ضحايا الانفتاح

قراءة في نقد النّقد للفكر الإسلاميّ
والموروث الدّينيّ

نضال فاضل البغداديّ

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدّمة

نعيشُ في زمنٍ أصبح فيه نسبة كبيرة من المسلمين مصابين بمشاعر الإحباط؛ نتيجة مقارنة أحوال الأمّة الإسلاميَّة بما كان عليه سلفها من مجدٍ ورفعةٍ والتزامٍ، ونتيجة مقارنة أحوال الأمّة الماديَّة والعمرانيَّة الحاضرة بما هي فيه من قصورٍ وتدنٍّ عمَّا هي عليه الأمم المتقدِّمة.

وباتَ العقل الإسلاميّ يمتلئُ بعلامات الاستفهام الكثيرة، وهو يحيا في واقعٍ برزخيٍّ تتداخل فيه أفكار الماضي وما سطَّره الأسلاف من أمجادٍ تليدة يتمنّى لو كان أحد فرسانها، أولئك الفرسان الّذين تزدهر صورهم في مخيِّلته وكيف فتحوا الدُّنيا وملأوها بالحبِّ والعدل والعلوم والمعارف، أولئك الفرسان الَّذين كانوا كما وُصِفُوا بأنَّهم أسود النَّهار ورهبان اللَّيل، أولئك الفرسان الّذين تقترب صفاتهم شيئًا فشيئًا من صفاتِ أبطال ألف ليلة وليلة، لكنَّ مخيِّلته لا تتجاوز الخطوط الحمراء لتهبهم تلك الصّفات.

هذه الأفكارُ والخيالاتُ موجودة في دواخل المسلمين لأنَّهم ينشأون بالوراثة والتَّربية على التَّغنِّي بها، والافتخار بما حقَّقه الآباء والأجداد من نصر عظيم وصل إلى حدود الهند والسِّند، وإلى أقصى حدود الغرب، حين كانوا يحملون رسالة السَّماء بكلِّ سموٍّ وخُلُقٍ، وبكلِّ صفةٍ كريمةٍ. كيف لا وهم يرون أنفسهم خير أمَّةٍ أُخرِجَتْ للنّاس يأمرونَ بالمعروفِ

وينهونَ عن المنكر، وبالطبع فإنَّ هذه الخيريَّة التِّي امتـدَّت إلـى طـول الأرض وعرضها، شرقًا وغربًا، كانت تستمدُّ قوّتها مـن دار الخلافـة الإسلاميَّة عبر مراحلها الثَّلاث: الرَّاشدة والأمويِّـة والعباسـيَّة، ومقـدار الخيريَّة والصَّلاح يتـناسب -طبعًا- مع مقدارِ الفتح ونشر السَّـلام والأمـن العالميّين . فكلَّما احتلَّ المسلمون أمَّة -أو لنقل فتحوها ونشروا فيها مبـادئهم وعلومهم- كان ذلك دليلًا دامغًا على أنَّهم كانوا مع الحقِّ والحقِّ كان معهـم، ومن كان مداره الحقّ فهو منبع الصَّلاح والفضيلة للآخرين.

يقف بعض المسلمين لينظروا إلى ذلك الماضي المجيد ولسان حالهم يتساءل: لماذا لم يُكتبُ له الخلود والدَّوام؟

لماذا تفتَّتت تلك الإمبراطوريَّة الإسلاميَّة كما تفتَّتت من قبل ومن بعد كل الإمبراطوريَّات التِّي ظهرت على وجهِ الأرض؟

إذا كانت الإمبراطوريَّات الأخرى كالرُّومانيَّة والفارسيَّة في العصور القديمة والإمبراطوريَّات الغربيَّة في العصـورِ المتوسِّـطة بـل وحتَّـى الحديثة، ينبغي لها أن تضمحل وتزول بل ويجب عليها ذلك، لأنَّها قامت وتقوم على غير دين الله ﴿**وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ**﴾[1]، ولأنَّ أساسها الظُّلم والجور والفساد واستدمار من تُسيطر عليهم وتحتلّهم.

إذا كانت هذه أسباب انهيار كلّ الإمبراطوريّات الأخرى، فلماذا لحق

---

١ - آل عمران : آية ٨٥.

بالإمبراطوريَّة الإسلاميَّة ما لحق بها، وأصابها ما أصابها؟

لماذا تدهوَرت الأمَّة الإسلاميّة التّي هي على الحقِّ كما تدهوَرت غيرها من الأمم التِّي هي على الباطل؟

وليت الأمر وقف عند هذا الحدّ، لكان هان، ولكنَّ الأدهى والأمرَّ أنَّه تجاوزه! فقد اتَّحدت بقيّة الأمم وحازت قَدَمَ السَّبق والتَّفوق، وصاروا أسياد العالم بالقوَّة والعلم والتمدُّن وكلِّ شيء، في الوقت الَّذي تدهور فيه وضع الأمّة الإسلاميَّة في كلِّ تلك الأمور بشكلٍ مُطَّرد، بل يكاد يكون متناسبًا مع تقدّمهم تناسبًا عكسيًّا. وبعد أن كان العرب والمسلمون منارًا تشرئبُّ لهم الأعناق صاروا عالة على الغير، بل مصدر إزعاج أحيانًا لما تتَّصف به بعض تيَّاراتهم الفكريَّة: بالرجعيَّة والأصوليَّة، وآخرها الإرهاب.

حين تمرُّ هذه الخواطر في فكر المسلم، أو حين تكون مكتنزة في باطنه، لا يجد أمامه مخارج كثيرة من متاهاتها. ماذا يقول؟ ومن يتَّهم؟

هل يتَّهم الإسلام بأنّهُ غير عالميّ وغير صالحٍ لكلِّ زمانٍ ومكانٍ؟ معاذ الله!

هل يتَّهم الأوائل من الآباء والأجداد أنَّ أمجادهم التِّي سطَّروها كانت لغير وجه الله، وأنَّها كانت فرصةً جاد بها الزَّمان لتلك الأمّة الضَّعيفة حين أعزَّها الإسلام فاستغلَّت تلك القوَّة والسُّلطة للهيمنة العسكريَّة والاقتصاديَّة بطريقةٍ لا تختلف عن طريقة أيِّ مستعمرٍ آخر؟

هل يستطيع اتَّهام الأسلاف بذلك؟

الويل له من نفسه ودينه وعقيدته إنْ فعلَ ذلك، إنَّ ذلك يعني أنَّه يتَّهم كلَّ تاريخه وماضيه وبنيته الفكريَّة التحتيَّة بالتَّزوير والكذب والخداع، وإذا كان ذلك كذلك، فلا حقٌّ ولا صدقٌ ولا أرضٌ صلبة يمكن أن يقف عليها بعدها.

