مركزين على الأفكار المحورية فيه. ثم نقدم تحليلاً نقدياً للكتاب، نعرض فيه نقد المضمون وتحليل المنهج ونقد فرضيات الكتاب الأساسية.

### أولاً: تقديم الكتاب

سنعرض الكتاب حسب ترتيبه وبشكل مفصل يتناول جميع الأفكار التي سعى المؤلف إلى تقديمها، وقد اتبعنا هذه الطريقة لسببين: الأول غزارة الأفكار التي تناولها المؤلف في الكتاب وتشعبها مع أهمية تفاصيلها، والسبب الثاني كون العرض بهذه الطريقة يجعل القارئ على إحاطة تامة بمضمون الكتاب، وتساعد على تفهم التحليل الذي سنقدمه في القسم الثاني، والأهم من ذلك أن هذه الطريقة تجعل القارئ أكثر قدرة على تقييم مقاربتنا.

يقع الكتاب في 213 صفحة من القطع الصغير، يشتمل على مقدمة وبابين وخاتمة.

يتناول في المقدمة ص 5-10 مبررات تأليف الكتاب فيضع المؤلف كتابه على مسافة من إنتاج الفكر الإسلامي الذي يرى أنه لم يتجاوز الاجترار والتسطيح والتوظيف والإسقاط في معظمه، ويحاول أن يقدم من خلال كتابه رؤية تجمع بين الوفاء للإسلام ومقتضيات الضمير الحديث، ويصف المؤلف الكتاب بأنه يتطلع إلى المستقبل ويستجيب لطموح الأجيال الصاعدة إلى فكر إسلامي يراعي ثورات كوبرنيك وداروين وفرويد

والهندسة الوراثية، وما حدث في علوم الإنسان والمجتمع من تطور،.. هذه المعطيات يعتبرها الكاتب مبرراً كافياً للعمل الذي يقدمه إسهاماً في تجسيم الدعوة إلى الاجتهاد.<sup>2</sup>

وقد جاء الباب الأول بعنوان خصائص الرسالة المحمدية ص 11-96، ووعده في مقدمته أنه سيطبق على الإسلام نتائج البحث الحديث ومناهجه في دراسة الأديان التي أصبحت علماً مستقلاً استفاد من المباحث السوسولوجية والإنسانية واللسانية والتاريخية الجديدة إضافة إلى المنهج الظاهري وعلم الدلالة والتحليل النفسي.. لاعتباره أن الإسلام يخضع لنواميس الظاهرة الدينية. فهو ينأى بقراءته المقترحة عن النظرة الماهوية للإسلام، فالقضية كل القضية هي في مدى استجابة التأويل الذي يرتضيه كل مسلم وكل مجموعة وكل جيل لمقتضيات الحاضر سواء منها المعرفية أو الاجتماعية: فكلما كان التناغم بين ضمير المسلم وواقعه قائماً أدى الدين دوراً إيجابياً، وكلما انفصل أحدهما عن الآخر كان الدين مجرد تعبير عن الحنين والأمل.

يقسم الباب الأول إلى أربعة فصول، خصص فيه الفصل الأول للإطار النظري والتاريخي وتحدث فيه عن الدين بشكل عام، ودوره في تبرير الاختيارات التي يفرضها الواقع ص 20، ملحاً على وجود تطور في الأديان ممثلاً له بمفهوم النبوة التي يراها ظاهرة يهودية؟.. وينتهي بالتأكيد على أن الإسلام ليس امتداداً للتيارات الدينية والثقافية التي كانت في الشرق الأدنى -والتي لم تكن منطقة الحجاز معزولة عنها- فحسب بل هو كذلك تواصل للظاهرة الدينية عموماً عبر التاريخ البشري، دون إهمال العوامل البيئية الظرفية الخاصة بمكة وما جاورها ص 26.

وجاء الفصل الثاني بعنوان الدعوة المحمدية، وفيه ينتقد التناول الإسلامي القريب من الأسطورة لشخصية النبي حتى استنكف الوجدان الإسلامي عن الإقرار بما تفرضه قوانين الاجتماع الإنساني بأنه كان على دين قومه في طفولته ص 31، ينطلق من هذه الزاوية ليؤكد الازدواجية في القرآن باعتباره (كلام الله يؤديه هو بلغة بشرية أو هو كلام الله وكلامه هو في الآن نفسه.. هو كلام الله من حيث مصدره وكلام البشر من حيث انتماءه إلى لغة بعينها وصياغته في ألفاظ وتراكيب يقتضيهها معجم تلك اللغة ونحوها، وفي أطر

<sup>2</sup> لا يفوت الكاتب في خاتمة مقدمته أن يمتن على القارئ أحادي اللسان بالكتابة باللغة العربية، معتذراً لمن قد يعتب عليه للكتابة بالعربية بضرورة الوفاء لها بإخضاعها لتفكير العصر بتوطين المفاهيم الحديثة فيها.

فكرية مستمدة من ثقافة المتكلم الشخصية ومن الثقافة المتاحة في الوسط الذي يعيش فيه) ص 36.<sup>3</sup> ويبرر ترجيحه هذا بأنه أقرب المواقف للمعقولية الحديثة، ويحافظ في القرآن على البعد الإلهي المفارق من دون تجسيم وعلى بعده البشري الطبيعي بتاريخيته ونسبته، كما يحقق غاية الرسالة في إشراك الناس جميعاً في تجربة الإلهي التي عاشها النبي بامتياز، من خلال مساهمة المسلم المعاصر في تفسير ما سكت عنه الوحي بالوسائل المعرفية المتاحة له ص 38.

وينتهي من هذا الفصل إلى أن ما توافر من ضمانات الصحة للمصحف ولم تتوافر لما دون من الرسائل السابقتين (لا يعني اختلافاً جوهرياً في نوعية الرسائل الثلاث وفي المشاكل التي يثيرها التعامل معها، لا سيما بعد انتقالها من الشفوي إلى المكتوب، من القرآن إلى المصحف) ص 44. والرسالة ليست ناسخة إنما هي مصدقة ومهيمنة والهيمنة لا تعني النسخ، وبالتالي فالرسالة الجديدة امتداد للرسالات التوحيدية السابقة وتحتوي بالضرورة؟ على عناصر من ثقافة القرن السابع الميلادي في مكة أولاً، وفي الحجاز والجزيرة ثانياً، وفي منطقة الشرق الأدنى كله ثالثاً ص 45 والجديد فيها هو من خصائص الرسائل السابقة ألا وهو صبغتها الاعتراضية على السائد من العقائد والقيم.. وهذا الجديد الذي تأتي به هو مبرر وجودها.

وفي الفصل الثالث بعنوان مميزات الرسالة المحمدية يتحول الحديث من مميزات الرسالة إلى الإشكالية المتعلقة بالقرآن الرسالة الشفوية التي تحولت إلى مدونة / مصحف بقرار سياسي ص 49 ويستبق الرد على هذا الرأي فيرى أن (الذكر الذي وعد الله بحفظه هو المحتوى وليس الظرف، هو مضمون الدعوة.. وليس الألفاظ والتعابير التي صيغت فيها تلك الدعوة والتي دونت في ظرف معين وتتنسب إلى قوم بأعيانهم..) ص 50 أما التحدي بالإتيان بمثل آية منه فلا يرجع إلى الإعجاز بالبلاغة بقدر ما هو راجع إلى مصدره وأصله الإلهي.. إذ الإعجاز نسبي فكل الآثار الفنية معجزة بطريقتها الفريدة وكل محاكاة هي انحطاط بالأصل إلى ما دونه.. أما الإعجاز بالشكل والأسلوب الذي ذهب إليه العلماء وسماه الجرجاني بالنظم فيمكن تفسيره بالحرص على الاستدلال على صدق النبي وعلى محور العقيدة الإسلامية بما يدخل ضمن الحسي الخاضع للاختبار ص 51 ويذكر بأن ما يدعيه المسلمون من خصوصية للقرآن بالحفظ شائع أيضاً لدى اليهود

<sup>3</sup> ويعتمد في هذا على فضل الرحمن وما أورده السيوطي من قول بأن القرآن نزل بالمعنى فقط وعبر عنه النبي بلغة العرب، وينتقد الرؤية السائدة بأن دور النبي سلب في تلقي الوحي منتقداً تأييد هشام جعيط لهذا الاتجاه. انظر: ص 36-37.

والأرثوذكس منهم على وجه التحديد فيما يتعلق بالتوراة. وبشأن الكتاب فهو ليس مكتوباً بل (هو المضمون الذي ارتأى الله تكليف الأنبياء تبليغه على البشر -بدليل- استعمال الوحي لهذا المصطلح والنبي لما يتلق الوحي كله) ص 53 نفس الشيء بالنسبة للكلام الإلهي الذي دار حوله الجدل بين المتكلمين (ذلك أن المسلمين أدركوا صعوبة إثبات المصدر الإلهي للرسالة المحمدية من دون الوقوع في التجسيم أو التشبيه، ولكنهم لم يفهموا في هذا المستوى اضطراب الوحي لاستعمال مفاهيم بشرية للدلالة على الحقائق متعالية) ص 54، (كما لم يراعوا أن المقصود بالقرآن ليس ذلك الخطاب الذي يصدر عن محمد فحسب، بل هو أساساً المحتوى الذي أراد الله تبليغه) ص 55.

ولتجنب المآزق التي يوقع فيها الخلط بين الحقائق الغيبية المجردة المتعالية والحقائق الملموسة المحيثة ينوه على ضرورة ملاحظة الرمز والمجاز والاستعارة... في الأسلوب القرآني وعدم المماهة بين الخطاب الميثي والخطاب المفهومي أو ترجمة الرمز إلى وقائع تاريخية، والالتفات إلى المقاصد والغايات والأهداف بدل الأوامر والنواهي الظرفية وأن هذا ليس جديداً ويستشهد بمقولة النسخ.

ويتحدث في الفصل الرابع عن قضية التشريع، حيث يرى أن الشريعة استعملت في القرآن بمعنى الطريق لا القانون أما تفاصيل السلوك فهي ضئيلة وبمثابة حلول ظرفية لمشاكل اعترضت اجتماع المسلمين. وعلى المسلم أن يستنبط من الرسالة معايير السلوك المستقيم والأخلاق وذلك بالبحث عن روحها ومغزاها ومراعاة المقصد منها حتى تكون العبادة لله وحده، ويكون ضمير المسلم هو الحكم الأول والأخير في مدى الاستجابة للتوجيه الإلهي، وذلك كفيل بالحفاظ على مصداقية رسالة الإسلام على اختلاف أوضاع المسلمين.

ف (لا يضير المؤمن أن لا يرى فيما فرض من تفاصيل العبادات والمعاملات -متى وجدت وهي قليلة جداً- سوى أثر لمقتضيات الاجتماع في عصر الرسول وفي البيئة الحجازية البسيطة) ص 61؛ فالصلاة لم ينص على عددها وكيفيةها في القرآن، وما ورد من ذلك في السنة لا يعني أن المسلمين مضطرون في كل الأماكن والأزمنة والظروف للالتزام بذلك النحو، على فرض أنه كان فعلاً موحداً وكذلك الأمر بالنسبة للزكاة لم يحدد في القرآن أي من معالمها، والصوم خير فيه بين الصوم والتعويض بالإطعام حسب دراسة للمؤلف ص

64،<sup>4</sup> والحج هو من الطقوس التي تمارسها العرب قبل الإسلام، فتبناها الإسلام، وأضفى عليها معنى جديداً منسجماً مع التوحيد ومع ذلك لا يمكن إنكار ما فيه من رواسب الذهنية الميثية ص 65. ثم ينتقل إلى قضايا تشريعية أخرى يصف العلاج لها: فالردة ص 67 سندها الأصلي حديث ضعيف (من بدل دينه فاقتلوه)، والقصاص ص 68 انتقال من العقوبة الجماعية إلى العقوبة الشخصية. أما قطع يد السارق ص 69 فقد احتال الفكر الإسلامي السني عموماً على العقوبة لتقليل إيقاعها، وقبل مسايرة القانون الوضعي بعدم تطبيق الحكم...، إلا أن وضع المسألة في منظور اجتماعي -تاريخي من شأنه أن يجنب المسلم الوقوع في هذه الازدواجية غير المريحة، وتبدو مسألة الربا ص 71 كذلك في طريق الحل فالنهي القرآني عن شكل من القروض تكون الفائدة فيه تبلغ أضعافاً مضاعفة، والاقتراض من البنك اليوم لا يدخل تحت التحريم بدهاء لأنه ليس عملية مالية بين شخصين مادي ومعنوي والمؤسسات المصرفية لم تكن موجودة في عهد النبي فلا يتصور تحريم شيء غير موجود في الواقع، ولأن الفائدة التي يقرض بها البنك غير ربوية لأن الدولة تحددها، وكل ذلك لا تترتب عليه النتائج المترتبة عن الربا، ثم إن الضمير الديني لم يعد يجد في هذه المعاملات المعلمنة حرجاً يذكر.

وينتقد أصحاب النظرة الماهوية للإسلام الذين يرون فصل الدين عن الدولة في الغرب من خصوصيات المسيحية، وذلك لإهمالهم العنصر التاريخي الأساسي ص 73 لتجاهل الصراعات التي دارت في البلاد المسيحية وانتهت بإبعاد الكهنوت عن السياسة.

في سياق هذه الأمثلة التي اقترح الحلول الجذرية لها كما وعد يدعو إلى قلب القاعدة الراسخة في الوجدان الإسلامي منذ القرن الثاني للهجرة وهي (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) لتصبح لا بهذا ولا بذلك بل فيما وراء السبب الخاص واللفظ المستعمل له يتعين البحث عن الغاية والقصد ص 80 ويعود إلى أمثلة على ذلك كحد شارب الخمر ونصيب المرأة من الإرث وتعدد الزوجات، وحد الزنا الذي قصد منه منع شيوع الفاحشة واختلاط الأنساب في مجتمع كان يعير نقاوة النسب أهمية بالغة، وعدة المرأة المطلقة أو التي توفي عنها زوجها التي قصد منها استبراء الرحم والتأكد من عدم الحمل ص 84.

<sup>4</sup> يعزو المؤلف إلى دراسة له حول الآيات 183-187، من سورة البقرة منشورة ضمن كتاب له بعنوان: لبنات، ط. تونس 1994.

ويختم هذا الفصل بقوله: (ولا ينبغي أن يكون تنفيذ عقوبة معينة كما هو الشأن في القصاص والسرقفة وغيرهما، محسوباً على الخضوع لأوامر إلهية لا صلة لها بالزمان والمكان، بل هي مما اقتضته ضرورات الاجتماع والأخلاق، وهي أمور متغيرة وغير مستقرة تتأثر بعوامل عديدة منها الثقافي ومنها الاقتصادي ومنها السياسي).

أما الفصل الخامس: ختم النبوة يعتمد فيه على محمد إقبال وتعبيره عن خاصية الرسالة المحمدية من حيث انتمائها إلى العالم القديم واشتمالها على عناصر بيئتها وكونها تنتمي في وجهها الآخر إلى العالم الحديث باعتبار الروح التي تنطوي عليها، وقوله: (إن النبوة في الإسلام لتبلغ كما لها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها) لكن ما هو مفهوم ختم النبوة؟ يتوزع الجواب على احتمالين الأول ما ذهب إليه جمهور المسلمين وتصوروه الوحيد: الختم من الداخل أي أن الذي ختم يبقى أسيراً لما يختمه لا سبيل له إلى الخروج منه وتجاوزه بأي صفة كانت، وبالتالي لا فرق بين محمد وبين غيره من الأنبياء. والإمكانية الثانية لفهم ختم النبوة الختم من الخارج بوضع حد نهائي لضرورة اعتماد الإنسان على مصدر في المعرفة ومعيار في السلوك مستمدين من غير مؤهلاته الذاتية، إنه تدشين مرحلة جديدة في التاريخ بلغ فيها الإنسان مرحلة الرشد ص 91.

وبهذا تكون رسالة الإسلام قد راعت مقتضيات الواقع الذي ظهرت فيه، ولكنها من حيث مراميها العميقة والأساسية، كانت سابقة لعصرها ومتجاوزة لاستعداد معاصري الدعوة على الصعيدين الفكري والاجتماعي.

وجاء الباب الثاني بعنوان الرسالة في التاريخ 97-194: وقد حاول المؤلف أن يجيب فيه عن سؤال: لماذا لم يطبق المسلمون ما قاله عن طبيعة الرسالة المحمدية إذا كان ما قاله صحيحاً؟ ويلتمس عذراً قبل الإجابة بأن الانحراف عن الأهداف شيء طبيعي بل يكاد يكون القاعدة ويستشهد بالبروتستانتية دينياً والماركسية فلسفياً. ويتضمن الباب الثاني ثلاثة فصول، كان الفصل الأول عن "خلافة الرسول" عرض فيه الإمكانيات التي كانت متاحة بعد وفاة الرسول والإمكانية التي تحققت بالفعل لضعف حظوظ مثيلاتها، ويبيدي ملاحظتين حول ما تحقق الأولى غياب الاعتبارات الدينية في اختيار أبي بكر وما ذكر إنما جاء ذلك

لاحقاً للتبرير رداً على الشيعة، فكان الاختيار شأناً دنيوياً، والملاحظة الثانية أن تعيين أبي بكر كغيره من الخلفاء كان شأناً خاصاً بذوي النفوذ وأهل الحل والعقد لا علاقة للعامة فيه ص 104.