هل يتَّهم الغربيِّين أنَّهم سرقوا ما عندنا؟ سرقوا حضارتنا منَّا، واستغلُّوا ظروفًا سياسيَّة مؤاتيه، وأخذونا على حين غِرَّة، وفي غفلة منّا، فكان ما كان؟

رُبَّما يجد في هذا ما يخفِّف عنه من وطأة الثِّقل والهمِّ، لكن ما الّذي يقفُ حائلًا أمام استرجاع الأقوياء الأبطال لما سُرِقَ منهم؟ وهل من شيمة العربيِّ أنْ يسكتَ على ضيم؟

إنَّها دائرة فارغة يعلم جيِّدًا كذبها وزيفها، وأنَّ الحقيقة الَّتي يطمئنُّ لها البال ليست هذه.

لم يبقَ أمامه خيارات كثيرة، لكنْ ما يلجأ إليه الغالبيَّة من المسلمين هو لوم الذَّات، وإلقاء التّهم على الخَلَف لأنَّهم لم يتحلُّوا بما كان عند السَّلَف.

لو كنَّا كما كانوا، لصرنا كما صاروا.

لقد رفعنا الله وفضَّلنا على كثيرٍ من خلقه تفضيلًا، والدَّليل أسلافنا، لكنَّنا أهنّا أنفسنا عندما تركنا أثرهم وسرنا على غير منهجهم.

ربّما يرى آخرون غير ذلك، ولكنّ كلّ الآراء تــدور حــول نقطــة مركزيّة واحدة وهي أنَّ الخلل فينا وليس في ديننا أو في أعدائنا الغربيّين كما يسمّيهم البعض.

ما الخلل؟ وما أسبابه؟ هذه هي العلَّة التِّي لم يتَّفق عليها اثنان.

وإلى أنْ يصل المسلمون إلى اكتشاف ذلك، فما تجده فــي نفــوس معظم المسلمين هو الإحباط الّذي جعلهم يائسين من الإصلاح، مغمورين بمشاعر الضَّعف والانحسار.

وفي وسط هذا الرُّكام المتداعي من الأفكار المُهترئة، يحاول ثلّة من المفكّرين الإسلاميِّين الخروج من دوائر الضَّياع هذه ليرســموا منــاهجَ وطرقًا وقراءاتٍ جديدةٍ معاصرة للفكر الإسلامي، تُغاير كليًّــا أو جُزئيًّــا المناهج الإسلاميَّة التِّي تسمَّى عندهم بــ (التقليديّة) علَّها أنْ تكــوّنَ فــي نفوس المسلمين أرضيَّةً فكريّةً جديدةً، تكون قاعدة مناسبة للخروج مــن رحم (أمجاد الأسلاف) بحقِّها وباطلها، أو بصدقها وكذبها، إلى أرضــيِّة جديدة تتَّسم بالمعاصرة، والتَّخلِّي عن فكرة السَّيطرة أو الخضوع للغيــر، إلى فكرة التَّعايش والتَّحاور والتَّواصل مع الآخر، إلى أرضــيَّةٍ تــتَّسم بالانفتاح النِّسبيِّ المبرمج على ما يمكن أنْ يسمو بالمسلمين ليكونوا فــي مصافِّ الأمم المتمدِّنة أو بجانبها، وليس في مقدِّمة الرَّكــب كمــا كــان السَّلف أو في ذيله كما هو الحال الآن عند الخلف.

يُحاولُ بعضهم طرح أطرٍ جديدة يمكن أنْ تُحيط بصورة الإسلام أو

لنقل بجوهره، بحيث تكون تلك الأطر مفاتيح لخزائن العلوم والمعارف الإسلاميَّة المعاصرة.

إنَّهم يرون على اختلاف مناهجهم وأطروحاتهم وأساليبهم ومشاربهم، أنَّ حضارة الإسلام السَّابقة قد أخذت نصيبها وانتهتْ، وإذا كان من طموحٍ للنُّهوض من هذه الكبوة فلا بد أنْ نُحدِّد أصول حضارتنا الإسلاميَّة المعاصرة وقواعدها بأنفسنا، وبما يتناسب وواقعنا، وما يتطلَّبه لاستشراف المستقبل.

يواجهُ هؤلاء المفكِّرون والكتَّاب المعاصرون هجماتٍ شديدةٍ من المفكّرين الإسلاميِّين التقليديِّين أو المخالفين لهم، تتمثّل باتِّهامهم بمحاولات تحريف الدِّين، والخروج به عن الخطِّ الَّذي رسمه الله تعالى له، ويُتَّهمون بكونهم (عصرانيّون) على اعتبار أنَّ المعاصرة نقيض الأصالة.

تُرى هل يكون هؤلاء هم السَّبيل الّذي يُحقِّق للإسلام والمسلمين القاعدة الفكريَّة الّتي تنهض بالإسلام ليؤسِّس حضارة جديدة تتناسب وحضارة عصر العولمة أو ربَّما ما وراء العولمة؟!

في هذا الكتاب سأحاولُ أن أطرح إحدى الدِّراسات المعاصرة، وأعيد قراءتها على طاولة البحث المقارن، علِّي وإيَّاك أنْ نصل معًا إلى إجاباتٍ واقعيَّة عن دوَّامة الأسئلة المتناقضة الَّتي تحيط بالحياة الإسلاميَّة.

ومن يدري ربَّما ندخل في متاهةٍ فكريَّةٍ أخرى تكون مُقدِّمة لأسئلة

من نمط آخر ومستوى آخر، وربَّما بالوصول إلى إجاباتها نصل إلى القواعد الفكريّة المعاصرة الَّتي تجعلنا في موازاة الآخرين على الأقل، فنُسهم في الخروجِ من دائرةِ الإحباط والتخبُّط الفكريِّ الّذي يتنازعُ عالمنا الإسلاميِّ منذ عقودٍ كثيرةٍ وهو يحاولُ الموازنة بين الماضي والحاضر.

هذه القراءة النَّقديَّة الّتي اخترت فيها كتاب (الإسلام بين الرَّسالة والتَّاريخ) للكاتب عبد المجيد الشّرفيّ، كونه ناقدًا لما يُسمَّى بالفكر الإسلاميِّ التقليديِّ والموروث الدينيِّ، تحاول أنْ تكون كعلاماتٍ على الطَّريق نحو بناء منظومةٍ معرفيَّة إسلاميَّة معاصرة، يفخر الآخرون بالتَّواصل معها، لكونها تُوازن بين الفهم الأول والفهم الآخر، داعيًا الله تعالى أن أكون قد وُفِّقتُ لما قصدتُ منها، والله وليّ التَّوفيق.