ولئن كان ما تم ليس الأفضل من حيث التناغم مع منطلق الرسالة بقدر ما كانت المعطيات التاريخية هي المرجحة له، فإن موضوع الاسترقاق والمرأة قد خضعا لعوامل مماثلة ابتعدت عن روح الرسالة، وهذا يحتم النظر في العوامل التاريخية التي تمخض عنها هذا الانحراف وهي عديدة ومتضاربة منها ثقافي (رواسب الذهنية السابقة للإسلام) ومنها سياسي (غلبة العقلية القبلية) ص 109 ومنها اقتصادي (كثرة الغنائم وظهور طبقة من الأثرياء الجدد) ص 111، ويناقش بعد ذلك قضية الفتوحات والغنائم ومشروعيتها، فرغم التضحيات وطمأنينة من قام بها أنه على حق فإنه لا يحجب الوجه الآخر والدوافع الحقيقية التي تكمن وراء حركة الفتوحات ص 116.

وكان الفصل الثاني بعنوان: مؤسسة الدين، وتعني الانتقال من النظرية إلى التطبيق ومما هو موجود بالقوة إلى ما هو موجود بالفعل، والإسلام مثله مثل سائر الأديان خضع لمقتضيات التنظيم والمؤسسة وقد تمثلت المؤسسة في سيرورات ثلاث:

1. التميز عن الآخرين (إلزام أهل الذمة بلباس معين وغيره)<sup>5</sup> ص 118.

2. تحويل مختلف أشكال العبادة إلى طقوس موحدة (اعتبرت الطريق التي كان الرسول يتعبد بها ملزمة بكل تفاصيلها) ص 120.

3. تشكيل مجموعة من العقائد التي لا يجوز إنكارها، وأصبحت تدريجياً سنة الرسول شبيهة بالقرآن واعتبار القرآن محتوياً على أحكام يتعين تطبيقها بقطع النظر عن الزمان والمكان ص 123.

---

<sup>5</sup> يلاحظ التعميم في الكلام والحديث بإطلاق من غير تقييد بزمان ومكان أو ظروف معينة، وهذا الأمر يتعلق بحدث تاريخي لا يعم التاريخ الإسلامي كله، بينما يلح المؤلف على البحث في الزمان والمكان فيما يتعلق بالنصوص، فأيهما أولى بالضبط؟



وهذه المؤسسة التي تمت بالتدرّيج إنّما هي الشكل الذي وصلنا عن تطبيقات الإسلام بعد أن استقرت الأوضاع في القرن الثاني للهجرة، ورغم التحولات التي حصلت للمسلمين إلا أن الوجدان الإسلامي رفض الاعتراف بها.

أما الفصل الثالث فقد تناول التنظير للمؤسسة، وحاول فيه بيان الجهود النظرية الذي بذله العلماء لتجسيدها في مختلف مجالات الفكر الإسلامي، ويلج على عدم التماهي والتماثل بين إنتاج العلماء في فترة التدوين والحلول التي ارتأها السلف والتي تنسم بالعملية وتختلف باختلاف الأوضاع والأشخاص في كل قضية، ويشيد هنا بموقف ابن خلدون في نقد الأخبار ليتجاوز رافضاً اعتباره الأخبار الشرعية في معظمها تكاليف إنشائية لأنها مروية بطريقة الإسناد، (ولن تجد اليوم مؤرخاً جديراً بهذا اللقب يولي الإسناد قيمة ما في تلمسه لمجريات الأمور الماضية والراهنة) ص 137. وكان القضاء هو المؤسسة الأولى بعد انتهاء مؤسسة التحكيم، وكان يعتمد الأعراف السائدة، ونظراً لعدم وجود نصوص تفصيلية كان من الطبيعي اختلاف أحكامهم من مكان لآخر، مما سيكون له أثره في الفقه.

الفقه ص 140: لقد كان الرأي الشخصي والاجتهاد الحر هما الموجودان بعد وفاة النبي وطيلة القرن الأول على الأقل، ولا شيء غيرهما البتة لا القرآن ولا السنة ولا القياس، أما اختلاف الفقهاء في مصادر التشريع فليس في مستوى الحلول بقدر ما هو في مستوى تبرير تلك الحلول. ولتأكيد رأيه يعرض مجموعة من الأمثلة المنتقاة ليلاحظ عليها انعدام المرجع النصي القرآني الصريح وأن الاختلاف بين الفقهاء يعكس القيم السائدة في مجتمعاتهم والأعراف القبلية، كما تدل على مراعاتهم مصالح اقتصادية متضاربة أحياناً.

أصول الفقه ص 155: ويرى في أصول الفقه فناً لاحقاً للفقه سعى الأصوليون من ورائه إلى توضيح آليات الاستنباط وتقعيدها من ناحية، وإلى الدفاع عن حلول الأجيال الأولى من المسلمين والبحث لها عن مبررات من ناحية ثانية، فاعتمدت الأصول الأربعة وفق رؤية معينة لها.

فالقرآن مجموعة من الصفات الجاهزة التي يتعين تطبيقها أيّاً كانت الأوضاع والخلل الواضح في اعتماد الأصوليين النص القرآني يتمثل في فصل آياته بعضها عن بعض، وفي فصل سياقها الخاص والعام لا في السورة نفسها فقط بل في مجمل السور. وحول السنة يلاحظ التزايد الفاحش للحديث الصحيح من النصف

الأول من القرن الثاني إلى النصف الأول من القرن الثالث للهجرة: من 17 إلى 30.000-140.000 مما يثير الشك في صحتها إلى درجة لا ينفع معها التحري الذي قام به البخاري وغيره. لكن نصوص السنة لم تكن كافية للاستناد إليها في ما يطرأ من جديد مما أدى إلى استحداث الإجماع أصلاً ثالثاً عند غياب النص ومستنده الحقيقي هو الإجماع نفسه مما يوقع في الدور، واستند في البداية إلى أنه إجماع الأمة ثم أصبح إجماع الفقهاء. تكاثرت الحوادث ولم يعد النص أو الإجماع كافياً للإحاطة بما فتم اللجوء إلى القياس، والقياس بعيد عن أن يكون ملتزماً بمقاصد الرسالة الإسلامية، والخلل كامن في طبيعته من حيث عدم اعتراف الفقهاء الممارسين له، ولا سيما المتأخرين منهم، بصيغته التبريرية، وزعمهم التعبير من خلاله عن الإرادة الإلهية.

وإجمالاً فإن علم أصول الفقه لم يتطور تطوراً يذكر منذ أن وضعت فيه أمهات التصانيف وكانت محاولة الشاطبي متميزة لكنها لم تعمق، أما محاولة ابن عاشور وعلال الفاسي فكانتا تعبيراً عن الوعي بالمشكل أكثر من كونهما إنجازاً يقطع مع نماذج التفكير القديم في الميدان.

التفسير ص 170: التفسير متداخل مع غيره من العلوم الإسلامية اشغل به فقهاء ومحدثون ومتكلمون.. ولم يكن منهم إلا ويعتقد أن القرآن كتاب تشريع، وأن تشريعه لا صلة له بالزمان والمكان. (اعتقد المسلمون أنه وبعد مرور الزمن وتغير أحوالهم على النحو الذي رأيناه، أن القرآن غير كاف في حد ذاته لتوفير الحلول التي اقتضاها الدين المؤسسي ولهذا نسبوا إليه وإلى الصحابة ما ظنوا أنه مكمل لهذا النقص). ص 171، وأهم ما ظهرت فيه الحاجة للتفسير: كيفية أداء الشعائر ففسرت الآيات المجملة بالاعتماد على السنة العملية، وقصص الأنبياء وفصل مجملها بالاعتماد على الإسرائيليات. (كانت الغاية من التفسير تسييج الفهم والتأويل وحصرهما فيما ترتضيه الفرقة العقديّة والمذهب الفقهي المعترف بهما واللذين ينتمي إليهما المفسر، وبذلك يغلق الباب أمام الاجتهادات الحرة الخارجة عن مجالات الاختلاف التي كرسها التاريخ) ص 174. مما يشرع لتفسير قرآني جديد يأخذ مكتسبات العلوم الإنسانية بعين الاعتبار ويباشر على غير الأسس التي التزم بها المتمسكون بهذه المنظومة التي أصبحت اليوم عبئاً ثقيلاً يزرع تحت كلكله الفكر الإسلامي.