نضال فاضل البغداديّ

٢٠٠٤ م

الفصلُ الأوَّل

عبد المجيد الشَّرفيّ
وقراءته النقديَّة لواقع الفكر الإسلاميّ

واقع الفكر الإسلاميّ وتُراثه الدِّينيّ

يرى (الشَّرفيّ) أنَّ جُلَّ ما يُنتجه الفكر الإسلاميّ في أيَّامنا هذه، ليس إلَّا اجترارًا لما جاء به القدماء، فهو تناول لقضايا جزئيّة لا ترقى إلى النّظرة الشّموليّة ولا تضع المسائل في إطارٍ نظريٍّ واضح.

ويرى أنَّ السّبب الرئيس وراء التَّقصير في تقديم مشروعٍ فكريّ يجمع بين خاصيَّة الإسلام الصَّالحة لكلِّ زمانٍ ومكان، ومقتضيات (الضَّمير الحديث) يعود إلى عاملين:

أوّلهما: وهو الأهمّ، أنَّ المجتمعات الإسلاميَّة المعاصرة، مجتمعات متخلِّفة حضاريًّا، لا تتفاعل إيجابيًّا مع ما تُنتجُه المجتمعات المتقدِّمة في ميادين العلوم والمعارف كما في مجالات التّقنية والابتكار، فهي تقليديَّة في طرق عيشها، محافظةً على هذا الاعتبار.

أمَّا صلتها مع الغرب –مهد الحضارة الرَّاهنة ومنشأها– فهي صلة صراعيَّة بفعل الاستعمار بالأمس القريب والهيمنة المعيشيَّة المتعدِّد الأشكال.

إنَّها متأرجحة بين العداوة والانبهار، وما زالت تبحث عن توازنها بين المتطلّبات المتناقضة.

ومِنَ الطبيعيّ والحالة هذه، ألَّا تفرز هذه المجتمعات حاجَّة ماسَّة ومُلحَّة إلى إعادة النَّظر في الموروث، ولا حتَّى استعدادًا –خارج أوساط الخاصة المثقَّفين– لقبول ما ليس معهود وما لم يكرِّسه الإلف والعادة.

العامل الثَّاني: إنَّ الدِّراسات الدينيَّة كانت في الأغلب حِكرًا على

ذوي الثَّقافات التقليديَّة.

ويرى الكاتب أنَّ هؤلاء عاجزون بحكم تكوينهم، عن مُسايرة ما يجدُّ في حقولِ المعرفةِ الحديثة المتَّصلة بالظَّاهرة الدِّينيَّة عمومًا، وأسرى – بدرجات متفاوتة– لنظرةٍ قديمةٍ عفا عليها الزَّمن، ولم تعد تربطها بالواقع المتحوِّل سوى صلة واهية.

ويُضيفُ الكاتب ذاكرًا ذوي الثَّقافة الحديثة قائلًا:

إنَّهم لم يكن لهم اهتمامات تُذكر بالشأن الدِّينيّ، فهم منفصلون تمام الانفصال عن مجتمعاتهم، أو يعيشون ازدواجيَّة عميقة بين حياتهم العمليَّة والفكريَّة من جهة وحياتهم الروحيَّة من جهة ثانية.

والأهمُّ من ذلك في –رأيه– أنَّه لا يُسمح لهم غالبًا بحريَّة التَّعبير ونشر آرائهم، يتضافر في ذلك تعسّف الحكومات والضَّغط الاجتماعي وشيوع الخوف والرَّيبة من غير المألوف .

إنَّ هذه الأسباب كانت مبرّرًا كافيًا للكاتب لكي يحشر نفسه في الدُّروب العويصة وغير المسلوكة –كما يقول– ليكون كتابه هذا إضاءةً لمن يُريد التَّفكير بنفسه لا بغيره (أي تفكيره ذاتيّ وليس تقليديّ موروث) في إشارة منه إلى أنَّه يُخَاطِب من تحرَّر من سلطةِ الموروث الاجتماعيّ.

نتيجة ما تقدَّم ذكره يرى الكاتب صعوبة مشروعه الّذي يرمي إلى نبش الفترة المغمورة وزحزحة الأفكار الرَّائجة عن موقعها في منظومة العلوم الإسلاميَّة، وإلى الحفر في ما أُقصي وتنُوسيَ أو حادَ عن مغزاه، مثلما يسعى للكشف عن العوامل الَّتي جعلت حلولًا معيَّنة تستأثر

بالمشروعيَّة، وحلولًا أخرى تحرم منها، وحلولًا ثالثة لا تخطر البتَّة على أذهان المسلمين وعلمائهم، أو هي تدور في خلد الأفذاذ منهم لكنَّها لا تجد المناخ الملائم الَّذي يرعاها ويثمّنها.

ويمكنُ تلخيص آرائه الَّتي خرج بها بعد عمليَّة النَّبش الَّتي أشار إليها بما يلي:

الاجتهادُ الدِّينيّ القديم

الاجتهاد ضرورة يفرضها الدِّين والعصر في الوقت نفسه، لكنْ عن أيِّ اجتهادٍ نتحدَّث؟

يرى الكاتب أنَّ هناك التباسًا خطيرًا في مفهومِ الاجتهاد ينبغي رفعه وإلَّا وقعنا في حوارِ الصُّمِّ الّذي يتحدَّث فيه كلٌّ لنفسه ولا أحد يُسمعُ الآخر ما يقول، وفحوى هذا الالتباس هو الفرق بين المجتهد قديمًا وبين المجتهد اليوم: فالمجتهد قديمًا كان محلَّ تقليد العامَّة، أمَّا مجتهد اليوم فهو يُبدي مجرَّد رأي لا يلزم إلّا صاحبه.

إنَّ الاجتهاد المطلوب اليوم كما يرى الكاتب ليس هو الاجتهاد المقيَّد أو الاجتهاد المطلق بمعناه الأصوليِّ الفقهيِّ، فذاك اجتهادٌ في استنباط ما يسمَّى بالأحكام الشرعيَّة ممَّا ليس فيه نصّ.

وهذا النَّمط من الاجتهاد يقول عنه الكاتب إنَّه «ينخرط في منظومة نرى أنَّ بالإمكان تجاوزها، بل ونزعم أنَّه غير ذي جدوى إنْ لم يكن مستحيلًا».

ويرى أنَّ الاجتهاد البديل المطلوب الآن هو الاجتهاد الّـذي يهمُّـه الوفاء لجوهر الرِّسالة المحمديّة، ولا يخشى معارضة المسلّمات الفقهيَّـة بدعوى أنَّها من (المعلوم من الدِّين بالضَّرورة) متـى كانـت تسـتوجب المعارضة.

هو الاجتهاد الَّذي لا يمكن الاعتراض عليه بما قاله فلان أو فـلان، ما دام (لا يُنْظَر إلى من قال بقدر ما يُنْظَر إلى ما قال)، ولا يقدِّس السَّلف بقدر ما يدافع عن حقِّ الخلف.

أي أنَّ الكاتب يُحدِّد للاجتهاد المطلوب شرطين أساسيِّين:

الأوَّل: إنَّه نمط يمكنه تجاوز المسلّمات المعمول بها في أصول الدِّين سابقًا.

الثَّاني: إنَّه نمط يُمكنه أن يعترض أو يتجاوز سلسلة مراجع السَّلف.

منهجيَّةُ الاجتهادِ البديل

يقترحُ الكاتب أنْ يُطبِّق على مفاهيم الدِّين الإسلاميّ نتـائج البحـث الحديث ومناهجه، ويعني بهذه المناهج المناهج الغربيَّة، وذلك انطلاقًا من وعيهِ الخاص أو حالة الوعي العام أنَّ الإسلام يشترك مع سائر الأديان، وخاصَّة اليهوديَّة والمسيحيَّة، في الخضوع للنَّواميس والسُّنن العامَّة الَّتـي تطبع الظَّاهرة الدينيَّة، مع تأكيده أنَّ الدِّين الإسلاميّ يخـتصُّ بمميّـزات تجعله غير قابلٍ للذَّوبان في أيِّ دينٍ آخر.

ويذكر الكاتب أنَّ أحد أهمّ الأهداف الَّتي تـدفعنا للأخـذ بـالمنهج

الحديث هو أنَّ الدِّين الإسلاميّ ليس ديناً ميِّتًا يُدرَّس بصفته موضوعًا آثاريًّا أو مُتحفيًّا، بل هو دينٌ حيٌّ.

هذه الحياة في الدِّين الإسلاميّ تنعكس في رأي الكاتب بإمكانيَّة فهمه وفق مناهج متعدِّدة، فقد فهمه القدماء بأجيالهم المتعاقبة ومارسوه بحسب ما سمحت لهم به ظروفهم المعرفيّة وأوضاعهم التَّاريخيَّة العامَّة.

وأمَّا مؤمنو العصر الحديث فيشعرون بأنَّهم معنيُّون مباشرة برسالته، ويتطلَّعون إلى هذا الدِّين أن يمدّهم بإجاباتٍ مباشرة عن أسئلتهم هم لا عن أسئلة آبائهم وأجدادهم، وهذا يتطلَّب منهجًا يتناسب وعصرهم لفهم هذا الدِّين.

وحياة الدِّين الحقيقيَّة هي في قدرته على أنْ يرفد البشريَّة في كلِّ زمانٍ ومكان بما يتناسب ومناهجهم الفكريَّة.

لهذا وبناءً على هذا التَّأسيس، لا يرى الكاتب أيّ بأسٍ أو ضير في تطبيق مناهج وقواعد حديثة (غربيَّة) على الدِّين الإسلاميّ.

خصائصُ منهج الاجتهاد البديل

أولى الخصائص الَّتي طرحها الكاتب عن المنهجيّة البديلة للاجتهاد هي في قوله: «إنَّ القراءة الَّتي نقترحها تحاول أن تنأى عن النَّظرة الماهويَّة إلى الإسلام».

وشرح الكاتب رأيه هذا بقوله:

"كم من كتاب أو مقال، من تأليف المسلمين أو غير المسلمين يدمغك بتأكيدات من قبيل:

الإسلام لا يقبل الفصل بين الروحيّ والزَّمنيّ".

الإسلام يدعو إلى إعمال العقل.

الإسلام يحمل بذور العنف تجاه مخالفيه.

الإسلام يكرِّم المرأة ... الخ الخ.

والإسلام براء من كلِّ هذه الأحكام الَّتي تُقدَّم على أنَّها حقائق ثابتة ونهائيَّة لا تقبل النِّقاش.

لكنْ إذا لم تكن هذه الأمور وأمثالها ثوابت غير قابلة للنِّقاش في الإسلام، فما صورة الإسلام الَّتي يراها الكاتب»؟

ويقول: «ليس هناك إسلام واحد، لا عبر الزَّمان ولا عبر المكان، رغم ما يربط بين أتباعه من خصائص تميّزهم عن أتباع الأديان الأخرى وعن غير المؤمنين».

ويَستدلُّ الكاتب على رأيه في تعدديَّة الإسلام بحقيقة تكيُّف الإسلام مع أوضاعٍ مختلفة متناقضة، فعلى حدِّ قوله:

«إنَّ الإسلام تكيَّف مع الحكم الانتخابيّ والوراثيّ والنظام الجمهوريّ، مع الرأسماليّة والاشتراكيّة، مع الإبداع والتَّقليد، مع تحديد النَّسل وعدم تحديده، مع البداوة والتمدُّن ... فلا أحد بإمكانه أنْ يدَّعي أنَّ إسلامه أفضل من إسلام غيره».

الإسلام من وجهة نظر الكاتب المعاصرة هو دعوة إلى البشر كي يُحقِّقوا منزلتهم الإنسانيَّة على الوجه الأفضل، وكلٌّ يستجيب لهذه

الدَّعوة بحسب ما تسمح به ظروفه الخاصَّة والعامَّة، وثقافته، ومزاجــه، وآفاقه الذهنيَّة، ومصالحه الماديَّة والمعنويَّة.

والقضيَّةُ كلّ القضيَّة هي في مدى استجابة التَّأويل الَّذي يرتضيه كلّ مسلم وكلّ مجموعة وكلّ جيل لمقتضيات الحاضر سواء منها المعرفيَّة أو الاجتماعيَّة.

خلاصة الإسلام المعاصر من وجهة نظر الكاتب يتجسَّد من خــلال «التَّناغم بين ضمير المسلم وواقعه، وكلَّما انفصل أحدهما عن الآخر كان الدِّين مجرَّد تعبير عن الحنين والأمل، وتعويض عن العجــز والخيبــة، ورباطٍ شكليٍّ بين أفراد الأمَّة لا يلبث أنْ ينقطع متى اضــطلعت روابــط أخرى كالقوميَّة أو غيرها من الأيدولوجيَّات بأداء هذه الوظيفة».