الحديث ص 176: لقد التزم أهل القرن الأول بالنهي عن كتابة سوى القرآن، وما كان لدى بعضهم فهو على سبيل التبرك، ونسبت كتابة الحديث إلى الزهري وعمر بن عبد العزيز كرمزين من رموز التقوى ليكون لها حظوظ من القبول، وكانت بداية التدوين متزامنة مع تدوين سائر العلوم والشعر الجاهلي، لكن اللغويين لم يعتبروا الحديث حجة رغم تأكدهم من فصاحة النبي، وذلك لعدم الثقة بلفظ الأحاديث وأن معظم الرواة كانوا من الموالي، ولا سيما وان عددها يتضخم. وكان انتشار الوضع سبباً كافياً لعدم الاستشهاد كما هو سبب للتحري الذي مارسه جامعو الحديث، ولم تكن معايير الصحة مضبوطة لكي يطبقها المصنفون آلياً بل كانوا يتلمسونها باجتهاداتهم فيما أصبح يعرف بعلوم الحديث والتي تدل على أن صحة الحديث النبوي كانت تثير العديد من المشاكل عند القدماء أنفسهم. كل ذلك لا يلغي قيمة الحديث فهو ذخيرة تنبض بالحياة وكنز يحتوي على الغث والسمين، لا مناص من عرضه على محك النقد المستنير بتوجهات الرسالة.

علم الكلام ص 186: لعل التداخل العضوي بين الفقه والتفسير والحديث من جهة وعلم الكلام من جهة أخرى مسؤول مسؤولية كبرى عما وصلت إليه العلوم الإسلامية من وجهة نظر معاصرة، ذلك أنه رسخ في الوجدان الإسلامي الطابع الدفاعي لعلم الكلام واعتبار العقائد الإيمانية معطى جاهزاً لا يحتاج إلا الحجاج عنه. ويسجيل ثلاث خصائص حول علم الكلام: 1. علم الكلام ليس علماً إسلامياً صرفاً بل هو إسلامي يوناني بالدرجة ذاتها، 2. نزعة الجدل الحاد، وتحول اختلاف الرأي إلى تراشق بالكفر والابتداع، ولم يكن الراضون للكلام من أهل الحديث أفضل حالاً، 3. التعالق بين علم الكلام والسياسة، مثل الموقف الأشعري المدافع عن السلطة القائمة عن قصد أو غير قصد.

التصوف ص 188: التصوف شأنه الوجدان في الأديان كلها قديماً وحديثاً ويعنى بالموازاة بين الحقيقة والشريعة منذ القرن الثالث للهجرة مقابل خصومة الحكمة والشريعة، ونظراً لاعتبار المتصوفة تجربتهم تستعصي على التعبير بواسطة اللغة فإنه من العسير تقييم هذا المنحى، لذا فأقصى ما يمكن الباحث دراسة التصوف كظاهرة تاريخية-اجتماعية كان لها وزنها وما زال.

ويمكن ملاحظة بدايات التصوف في النزعة الزهدية، وقد تطور هذا التيار بفعل عوامل تاريخية: أولها: شيوع الترف والبذخ والمجون في العصر العباسي، فالتصوف كان رد فعل على واقع معيش وليس تعميقاً لتوجه سابق. ثانيها: استئثار الفقهاء بترجمة مقتضيات الإيمان إلى أعمال ظاهرة بما لا يوفر غذاءً روحياً لفئات محدودة من الناس تبحث عن صفاء النفس. ثم يتابع مفصلاً تحولات التصوف ودور أبرز شخصياته فيه.

## خاتمة الكتاب ص 195-201

في خاتمة المطاف يوضح المؤلف سبب تركيزه في الكتاب على البعد الذاتي دون الاجتماعي في استجابة المسلم لرسالة نبيه، لأن التركيز كان على ما هو مغيب عادة ويُضحى به في سبيل مصلحة الأمة، ولأن الأولويات ينبغي أن تقلب في هذا المجال فينبى مستقبل الأمة انطلاقاً من إرادات أفرادها الحرة الواعية لا على أساس مفهوم جامد للهوية، والإيمان بأن المجتمعات البشرية تخضع في تاريخها للعوامل عينها في الظروف المشابهة وتتحكم فيها القوانين الكلية نفسها. فكانت الديانات في الماضي هي التي تحقق اللحمة بين عناصر المجتمع فتضيق الحرية فتبرز عوامل جديدة للتضامن لا تحتاج للمبررات الدينية فتتخلى المؤسسات الدينية عن أدوارها المعهودة. ويستأنس بتاريخ اليهودية والمسيحية في علاقتها بالحدثة لفحص الواقع الإسلامي وتلمس مستقبله.

وبالنسبة للمجتمعات الإسلامية فيرى أنها لم تعرف في خضم هذه التغيرات العميقة حدثة نابعة من تطورها الذاتي، وتم التبرير لرفض القيم الوافدة بالمؤامرة، ولئن كانت المؤامرة وهماً فالتهديد الحقيقي ما ورثه المسلمون عن آبائهم. ويرى أن الحدثة غريبة المنشأ وكونية التأثير، ولن يحصل في المجتمعات الإسلامية ما حصل للغرب مع المسيحية، نظراً لتمحور العقيدة فيها حول نص حاضر باستمرار لا حول تأويل من التأويلات لشخص تاريخي.

ولعل أهم الأسس في بناء منظومة العلوم الإسلامية من جديد لتلائم العصر هو اعتبار المسلم مثل أي إنسان آخر صاحب حقوق غير قابلة للتصرف فيها أو المساومة عليها، هي التي يمثلها بالخصوص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وسائر المعاهدات الدولية التي أكملته، ويتطلب ذلك بالطبع نظرة شاملة تقطع مع الموروث وتعرض في غير احتراز عما تجاوزه الزمن وتراهن على المستقبل.

إن الوعي الإسلامي الجديد ليبشر بأن طريق المستقبل مفتوحة ولا تحتاج في سلوكها إلا إلى نبد الأوهام والعقلية الإقصائية وإلى الثقة بالنفس والعمل الدؤوب.

### ثانياً: تحليل نقدي للكتاب

يقتضي نقد الكتاب الانطلاق من إشكاليته الأساسية، والأفكار التي انطلق منها لمعالجتها أو وصل إليها في المعالجة، وفق المناهج التي وعد باستخدامها في الكتاب.

عنوان الكتاب يطرح الإشكالية بوضوح، وهي أن الإسلام يتوزع بين بعدين الأول هو الرسالة التي يطمح إلى تحقيقها، والثاني هو تمثل هذه الرسالة كما تحقق في التاريخ، والفارق بين البعدين أن الرسالة متعالية على التاريخ متجاوزة لحدود الزمان والمكان بينما الإسلام كما تمثل في التاريخ هو تجربة بشرية ادعت تمثل الرسالة لكنها لم تكن وفيه لها بل انخطت بها عما كانت تصبو إليه.<sup>6</sup>

بين هذين البعدين يتوزع الكتاب في باب أول يبحث عن روح الرسالة وجوهرها، وباب ثانٍ يحلل تمثل التاريخ لهذه الرسالة وكيف انخرق بها، وبطبيعة الحال فإن صحة معالجة الباب الأول هي شرط لصحة التحليل في الباب الثاني - من وجهة نظر المؤلف طبعاً - لكنه شرط غير ضروري إذ قد يصح التحليل وينسجم في بعض جوانبه مع طرح آخر لموضوع الرسالة.

وقد وعد المؤلف أنه سيراعي في كتابه ثورات كوبرنيك وداروين وفرويد والهندسة الوراثية، وأنه سيعتمد في دراسة الإسلام على مناهج تاريخ الأديان المعتمدة على المباحث السوسولوجية والإنسانية واللسانية والتاريخية وعلم الدلالة.. وكذلك مكتسبات العلوم الحديثة، مبرراً ذلك بأن الإسلام يخضع لنواميس الظاهرة الدينية عموماً، ويتناول في سياق الكتاب فرضيات أخرى حول الإسلام كدين تنطلق من هذا الإطار.

<sup>6</sup> تبدو إشكالية الكتاب محل اتفاق بين مختلف المعنيين بالموضوع، بل إن بعض الرؤى المستندة إلى النصوص تتعامل مع الموضوع بطريقة شبه حتمية من خلال تصورهما الزمن يتراجع إلى الوراء بشكل تصاعدي بدءاً من القرون الثلاثة الأولى المفضلة إلى قيام الساعة، فيما تنجح رؤى أخرى تستند إلى النصوص أيضاً ترى تداول الخير والشر عبر التاريخ وانبعاث الإسلام من خلال مجددين له. أيًا يكن الأمر فثمة رؤية هي محل اتفاق وهي أن رسالة الإسلام كما تتجلى في نصوصه هي أسمى مما سعى المسلمون لتحقيقه عبر التاريخ مع اختلاف في درجة الوفاء لهذه الرسالة.

ويستخدم المؤلف مصطلحات ومفاهيم بعضها قديم وبعضها حديث وبعضها فلسفي وبعضها شرعي للتدليل على جوهر الرسالة التي يبحث عنها ولعل أهم هذه المفاهيم:<sup>7</sup> الضمير الحديث، المقاصد، روح الإسلام، ازدواجية القرآن... كما يلجأ المؤلف إلى ممارسة التأويل حول بعض النصوص لإثبات رؤيته حول روح الرسالة.