غايةُ المنهج البديل (المُعاصر)

يرى الكاتب أنَّ المنهج الجديد (البديل) من شأنه أنْ يحمل المــؤمنين على إعادة النَّظر فيما يُسمَّى بــ (المسلَّمات في الدِّين)، أو في ما يعتقدون أنَّه من ثوابت الدِّين، وهذه المراجعة تُؤدِّي إلى تجاوز المواقف الحدِّيــة (الإقصائيَّة) الَّتي يصفها الكاتب بأنَّها ما زالت تنخرُ العلاقات بين النَّــاس لاختلاف موروثهم الدِّينيّ ومذاهبهم.

المشكلةُ في المناهج التَّقليديَّة

إنَّ المشكلة في المناهج التقليديَّة الَّتي يحاول الكاتب أنْ ينأى بالمسلمين عن شرِّها، هي أنَّ المناهج القديمة تُؤدِّي بأصحابها -بطريقةٍ ما- إلى أنْ يتشبَّث المسلمُ بفهمٍ مُعيَّن يعتبرُه الصَّواب دون غيره، أو بممارسةٍ تعبُّديَّة مخصوصة لا يرى عنها بديلًا، أو بسلوكٍ دينيٍّ هو في نظره الفَيْصَل بين الحقِّ والباطل.

وهذه الحالة تُؤدِّي عن قصدٍ أو غير قصدٍ إلى شطب الآخر وإلى إضفاء صفة الإطلاقيَّة على ما هو نسبيّ، لأنَّه من تأويل البشر ومرتبط بالظُّروف التَّاريخيَّة الَّتي حصل فيها التَّأويل.

وما يُحقِّقه المنهج البديل هو أَنْ يوفِّر الاستعداد النَّفسيّ والذّهنيّ لقبول ما في الرَّأي المخالف من وجاهة وتعديل الموقف السَّابق عليها.

تُرى هل يُحقِّق المنهج الّذي اقترحه الكاتب الأهداف والغايات الَّتي ذكرها؟ أم أنَّه مجرَّد كلام طفح به كيل النَّفس من شدَّة ما يشعر به من ضيق التَّناقضات الَّتي يدور فيها الفكر الإسلاميّ في هذا الوقت؟ أو أنَّ وراء الأكمة ما وراءها؟

القرآنُ الكريم هو المنطوقُ وليس المطبوع

ابتداءً يرى الكاتب أنَّ لفظ (القرآن) لا يصحّ إطلاقه إلّا على الرِّسالة الشَّفويَّة الَّتي بلَّغها الرَّسول ﷺ إلى الجماعة الَّتي عاصرته.

أمَّا ما جُمِعَ بعد انتقاله ﷺ إلى الرَّفيق الأعلى في ترتيبٍ مخصوص ودُوِّنَ (بين دفَّتين)، فمن المعروف –كما يقول– أنَّ الصَّحابة أنفسهم لم يكونوا في البداية مُتَّفقين حول مشروعيَّة هذا الجمع الَّذي لم يقم به النَّبي ﷺ ولم يأمر به.

تروي كتب التَّاريخ وما عُرِفَ بكُتب الصِّحاح أنَّ عمر بن الخطَّاب رضي الله عنه كان مثلًا قد عارض الخليفة أبا بكر الصِّديق رضي الله عنه في هذا الشَّأن قبل أن (يشرح الله صدره) لمبادرة الخليفة.

بل إنَّ الصَّحابة تردَّدوا حتَّى في الاسم الَّذي سيطلقونه على هذه (الظَّاهرة) –كما يصفها الكاتب– قبل أنْ يستقرَّ الأمر على نعتها (بالمصحف) أسوةً بما عرفه بعضهم عند الحبشة[1].

ثمَّ استقرَّ توحيد هذه (المدوّنة) بقرارٍ سياسيّ في عهد الخليفة عثمان بن عفان –رضي الله عنه– حين جمع النَّاس على مصحف واحد،

---

١ – جلالُ الدِّين السّيوطي– الإتقان في علوم القرآن– ج١ ص ٥٩ ..

وأحرق المصاحف غير الرسميَّة خوفًا من أن يختلف المسلمون في كتابهم اختلاف اليَهود والنَّصارى.

ومن هنا يخلص الكاتب إلى أنَّ النَّتيجة المنطقيَّة الَّتي تفرض نفسها، بناءً على هذا الواقع التَّاريخيّ الّذي لا يماري فيه أحد، أنَّ (الذِّكر) الّذي وعد الله بحفظه هو المحتوى وليس الظَّرف، وهو مضمون الدَّعوة بما انطوت عليه من تبشير وإنذار ومن توجيه وإرشاد، وليس الألفاظ والتعابير الَّتي صيغت فيها تلك الدَّعوة الَّتي دُوِّنت في ظرف معين، وتنتسب إلى قوم بأعيانهم، ولها نحوها وصرفها وقواعدها، ولا تختلف في هذا المستوى عن أيّ لغة أخرى.

يبدو أنَّ كاتبنا بدأ أوَّل ما بدأ بتجاوزٍ سريعٍ للخطوط الحمراء، فهل يتريَّث قليلًا؟ أم يواصل انطلاقته السَّريعة المبنيَّة على أساس عدم التَّسليم للمسلّمات الموروثة؟ لنرى معًا:

يرى الكاتب أيضًا: أنَّ عدم نهي الرَّسول ﷺ أصحابه عن تلاوة الآيات الّتي حفظوها بطرق مختلفة، يعني أنَّها جميعًا جائزة.

ويستشهد الكاتب في هذا المجال بخبر عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– وهشام بن حكيم في صحيح البخاريّ، حيث ورد أنَّه ﷺ جوَّز قراءتيهما، ومن ذلك تجويزه لاستبدال عبد الله بن سعد أحد كتّاب الوحي (عزيز حكيم) بـ (عليم حكيم) و (الظّالمين) بـ (الكافرين) وقول

الرَّسول ﷺ: (نعم كلّ صواب)[1].

ومما يُذكر في هذا المجال أنَّ الصحابيّ الجليل عبد الله بن مسعود أقرأ رجلًا: ﴿**إِنَّ شَجَرَةَ الزَّقُّومِ، طَعَامُ الْأَثِيمِ**﴾[2].

فقال الرَّجل: (طعام اليتيم).

فردَّها عليه فلم يستقم لسانه، فقال: أتستطيع أن تقول (طعام الفاجر)؟

قال: نعم.

قال: فافعل[3].

في الوقت الَّذي جوَّز النّبي ﷺ ذلك، كان بعض الصَّحابة متمسِّكًا بالطَّريقة الَّتي سمع النَّبي ﷺ يتلو بها، متشدِّدًا في وحدة التّلاوة ويرى في تعدّدها تحريفًا لكلام الله تعالى.

لا إعجاز بلاغيّ في القرآن

ولم يتوقّف الكاتب عند هذا الحدّ بل استمرَّ يقول: «إنَّ القرآن الكريم حين تحدَّى الكافرين بأنْ يأتوا بعشر سور أو حتَّى بسورة واحدة من مثله، فليس ذلك لأنّه معجز ببلاغته» إذا لم يكن القرآن الكريم مُعجِزًا ببلاغته

---

١ – انظر: صحيح البخاري– كتاب فضائل القرآن الكريم– باب أنزل القرآن على سبعة أحرف– ج١٥ ص٣٩٢..

– ابن الأثير– أسد الغابة– ج٣ ص ٢٥٩.

– البلاذري– فتوح البلدان– ص ٤٥٩.

٢ – الدخان : آية ٤٣–٤٤.

٣ – جلال الدين السيوطي – الإتقان – ص٥٣.

فبماذا إذن؟

يقول الشَّرفيّ: «إنَّ إعجازه راجع إلى مصدره، إلى أصله الإلهيّ الَّذي ليس في متناول عامّة البشر ولا يطَّلع عليه سوى أنبيائه ورسله.

أجل، لا مراء في أنَّ الأسلوب القرآنيّ أسلوبٌ راقٍ متميّز فريد، وما من قارئ أو مستمع له إلّا شاعر بهذا التَّفرُّد لكنَّ الآثار الفنيَّة الرَّاقية شعرًا كانت أو نثرًا أو رسومًا أو منحوتات أو روائع موسيقيَّة أو غيرها، كلّ أثر منها معجز بطريقته الفريدة، ولا سبيل إلى إتيان مثلها رغم بشريَّتها، كلّ ما يستطيع المرء أنْ يفعله تجاه رائعة من الرَّوائع –إذا ما توافرت له القدرة والملكات الضَّروريَّة– هو أنْ يُحاكيها، والمحاكاة هيَ دومًا وأبدًا انحطاط بالأصل إلى ما دونه. فإذا ما أتى بمثلها حقًّا، فهو آتٍّ لا محالة بإبداعٍ آخر بعيد عن المحاكاة، أمَّا فيما يتعلَّق بالقرآن، فمن أين يتوفر للّذين تحدَّاهم الوحي السّلطان الَّذي يتوافر للأنبياء؟».

هل رأيتم هذه المقارنة، وهذا التَّحليل؟

لنستمع إلى الكاتب وهو يَخلُص إلى القول: «إنَّ القرآن الكريم في حدّ ذاته وباعتباره متميّزًا بأسلوبٍ مخصوص ليس معجزًا للبشر بسبب لغته، بل لأنَّ الله صرفَ قلوب النَّاس عن الإتيان بمثله، ولهذا فإنَّ ما ذهب إليه علماء المسلمين من القول إنَّ الإعجاز كامن في الشّكل والأسلوب وما يسمَّى عند عبد القاهر الجرجانيّ بالنّظم، يمكن تفسيره بما يدخل ضمن الحسّ الخاضع للاختبار. أمَّا المصدر الإلهيّ، فلا يمكن

الاستدلال عليه بالوسائل العقليّة، ولا يملك الإنسان سوى الإيمان بـــه أو إنكاره».

الخطأ في تاريخ الفكر الإسلاميّ

لكي يوجِّه الكاتب المسلمين إلى الطَّريق الصَّحيح الَّذي يراه مناسبًا؛ كان لا بدَّ له من أنْ يكشف عن موطن الخطأ في تاريخ الفكر الإســـلاميّ فيما يتعلَّق بالقرآن الكريم وحقيقته الذاتيَّة، في محاولةٍ منه لإثبات وجهـــة نظره، الَّتي تتلخَّص في أنَّ القرآن المطبوع (المكتوب في النَّسخ) مجـــرَّد صيغة بشريَّة دالّة على الكلام الإلهيّ وليس هو الكلام الإلهيّ بذاته.

فقال: «إنَّ المسلمين منذ القرن الثَّالث الهجريّ لم يُراعوا اضـــطرار الوحي إلى استعمال مفاهيم بشريَّة للدَّلالة على الحقائق المتعالية».

هنا نلحظ استعمال عبارتَيْ: المفاهيم البشريَّة الَّتي عنى بها مـــا ورد في القرآن الكريم من صورٍ وصفيَّة لأمورٍ واقعيَّة وأخرى غيبيَّة، فمثلًـــا ذكر القرآن صُورًا من الجنَّة والنَّار، وهذه الصُّور الموصوفة فـــي رأي الكاتب عبارة عن مفاهيم بشريَّة، أي مفاهيم يستطيع البشر أنْ يفهموهـــا ويتعاملوا معها، وقد استعملها القرآن الكريم للإشارة إلى الحقيقة المتعالية للجنَّة أو النّار مثلًا وليس للدَّلالة عليها، بمعنى أنَّ حقيقة الجنَّـــة أو النَّـــار عبارة عن حكمةٍ متعالية لا يمكن للبشر استيعابها إلَّا من خـــلال مفـــاهيم معيَّنة، وهذه المفاهيم هي الَّتي خاطبهم بها، ومن خلالها كـــانوا يفهمـــون ويتعلَّقون بالحور والقصور والخمور، فذكر الحقيقة المتعالية للجنَّة بألفاظ ومفاهيم بشريَّة محدودة .

إنَّ الكاتب يرى أنَّ الحقائق المتعالية الإلهيَّة أكبر وأكثر من أنْ يحصرها كتاب أو كما سمَّاه (وعاء)، ولهذا قال: «إنَّ تلك الحقائق الَّتي يُشير القرآن نفسه إلى أنَّها لا يمكن أنْ تدخل تحت الحصر؛ كان بالأحرى أنْ يشملها وعاء ماديّ، أيًّا كان ذلك الوعاء: ﴿**قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا**﴾[1] ».