## 1. نقد المضمون

سنتناول في هذا الجانب من النقد نماذج من الحلول التي اقترحها المؤلف لبعض القضايا فنتناول بعضها بالنقد بشكل مجمل ثم نتناول قضية الربا بتفصيل خاص، ثم نعقب على نقده لقضية الإسناد.

### الحلول التأويلية:

خلافاً لما تقتضيه رؤيته حول القرآن -والتي سنخصصها بنقد خاص- لجأ المؤلف إلى تأويل آيات من القرآن تمس معظم أحكام الإسلام بطريقة تأويلية وكأنه يعتبرها ملزمة ويحاول أن يفهمها بطريقة مختلفة عما تقتضيه دلالاتها اللغوية، وفي أحيان أخرى يتجاوز النص ليحزم بمقاصد من ورائه على أنها هي التي ينبغي أن تعتمد. وانتقد الأصوليين بأنهم فصلوا آيات القرآن بعضها عن بعض ص 158، بينما نجد الكاتب يفصل الآية عن التي تليها أحياناً حين يحاول تأويلها فمثلاً في دراسته لآيات الصوم التي أشار إليها<sup>8</sup> خلص إلى أن الآية (وعلى الذين يطيقونه) تخير المسلم بين الصوم والفدية مطلقاً مستنداً على ذلك بنقض تفاسير الفقهاء لكلمة يطيقونه دون أن يقدم هو تفسيراً بديلاً لما دعاهم لتأويلها على النحو الذي لم يقنعه، ذلك أنهم أخذوا الآيات مع بعضها ولم يفصلوها فوجدوا إشكالاً في آية أخرى ترفع الحرج عن المريض والمسافر وتطالبهم بالقضاء مما يعني ضرورة أن غير المسافر والمريض عليه حرج إن أفطر فاضطروا إلى تفسير يطيقونه على غير ظاهرها.. فمن الذي فصل آيات القرآن إذًا؟. مثال آخر حين اعتبر العبرة من العدة للمطلقة والمتوفى عنها

<sup>7</sup> ولعلها التي وعد بتوطينها في اللغة العربية انظر: ص 9.

<sup>8</sup> يشير الكاتب إلى دراسة مفصلة قام بها للآيات 183-187، من سورة البقرة والمتعلقة بالصوم، وقد نشرت ضمن كتاب له بعنوان لبنات طبعة تونس 1994، تجدر الإشارة إلى أن هذه الدراسة هي أوسع وأهم ما قام به المؤلف حول آيات من القرآن إذ لم يشر إلى غيرها وهي نقد لتفاسير آيات الصوم دون أن تقدم أي تفسير بديل يزيل الإشكال الذي جعل المفسرين يلجأون إلى ما انتقدتهم به.

زوجها هي استبراء الرحم وذلك متحقق بالوسائل العلمية الحديثة ص 84 لكن لسائل أن يسأل لو كان الأمر كذلك لماذا اختلفت العدة بين المطلقة والمتوفى عنها زوجها في القرآن؟<sup>9</sup>

لقد كان بوسع الكاتب أن يبقى أكثر انسجاماً مع نفسه لو أنه التزم موقفه الأصلي من القرآن - والذي عبر عنه مراراً في محاولاته التأويلية- واعتباره تاريخياً يلائم البيئة التي نزل فيها خير له من محاولة ليّ النصوص لتلائم رؤية يتبناها، وما دامت أهم أركان الإسلام الصلاة إنما تبقى مناسبة لمن يرى وجوبها على نحو ما رسخته السنة الثقافية، ومن تسمح له ظروفه بأدائها بالطريقة المعهودة ص 63 فلماذا العناء في تأويل ما هو دونها أهمية من الأحكام يكفي القول هي ملزمة لمن يرى ذلك وبالطريقة التي يراها، أما الهزء من مناهج الفقهاء وتفسيرها بطريقة (بوليسية) على أنها للتهرب من الأحكام أو إضفاء مشروعية دينية على حلول واقعية - كما في تحليله لأصول الفقه- فهي طريقة فضلاً عن عدم علميتها فإن هناك من الدراسات العلمية -وأصحابها غير إسلاميين- يثبتون نقيضها، ثم إن الكاتب نفسه يتردد بين احترام السلف والاعتذار لهم بتأويلهم بما يتناسب مع واقعهم وبين محاكمة نواياهم.

### قضية الربا نموذجاً لتناقض الكاتب

تبدو مناقضة المؤلف نفسه في بعض الأحيان وكأنه يتبنى رؤية الخصم الذي يرد عليه إذا كان السياق يسمح له بنقض مسألة تبدو له حاسمة، فمثلاً في مسألة الربا يعتبر الاقتراض بفائدة من البنك لا يدخل تحت طائلة التحريم أولاً لأنه عملية مالية ليس بين شخصين، بل طرفاها شخص مادي أو معنوي من جهة ومؤسسة مصرفية من جهة ثانية، والمؤسسات المصرفية لم تكن موجودة في عهد النبي، فلا يتصور تحريم شيء غير موجود في الواقع، وثانياً وبالخصوص لأن الفائدة التي تقرض بها البنوك فائدة غير ربوية، تحدها الدولة سلفاً.. ص 71.

يمكن لقارئ الفقرة السابقة أن يستنتج بوضوح أن الأحكام ذات طابع شخصي وظاهري فإذا تغيرت صورها لم تعد موجودة، -وهذا ما لم يقله حتى الظاهرية- وأن كل ما استحدثت من أمور لا يخضع للأحكام

<sup>9</sup> والغريب في الكاتب أنه يجعل عدم القول بهذا الرأي بمثابة موقف من وسائل العلم الحديثة، ولا أدري ما العلاقة بين الأمرين، كل ما في المسألة أن النص يدل على حكمين مختلفين وادعى المؤلف وحدة العلة فيهما فلو كانت العلة صحيحة فما مبرر اختلاف الحكمين؟.

ولا لمقاصدها، فالبنوك لا تخضع لحكم الربا لأنها غير موجودة عند تحريم الربا ولو كان تعاملها بنفس آلية الربا بين الأشخاص، وهذا ما يناقض دعوة الكاتب إلى الاعتبار بما وراء الألفاظ والأسباب وملاحظة المقاصد، أليست بعض البنوك اليوم تقوم بعملية استغلال للفقراء بما هو أشد في بعض الأحيان من ربا الجاهلية؟ لا سيما على مستوى الدول، فهل هذا الاستغلال لا يدخل في مقصد القرآن من تحريم الربا لأن البنوك لم تكن موجودة؟ إذاً فما هي صورة أعمال المقاصد كما يراها الكاتب؟ وأمر آخر يتعلق بمعنى الفائدة الربوية، فيرى أن كونها محددة من قبل الدولة فهي ليست ربوية، وهذا ما يناقض حتى المعنى اللغوي للكلمة، كان يمكنه القول إنها ليست استغلالاً يخضع لرغبة البنك المطلقة، لكنها ربوية بالطبع وإلا لانعدم مبرر وجودها.

إن موقف المؤلف من انطباق الربا على البنوك يثير التساؤل عن مدى مراعاته القواعد المنطقية في التعريفات والحدود، فالحد في المنطق لا يقع بالإشارة إلى أعيان الأشياء إنما يقع بالوصف الدال على الصفات المميزة، ومن ثم فهو نوعي بالذات وليس عينياً ولو صح ما يقوله عن حكم البنوك التي لم تكن موجودة عند صدور الحكم -علماً أنها كانت موجودة ولكن ليس بالطابع الذي هي عليه اليوم- لاستحال على العقل الإنساني أن يعرف شيئاً إلا بالإشارة، بل إن الإشارة نفسها لا يمكن أن تعرف إلا بالوصف لأنها تشير إلى ضرب من محددات المشار إليه (اللون - الحجم - الوصف..). فتكون الإشارة هي بدورها راجعة - عكس تصور كاتبنا- إلى التعريف بالوصف وتلك هي العلة في كون كل القوانين كلية لأنها تعتمد على التكييف الذي يعتمد على الوصف ومناطق الحكم الذي يستند إلى القياس الفني.

ومن حيث لا يعلم فقد اعتمد كاتبنا على ما نفاه فني التعميم أي إخراج البنوك من حكم الربا في هذه الحالة ليس نفيًا للمناطق وإنما هو نفي لتوفره في البنوك ومن ثم هو قول به مع نفي حصوله في العين.

### نقده الاعتماد على الإسناد

ينتقد المؤلف اعتماد المحدثين على الإسناد في رواية الأخبار، مبرراً ذلك بأنه لن تجد اليوم مؤرخاً جديراً بهذا اللقب يثق في الأسانيد مهما أسبغ على رجالها من صفات الصدق... أو يولي الإسناد قيمة ما في تلمسه لجريات الأمور الماضية أو الراهنة ص 137.