وأمَّا الخطأ الثَّاني الَّذي ينبِّه عليه الكاتب فهو أنَّ المسلمين لم يفرِّقوا بين الخطاب والمحتوى، فظنّوا أنَّ العبارات (الآيات) هي القرآن، والصَّحيح أنَّ القرآن هو المحتوى الَّذي أراد الله تبليغه ووصفه بقوله: ﴿**إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ، فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ، لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ، تَنزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾[2].

لقد عدَّ المسلمون المفاهيم البشريَّة الَّتي خُوطبوا بها عين الحكمة المتعالية، وهنا حصل الخطأ، حيث تمَّ بهذه العمليَّة إخضاع المتعالي المطلق لمقولات البشريّ المحدود، أو لنقل قيّد الإلهيّ المتعالي المطلق بالبشريّ المحدود.

وكانَّ ما حمل الفكر الإسلاميّ آنذاك على هذا هو قياسه الغائب على

---

١ – الكهف: آية ١٠٩..

٢ – الواقعة: آية ٧٧– ٨٠..

الشّاهد، فحصل ما حصل وأدخل المتعالي بشكل من أشكال التَّجسيد.

التَّصحيح الإلهيّ لهذا الخطأ

إذا كان كلام الله هو الحكمة المتعالية –كما يسمِّيه الكاتب– فهو سبحانه يعلم مسبقًا المآزق الَّتي قد يقع بها عباده البشريّون المحدودو الفهم بهذا الشّأن، لهذا فقد نبَّههم لكي لا يقعوا في الخلط بين الحقائق الغيبيَّة المجرَّدة المتعالية، والحقائق البشريَّة الملموسة المحايثة، لكي لا يساووا بين الأمرين ويعدّوا ما هو صالح للبلاغة البشريَّة مثلًا صالحًا أبرمته الحقائق الإلهيَّة.

وقد تجلَّى التَّنبيه من خلال أساليب الوحي المنوّعة الَّذي قام على الرَّمز والمجاز والاستعارة والإشارة والتَّلميح وضرب الأمثال، حتَّى يستوعب النّاس المراد منه ويعمل على الاستجابة له.

إنّه رأي طريف فعلًا، فقد أقرَّ الكاتب هنا بكلِّ أساليب البلاغة، واعتبر أنَّ الوحي نزل بها، لكي نفهم من خلالها عظمة القرآن وبلاغته، وهو يرى أنَّ هذه الصيغ البلاغيَّة مفاهيم بشريَّة صاغها العقل البشريّ نفسه، ولو أنَّ هناك صيغًا مغايرة كانت موجودة لنزل القرآن بأساليبها، وهذا إنْ دلّ على شيء فلا يدلّ على عظمة القرآن الكريم الّذي نزل بهذه الصِّيغ، أو على عظمة هذه الصِّيغ، بل يدلّ على أنَّ القرآن الكريم يريد أنْ يصرفنا عن أنْ نقيّده بها، ونحجزه في حدودها الضَّيِّقة، فهيَ إنْ كانت فاعلة ومؤثّرة في زمان ومكان معيّنين فقد لا تكون كذلك في زمان

ومكان آخرين لأنَّ صيغ البلاغة عند أولئك غيرها عند هؤلاء . لقد نزل القرآن بهذه الأساليب من الرّمز والإيجاز وغيرها لينبِّهنا إلى الانفتاح في التَّعامل مع الكلام الإلهيّ وفي إدراك وفهم الكلام الإلهيّ وليس لينبِّهنا إلى عظمته من خلاله.

وإذا سلَّمنا جدلًا بما يراه الكاتب فإنَّنا سنجد أنفسنا ملزمين بالقبول بما يترتَّب على ذلك، وهو الخروج من دائرة الفهم التقليديّ للنّص القرآنيّ الّذي دأب عليه المفسِّرون عبر التّاريخ الإسلاميّ، وهذا الخروج يتطلّب منّا أنْ نضع نصب أعيننا –باستمرار– الغايات والأهداف والمقاصد الكامنة وراء الأوامر والنّواهي، وليس الأوامر والنواهي الَّتي تُراعى فيها مقتضيات البيئة والزّمان والمكان وملابسات الدَّعوة.

هل رأيتم طموح الكاتب الشَّرفيّ هذا؟

إذا كان غاية ما يمكن أن يفكِّر فيه بعضهم هو أن يرتقي العلماء والفقهاء في هذا العصر إلى مستوى المسؤوليَّة، وأن يجتهدوا ليستنبطوا أحكامًا تتناسب ومتطلّبات العصر، بحيث تتناسب الأوامر والنواهي مع إمكانيَّة التَّطبيق المعاصر، أي إذا كان الطّموح هو أن تتوسَّع دائرة الاجتهاد لتنفتح بما يتناسب والعصر الحديث؛ فإنَّ الكاتب لا يرضى بأقلّ من تجاوز دائرة الأوامر والنّواهي من حيث الأصل، فالمطلوب في رأيه هو المقصد الكامن وراء الأمر أو النَّهي وليس الأمر أو النَّهي بحدِّ ذاته وكيفيَّة تطبيقه، وعلى هذا فإنَّه يرى مثلًا أنَّ النَّهي عن شرب الخمر ليس

مقصودًا لذاته وإنَّما مقصودًا لما يترتَّب عليه من آثار حاول الإسلام تجاوزها، فإذا تمَّ تجاوزها في هذا العصر بأيّ وسيلة من الوسائل تنتفي حرمة شرب الخمر، وليس بعيدًا أن يقول إنَّ ذلك حاصل بالفعل في الجنَّة، فلو كانت محرَّمة لذاتها لما منعها هنا وأباحها هناك، وهلمّ جرًّا .

القرآن الكريم والاتِّجاهات الحديثة

الأخذ بحرفيَّة النَّص القرآنيّ أو بمقصده: هذه المسألة عدَّها الكاتب المسألة المحوريَّة في موضوع التَّعامل مع القرآن الكريم لكونه مصدر التَّشريع الأول عند المسلمين جميعًا.

يقول الكاتب: «إنَّ المسلمين ارتضوا الأخذ بحرفيَّة النَّص منذ القرن الهجريّ الثاني الَّذي هو عصر ظهور وتدارس الفقه، وقد استمرّ المسلمون يتصوَّرون ذلك من مستلزمات الدِّين طيلة قرونٍ عديدة، فمسألة الأخذ بالنَّاحية الحرفيَّة للنَّص لم تفقد صفة البداهة أو المسلّمة إلَّا في العصر الحديث؛ وذلك من وطأة التَّغيّرات العميقة المتلاحقة المتسارعة الَّتي عمَّت المجتمعات الإسلاميَّة».