ولئن كان من غير العلمي الاقتصار على الإسناد، فأقل منه علمية إهمال الإسناد جملة، وهذا ينقض تحليل الكاتب وغيره لمجريات الأحداث في الماضي، فهو يعترف بأن ابن خلدون هو أبرز من نقد مناهج المؤرخين لاقتصارها على الإسناد، وأن ابن خلدون نفسه لم يلتزم بذلك لا سيما في مجال أخبار التشريع. وبالتالي فإن ما وصلنا من أخبار طريقه الوحيد هو الإسناد، وإن كان بوسع الباحث اليوم أن يناقش الأسانيد ويرجح بينها باعتبارها غير إسنادية فليس بوسعنا أن ينكر دور الإسناد في نقلها وتوثيقها - فيما ورد من أخبار الماضي على الأقل -، وإلا عاد بالنقض على منهج الباحث في دراسة أحكام القرآن تاريخياً واجتماعياً في الظروف التي أحاطت في بيئتها، إذ المدخل لهذا منهج هو الأخبار التي طريقها الوحيد هو الإسناد.

ثم إن المؤلف يعتمد مصطلحات المحدثين في نقد الحديث فيصف حديث قتل المرتد بأنه ضعيف ص 67، بينما هو عند المحدثين صحيح بمعاييرهم وهو مروي في البخاري، فهل له مفهوم خاص للضعيف لم يبينه؟ أو سائر من نقل عنه كما هو الشأن في الكثير من مسائل الكتاب دون ملاحظة اتساقها مع منهج المؤلف.

## 2. تحليل المنهج

بعد نقدنا لنماذج من الحلول التي قدمها المؤلف نستطيع من خلالها أن ندخل إلى نقد منهج الكاتب الذي اعتمده والمفاهيم التي يستند إليها، وذلك من خلال بيان طبيعة البحث والآلية المستخدمة فيه، ومن ثم نقد أهم مفهومي يبنى المؤلف عليهما حلوله وهما مفهوم الضمير (فلسفياً) ومفهوم المقاصد (شريعياً).

### طبيعة البحث والآلية المستخدمة فيه

تحديد طبيعة أي بحث لا يمكن أن تقتصر على الموضوع الذي يطرحه، فالإسلام موضوع الكتاب الذي بين أيدينا يمكن تناوله من زوايا علمية مختلفة ومتخصصة، لذا فإن طبيعة البحث يتم تحديدها - بالإضافة إلى الموضوع - من خلال المنهج الذي تتم به معالجة الموضوع، وإذا أردنا تحديد المنهج من خلال الكتاب نجد أنه لا يكاد يستقر على علم من العلوم فهو قد التزم أنه سيستخدم ما توصلت إليه مباحث تاريخ الأديان معتمداً العلوم السوسولوجية، والإنسانية، واللسانية و...، كما سيراعي الثورات العلمية في القرن

العشرين، مؤكداً في هذا الإطار على التطور الذي يطرأ على العلوم مع تقدم الزمن، لكنه كان مهماً لأهم ثمرات هذا التطور: (إدراك العلم الوضعي حدوده وشروعه في النقد الذاتي الذي جعله يحد من الحماس اللاعلمي للعلم).

والسؤال الذي يطرح نفسه عند كل إشارة إلى مراعاة مكتسبات العلوم التي يلح عليها، ما المقصود بمكتسبات العلوم هل هي إشارة إلى ما يسمى بالابستيمية أي الروح العامة للموقف المعرفي أم هو يقصد الحصيلة المنهجية التي تقبل الاستعمال في المعرفة الدينية؟ لا يوضح الكاتب مقصوده، ربما يقصد المعنيين، أما المعنى الأول فيحيلنا إلى ميشال فوكو ومفهوم الإبستمي الذي يعمم النسبية المضمونية في الفكر الوضعي والتي كانت مقصورة على المضمون العلمي ليطلقها على شكله، وهذا الاستعمال مناقض لما يستند إليه الكاتب من تمجيد للمعرفة الوضعية بتاريخ الأديان التي يصفها بكونها ظاهرة كلية تتصف بنفس الخصائص، فكيف يستعمل مفهوم الإبستيمية الذي ينسب المعرفة ويشكك في كليتها ويحد من عنجهية الوضعانية، كيف يستعمله - حتى وإن لم يسمه - بعقلية إطلاقيه، إنه من غير المفهوم كيف يعمم قشور المنهج الوضعي مع زعم الكلام بمفاهيم قصد أصحابها الأساسي الحد من تزعم العلموية حداً جعلهم مؤسسي النسبية ما بعد الحداثية. وأما المعنى الثاني لمكتسبات العلوم الحديثة فيثير التساؤل حول صلاحية بعض المناهج للاستعمال في المجال الذي يخوض فيه المؤلف من جهة، وعن مدى استخدامها عملياً من جهة أخرى، فإذا انتقلنا إلى سبر المجالات التي خاض فيها المؤلف نجد أنفسنا أمام ممارسة تأويلية مباشرة للنص القرآني بما هو نص ديني، كما نجد معالجات هي من صلب المعرفة الدينية، وينتقد المؤلف اقتصار تداول الدراسات الدينية على ذوي الثقافة التقليدية ص 6 مما يعني أنه يصنف كتابه ضمن الدراسات الدينية، والتي يطمح أن يخضعها لمناهج جديدة تبعث فيها الحيوية، وبالتالي فالتساؤل الذي يمكن أن يتابع به الكاتب هو مدى النجاح في استخدام هذه المناهج في هذا المجال، وتموضع هذه المناهج في الكتاب، وبامتحان هذا السؤال يبقى الخلاف حول صلاحية هذه المناهج في المجال الذي يخوضه أمراً ثانوياً.

ولئن كانت تلك المناهج هي مبرر العمل كما يرى المؤلف، وهو ما أكدته في مقدمة الباب الأول، فإن القارئ لا يعثر على ذكر لأي من المعطيات المشار إليها في معالجة أي من القضايا المطروحة، ويتساءل إذا

كان القصد هو وعي الكاتب بتطورات العلوم تلك مجرد الوعي والفهم، فإن من ينتقدهم يمكن أن يكون على وعي بكل ما أشير إليه ويصل إلى نقيض ما يطرحه المؤلف، ربما يجيب الكاتب ببعض المعالجات التاريخية في الكتاب لكنها تبقى معالجة لحدث تاريخي وليست دراسة للإسلام كما يريد، أما قراءة النص بموجبها فهو ما لم نعتز عليه، أما إن كانت التخمينات والخواطر المطروحة حول بعض الآيات والأحكام بطريقة مرتجلة هي القراءة المعنية فأمر آخر -وقد تطرقنا إلى نماذج منها في نقد المضمون-، لاسيما وأن الكاتب أشاد بدراسات قرآنية استخدمت منهجاً تاريخياً استهلكت من الجهد ما يكاد يفوق جهد الكاتب في الكتاب في دراسة آية واحدة.

### مفهوم الضمير

يكاد استعمال مفهوم الضمير أن يحتل المرتبة الأولى من بين المفاهيم التي يلح المؤلف عليها ويؤسس عليها حلوله الجذرية، لكنه لم يبين ما يقصده بهذا المصطلح، كما أن استعماله له لا يشير إلى تدقيق يلم به الكاتب لدلالة المصطلح، فهو لا يميز بين المستوى النفسي والمستوى الخلقى من الضمير، لذلك فهو يتصور أن الارتياح النفسي هو العلامة الدالة على الصدق الديني والخلقي<sup>10</sup> متناسياً أن الارتياح النفسي المتمثل في القبول بما ساد من التقاليد (وهو ما يسميه التلاؤم مع العصر) لا يدل على الصدق إلا في المستوى النفسي السطحي من السلوك المباشر الخالي من امتحان الضمير الذي هو شرط كل التزام خلقي.. فأين الروية والنقد؟ وأين التناسق العقلي بين المبادئ والالتزام بالاستعمال العملي للعقل الذي يقتضي التحرر من الدوافع النفسية والاستناد إلى القواعد الشكلية في نقد العقل العملي - كما حددها كمنط- والتي تشترط لقبول قواعد السلوك التحرر من الدوافع النفسية التي يتصورها كاتبنا عين الصدق. إن ملاحظة هذا المعنى عند استعمال مفهوم الضمير يساعد على التمييز بين البلادة الذهنية وحيرة الفهم وعلى التمييز بين نزوات الرأي وهوى النفس من جهة وبين صرامة العقل ضد نزوات النفس وجد الالتزام، وإلا فالضمير كما يتبادر معناه من استعمال الكاتب يجعل السلوك أمراً كيفياً ولا يبقى أي من الناس أمام مسؤولية خارجة عن تصوراته

الشخصية، المهم أن يكون مرتاح النفس لسلوكه، وكم من المجرمين ليسوا مرتاحين فقط إنما يفلسفون إجرامهم.

ولو افترضنا أن طرح المؤلف لقضية الضمير مقبول، هل يمكن لصدق الأمس أن يطابقه صدق الغد إذا كانت علامة الصدق هي راحة النفس النفسية، هل هناك تقلب يفوق تقلب هذا النوع من الضمير، هل يمكن بناء على هذا أن يكون التزام خلقي بقواعد ثابتة، ثم إذا كان هذا هو المعيار فإن من يعيب عليهم تصورهم للدين وآلية أدائه هم الأكثر راحة للضمير بل لا يعيشون أي قلق تجاه رفض الواقع لهم واقعهم الخاص يتناغمون معه، فما مأخذ الكاتب عليهم إذاً وفق هذا المعيار؟ وإذا كان الضمير هو المرجع فلم يتعب الكاتب نفسه في تأويل النصوص والرد على تأويلات الفقهاء ما دام قبول المسلم لأي من التأويلات مع راحة الضمير هو المخرج كما يرى؟

إن الضمير الذي يعبر عنه المؤلف ضمير ساذج، وهو في حقيقته قناع للهروب من التكاليف وتبعات الأحكام، وإذا لم يكن الأمر كذلك فهل يستطيع المؤلف تطبيق ذلك على القوانين الوضعية، ربما لا يرى المؤلف في النصوص تكليفاً بالمعنى القانوني، وإذا كان الأمر كذلك فمرد تركها ليس موقف الضمير منها إنما طبيعة دلالتها.

### مفهوم المقاصد

من المفاهيم المتواترة في الكتاب والتي يستند إليها المؤلف في حلوله الجذرية المقترحة -إضافة إلى مفهوم الضمير الفلسفي- المقاصد، وهو مصطلح في علم الأصول معروف بل أصبح تخصصاً مستقلاً في العلوم الإسلامية. ويدرك المؤلف ذلك، لكنه يستعير هذا المصطلح وكما هي العادة لا يحدد مدلوله الخاص به، ويستعمله للدلالة على معنى غير الذي يستعمله علماء الأصول، فهو يعني به روح الشريعة وما وراء اللفظ وما يسعى النص إلى تحقيقه، وهذا المعنى لا يعثر عليه من خلال لغة النص أو دلالاته إنما من خلال قراءة السياق العام والخاص وظروف المكان والزمان.. ضمن عملية معقدة تستخدم فيها المناهج الحديثة.<sup>11</sup> لكن لم نعثر على توضيح لهذه الآلية، اللهم إلا إن كان يقصد ما طرحه من حلول في تجاربه التأويلية مثل قضية

الصوم أو الربا أو العدة -وقد علقنا عليها في نقد المضمون- وهي في أحسن الأحوال مجرد افتراضات أو حلول توفيقية تليفقية واضحة التركيب، فإذا كان هذا شأن المقاصد في محاولة الكاتب فهي إذاً ليست تأويلاً للنص بالاعتماد على المقاصد، لأن العبرة ليست بالنص عنده بل بما وراء النص، وما وراء النص ليس هناك ما يضبطه من قواعد تدل عليه، وبالتالي لم يعد من دور للمقاصد سوى التبرير للحلول التي يملئها التأمل في النصوص، وما يحتله مصطلح المقاصد من شرعية بين العلوم ربما يساعد على تمرير المعنى التأملي للنص طالما عجزت المناهج الحديثة عن أداء دورها في تأويل النص بطريقة مقنعة.

قد يبدو في تحليلنا لاستعمال المؤلف للمقاصد اتهاماً بتوسلها لتبرير حلول معينة لكننا لا نجد تفسيراً آخر لاستعمال هذا المصطلح وبهذه الطريقة، فكل تفسير يصلح أن يكون مقصداً لدى من يدعيه، فشأن الكاتب مع المقاصد شرعياً شأنه مع الضمير فلسفياً، فبينما يقعد الأصوليون لتحديد مقاصد الشريعة بالاعتماد على مجموع نصوصها حول قضية معينة وذلك للاستفادة من هذا المقصد في تقنين القوانين الوضعية فيما يطرأ للمسلمين من قضايا دون أن يكون لهذا المقصد أثر في دلالة النصوص الدالة عليه، نجد الكاتب يستعمل المقصد كبديل عن النص ومن غير تحديد قواعد للاستدلال عليه.

وليس المقام لمناقشة علم المقاصد ومدى عمليته واستفادة الفقهاء منه، وقد أشاد المؤلف بمحاولة الشاطبي وقلل من أهمية ما جاء بعدها ص 169، لكن الذي دعانا إلى هذه الوقفة عند المقاصد هو تلمس ما لدى الكاتب من إضافة في هذا المجال فلم نجدها لا على مستوى نقد المقاصد ولا على مستوى البديل الذي ادعاه.

### 3. نقد فرضيات الكتاب الأساسية

يستند المؤلف إلى فرضيتين أساسيتين في الكتاب تمثلان الرؤية النظرية التي يؤسس الكاتب عليها حلوله، كما تفسران تصوره للإسلام كدين، وهما القول بانتساب الإسلام إلى الأديان التوراتية، والقول بازدواجية النص القرآني.

### انتساب الإسلام إلى الأديان التوراتية

يلح المؤلف على التماهي بين الإسلام والمسيحية واليهودية من جهة والأديان بشكل عام باعتباره ينطبق عليه ما ينطبق على الظاهرة الدينية عموماً ويؤكد هذا المعنى في أماكن عديدة<sup>12</sup> ويحاول من خلال ذلك أن يبرر سحب التجارب والتطورات التي مرت بها الأديان الأخرى على الإسلام، ولهذا الاعتبار يعتمد مناهج تاريخ الأديان ويدعي تطبيقها على الإسلام، وإذا ثبت أن تطور الإسلام هو نفس تطور الأديان الأخرى، فسيثبت بالتالي أن مآله هو مآل اليهودية والمسيحية وهو التحول نحو العلمانية، وهذا ما انتهى إليه حينما وجد أن مؤسسة الحكم والأسرة تستعصيان أكثر من غيرهما على العلمنة.<sup>13</sup>

وقبل مناقشة الهدف الذي سعى لإثباته يطرح على الكاتب تساؤل لم يعالجه أو ينوه إليه هو في صلب دعواه بانتساب الإسلام إلى الأديان التوراتية، ذلك أنه بوسع أي قارئ للقرآن أن يلاحظ أن القاعدة الأساسية في موقف الإسلام من الأديان هو نقد تحريف اليهود والنصارى لأديانهم وكتبهم وانحرافهم عن الطبيعة (الفطرة)، وانهم انحرفوا بذلك عن التطور الطبيعي للأديان الذي يتساوق مع تطور الإنسان ومعارفه وتأكيد الوحي المنزل عبر التاريخ لفطرة الإنسان وتناسبه معها.

فصحة دعوى المؤلف تقتضي إثبات أحد أمرين إما صحة هذه النظرية، أو أن الإسلام محرف في كل ما لا يماثل الدينين السابقين لكنه لم يثبت ذلك، إذ إن الإسلام يختلف عن الأديان الأخرى بما هي عليه، وهو لا ينفي انتسابه للأديان الكتابية قبل تحريفها أو بعد تخليصها منه.

وما لم يثبت المؤلف أن دعوى الإسلام في الفرق بين الأديان الكتابية غير المحرفة والمخرقة دعوى غير صحيحة فإن دعوى الكاتب انتساب الإسلام للأديان التوراتية تبقى غير ثابتة، وإذا ثبت العكس فإن ما سعى لإثباته من أن الأديان تتطور نفس التطور دعوى غير صحيحة. فالإسلام يميز بين تطورين: الأول هو التطور التاريخي وهو تطور تحريفي انحرف بالأديان عن أهدافها وحرف نصوصها، والثاني هو التطور الرسالي

<sup>12</sup> انظر مثلاً: ص 26، 44.

<sup>13</sup> انظر: ص 73 وقد أكد هذا الموضوع في دراسة مستقلة بعنوان: (العلمنة في المجتمعات العربية الإسلامية الحديثة) منشورة في كتاب: في الدين والعدل والحرية ضمن سلسلة موافقات - الدار التونسية للنشر 1992.

وهو تطور إصلاحي توالى عليه الأنبياء إلى أن ختم بالإصلاح الحمدي الذي عبر عنه القرآن بالتصديق والهيمنة.<sup>14</sup>

وإذا انتقلنا إلى فرضية المؤلف التي يريد الوصول إليها وهي أن الإسلام يتطور نحو العلمانية، فإننا نجد أن الواقع التاريخي يثبت العكس، فلم يكن أي من حكام المسلمين عبر التاريخ يحكم بتفويض إلهي أو يدعيه، كما أن أيّاً من التنظيرات للفكر السياسي لدى المسلمين - ما عدا بعض الفرق - لم تكن تطرح رؤية للحكم تستند إلى حق إلهي فيه، ولم تطرح قضية الحكم على أنها قضية عقدية إلا بعد سقوط الخلافة وظهور الدولة الحديثة، أما طرح قضية الخلافة في كتب علم الكلام فلم تكن من قبيل تصورها على أنها من صلب العقائد الأساسية، بل إن المؤلف نفسه عند تحليله لخلافة الرسول وما تم في القرن الأول كان يرى فيما جرى أنه حلول عملية واقعية لا تستند إلى الدين.<sup>15</sup> هذا من حيث التاريخ أما من حيث المبدأ فإن الإسلام لا يتطور نحو العلمانية لأنه لم يكن من الأديان التي تقول بالحق الإلهي في الحكم ولا يوجد سلطة روحية تتوسط بين المؤمن والله، قد يصح هذا الوصف على بعض الفرق التي لها ما يشبه المؤسسة الروحية المهيمنة على البعد السياسي مما قد يطرح قضية الفصل بينهما.

وفي محاولة لتلافي النقد المستند إلى القول بأن الإسلام يجمع بين السلطتين الروحية والزمانية وتفسير العلمنة في الغرب بخصوصية المسيحية، يجيب بأن تاريخ الكنيسة حافل بالصراعات التي دارت في بلاد المسيحية وانتهت بإبعاد الكهنوت عن السياسة، وبأن الحكم الإسلامي وثيق الصلة برجال الدين ص 74، وما لم ينتبه إليه المؤلف في رده أن من ينتقدهم يستندون إلى نصوص من الإسلام والمسيحية وهو ما تقتضيه العودة إلى رسالة الإسلام لا التاريخ كما لجأ المؤلف إليه في الرد.

### ازدواجية النص القرآن:

<sup>14</sup> ﴿وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيماً عليه﴾ (المائدة: 48) وقد نفى المؤلف أن يكون معنى الهيمنة

النسخ دون أن يقدم معنى بديلاً لا بينما استخدم التصديق بمعنى مطلق لكل ما بين 45- يدي الكتاب انظر: ص 44-54.

<sup>15</sup> انظر: ص 104.

ينطلق المؤلف من ثوابت لديه يؤكدونها بين الفينة والأخرى لعل أهمها القول بازدواجية القرآن وبالتالي ضرورة اعتباره تاريخياً وقراءة أحكامه بهذا الاعتبار ص 36 وما بعدها. لكن ما لم يوضحه هو كيف يمكن للمعنى الإلهي أن يصل سليماً إذا كانت لغة النبي تحمل معطيات البيئة وآثارها وتجعل من القرآن بشرياً من هذه الناحية، ولو افترض أن للرسول دوراً إيجابياً في الوحي كما أكد المؤلف فإن ذلك يلغي أي مصداقية لإلهية الوحي لأن القرآن سيكون رواية بالمعنى لخواطر وردت على الرسول وعبر عنها بطريقته، ولو أن ذلك حصل بالفعل فما علاقة اللغة بالظروف الاجتماعية والتاريخية التي تحيط بالبيئة التي عاشها النبي ما دام المعنى إلهياً، يمكن القول إن البيئة تؤثر بالخصائص الفنية للغة أما أن تؤثر بالمعنى فهذا يلغي كون المعنى إلهياً فيما له أثر فيه على الأقل وبالتالي يكون بعض معاني القرآن وليس كلها مصدره إلهي.

ولو أن الأمر كان كذلك فإن هذا ليس مبرراً علمياً لقراءة الأحكام قراءة تاريخية-اجتماعية كما دعا المؤلف، فإن كان معنى كونه إلهياً أنه متعال على الزمان والمكان وصالح في كل الأحوال فتميز الإلهي عن غيره ينبغي أن يتم بفصل المعنى عن اللفظ ليؤخذ ويطبق في كل الأحوال لكن ذلك غير ممكن لأن المعنى لا ينفرد بذاته لذلك دعا المؤلف إلى ترك الاعتبار بعموم اللفظ أو خصوص السبب والبحث عن الغاية والقصد وراء السبب الخاص واللفظ المستعمل ص 80 -دون أن يوضح كيف يتم ذلك- فيكون الإلهي بذلك ما يخمنه القارئ، ويصبح المعنى الإلهي مشاعاً بين البشر مادام اللفظ غير إلهي والمعنى وراء اللفظ ووراء السبب، وفي هذا حكم غير مباشر على أن ما فهمه من عاصر النزول والرسول نفسه ليس هو المعنى الإلهي.. إنما هو فهم بيئي.

لا يسع القارئ لهذا الطرح إلا أن يتصور القرآن لغزاً على كل معني به أن يحله على طريقته، وضمان صحة حله ما عبر عنه في أكثر من مكان هو استجابة التأويل الذي يرتضيه كل مسلم وكل مجموعة وكل جيل لمقتضيات الحاضر سواء منها المعرفية أو الاجتماعية، والتناغم بين ضمير المسلم وواقعه ص 14، ولسائل أن يسأل: إذا كان ما يريده القرآن من الإنسان هو انسجامه مع واقعه وبيئته مع راحة ضميره، فما هي حاجته لأن يؤول ويفسر ما دام المعنى الإلهي خارج النص الموجود؟ فليعد الإنسان إلى ضميره مباشرة فيعالج واقعه بما ينسجم معه، وليترك القرآن فلن يضيف له شيئاً سوى مشقة البحث المعروفة نتيجته أصلاً!



ومما يبرر المؤلف به رؤيته لازدواجية القرآن بين الإلهي والبشري أن غاية الرسالة هي إشراك الناس جميعاً في تجربة الإلهي التي عاشها النبي بامتياز، فكيف يحظر على المسلم المعاصر أن يحاول تفسير ما سكت عنه الوحي بالوسائل المعرفية المتاحة له فلا يسمح له بما سمح به القدماء لأنفسهم؟ ص 38 والسؤال هنا ما المقصود بتجربة الإلهي؟ لقد اعتبر المؤلف دور النبي في القرآن وتفسير القرآن تجربة للإلهي وهما مختلفان، وإن كان يقصد التفسير فلا أحد يقف أمام من يحاوله، أو أنه يقصد مشاركة البشر من جديد في صياغة القرآن فأمر آخر.

### الخاتمة

إن المسائل التي تطرق إليها الكتاب من الاتساع بما لا يسمح المكان لتناولها جميعاً، لكن ما اخترناه من نماذج كان كافياً لسبر مدى تجسيم الاجتهاد الذي وعد المؤلف بممارسته عملياً، فاتضح من خلال نقدنا للمضمون فشل الحلول التي قدمها الكاتب وتناقضها، ونقد المضمون كان بمثابة تفسير لضبابية المنهج والمفاهيم التي استند إليها، وتحليل المنهج بدوره يفسر الخلل في الفرضيات التي انطلق منها المؤلف، كما يمكن عكس الأمر لفرضيات المؤلف التي تشكل بنية عميقة لدى الكاتب شكلت حائلاً أيديولوجياً أعاق أي فاعلية لأي منهج يُعتمد، فضلاً عن مشاكل المنهج بذاته، وبالتالي لن يكون مصير الحلول إلا الفشل؛ إذ بدت مقيدة بالمسلمات التي انطلق منها، وغدا المنهج بمثابة ديكور لفظي دوره التجميل، مما جعل الكتاب أقرب للخواطر منه إلى البحث العلمي. ولعل الكاتب ظن أن حشد المصطلحات وعناوين المناهج وتقديمها ضمن خلطة معرفية عجيبة يمكن أن تجعل القارئ - تحت إرهاب هذه العناوين - يتقبل تلك الخواطر على أنها بحث علمي، ولعل المعرفة الدينية التي قل في ميدانها المفكرون تشجع على مغامرات كهذه. لكن بوسع الكاتب أن يطمئن إلى أن المسلم المعاصر الذي يحرص على تقديم الإسلام له بطريقة معاصرة هو من الدهاء بمكانة لا يسمح ضميره معها أن يترك المعرفة الدينية التقليدية المتناقضة في بعضها ليتبنى بديلاً متناقضاً كلياً كالذي يقترحه.

إن هذه الدراسة وأمثالها تؤكد عجز المشاريع الحداثية العربية عن تقديم بديل معرفي متماسك، لا سيما فيما يخص مقاربتها للإسلام، وتبقى إشكالية الكتاب الهامة والمثيرة حول الانفصال بين رسالة الإسلام

وتاريخه قائمة ومطروحة لمعالجات ينبغي أن تأخذ طابعاً تخصصياً، يتناول كل مسألة جزئية بعينها يعالجها بعمق وفق منهج واضح وعملي.