وقد ردَّ الكاتب المواقف في العصر الحديث إلى أربعة اتِّجاهاتٍ كبرى وهي:

أوَّلًا: الموقف الَّذي يدافع عنه علماء الدِّين من الَّذين تلقّوا تكوينًا تقليديًّا، وهو امتداد للحلِّ الَّذي تبنَّاه المسلمون قبل حدوث تلك التَّغيُّرات، ويتميَّز هذا الاتِّجاه في الجملة بالمحافظة على المنظومة الموروثة.

وهؤلاء إذ يتشبّثون بالمنظومة الفقهيّة الموروثة يغفلون عن الأوضاع المستجدَّة، ورهانات الحاضر ليست نفسها أوضاع الماضي ورهاناته.

ثانيًا: موقف السَّلفيَّة الجديدة، وعدد من المثقَّفين الواعين بضرورة تجاوز الحلّ التقليديّ، وهؤلاء يرون أنَّ الأحكام والتَّشريعات الواردة في ميدان المعاملات قابلة للتَّطوير متى تغيّرت المعطيات الّتي أحاطت بإقرارها. وهذا الأمر هو ما دافع عنه أكثر زعماء الإصلاح منذ محمّد عبده، على غرار الحدّاد وابن باديس وعلال الفاسيّ.

إلَّا أنَّ هذا الموقف التوفيقيّ الّذي كان يتَّسم ببعض الجرأة منذ قرن، وإنْ مثَّل تقدُّمًا لا يُنكر بالنِّسبة إلى ما يُدافع عنه الشُّيوخ المقلّدون، إلَّا أنّه ليس من شأنه أنْ يحلّ المشكل حلًّا جذريًّا، لأنَّه لا يستند إلى قاعدة نظريّة صلبة، فقلَّ أنصاره وهمَّشه التيَّار الأصوليّ.

ثالثًا: أمَّا الحركات الإسلامويَّة المعاصرة، فهي ترى أنْ لا سبيل إلى التَّسليم بابتعاد النَّص عن الواقع، وأنَّه ينبغي تغيير هذا الواقع والرُّجوع به إلى عهد السَّلف الصَّالح، لا تطويع النَّص له حتَّى تعود هذه المواءمة.

رابعًا: وينفرد (محمود محمّد طه) بموقفٍ جريء عبَّر عنه في كتابه (الرِّسالة الثَّانية للإسلام) ودفع حياته ثمنًا له، ويتمثَّل في أنَّ الرِّسالة المحمّديّة كانت رسالة عامَّة إلى البشر في العهد المكيّ، وأنَّها كانت رسالة خاصَّة بمعاصريّ النَّبي في الفترة المدنيّة، ولذا يتعيَّن في نظره طرح ما في الرِّسالة الخاصَّة من أحكامٍ كانت مناسبة لأوضاع النَّاس في

بداية القرن السَّابع الميلاديّ ولم تعد مناسبة لهم في النّصف الثّاني من القرن العشرين، والعودة إلى الرِّسالة العامّة الَّتي تبقى صالحة مهما تغيّرت الظّروف. إنَّ هذه المواقف أو الاتِّجاهات في رأي الكاتب يغلب عليها الغاية النفعيَّة المباشرة، وكلَّها تستعجل العثور على سبيل للخروج بالمسلمين من حالة الوهن الحضاريّ والتَّخلّف الَّتي هم فيها، إلَّا أنَّها غير موفَّقة. فموقف العلماء التقليديِّين بادي الضَّعف، إذ هو لا يوفِّر حلًّا منسجمًا.

والموقف الإسلامويّ طوباويّ ليست له أيّ حظوظ في النَّجاح.

وأمَّا موقف كلّ الإصلاحيِّين وموقف (محمود محمّد طه) فإنَّهما يلتقيان، رغم ما بينهما من فروق، في الأخذ ببعض ما في الرِّسالة المحمَّديَّة وترك بعضها الآخر أو تأويله، من دون أيّ ضمان فعليّ بأنَّ تأويلًا ما أفضل من غيره ممّا يخالفه أو يناقضه. وإذا كان الأمر على هذا النَّحو، فإنَّه يتحتَّم علينا البحث عن حلٍّ جذريّ لهذه المعضلة من شأنه أنْ يصالح المسلم المعاصر مع دينه، فيتجاوز الحلول التَّرميميَّة والتَّوفيقيَّة الزَّائفة، ويتخلَّص من الازدواجيَّة الَّتي تعوق الإبداع، وتحول دون أخذ زمام المبادرة وحتّى ركوب مركب المغامرة.

من هنا كان لا بدَّ لنا من الاهتمام بالجانب التَّشريعيّ في القرآن، وهو الجانب الَّذي عليه مدار الجدل والخصام أكثر من غيره.

يبدو أنَّنا سنصل أخيرًا إلى برِّ الأمان مع منقذنا الّذي شمَّر عن ساعد الجدِّ لإخراجنا من المعضلة الكبيرة في الفكر الإسلاميّ، الَّتي وقفت

حجر عثرة في الطَّريق نحو حضارةٍ إسلاميَّةٍ معاصـــرة، تفخـــر بقيَّـــة الحضارات بالتَّواصل معها.

فلننظر ماذا أعدَّ لنا الكاتب عبد المجيد الشَّرفيّ فيما يتعلَّق بالتَّشريع في القرآن الكريم.

التَّشريع الإسلاميّ

الشَّريعة ليست قانونًا بل طريقًا

إنَّ المنهج الحديث الَّذي تبنَّاه الكاتب عبد المجيد في قراءته المعاصرة للفكر الإسلاميّ ترى أنَّ أوّل ما يجدر ملاحظته هو أنَّ الوحي لا يتّحدث البتّة عن شريعة بمعنى القانون الإلهيّ، بل بمعنى الطَّريق.

ومعنى ذلك -كما يقول- إنَّ وظيفة الشَّريعة أنْ تبيِّن لك اتِّجاه الطَّريق الّذي يجدر بك السَّير فيه، فهي من هذه النَّاحية غير ملزمة، وأمَّا تفاصيل السَّير والسُّلوك في هذا الطَّريق فقد ترك الحظّ الأوفر منها دون تنصيص، سواء منه ما يتعلَّق بشتَّى مظاهر الحياة في تلك الفترة أو ما عساه يطرأ بعدها. ومنها مقدار ضئيل دلَّ عليه، وذلك بمنزلة حلول ظرفيَّة لمشكلات اعترضت اجتماع المسلمين، وهو ما يُفسِّر الاختلاف بينها مراعاة للأحوال المختلفة. إنَّ الشّريعة في نظره لم تصبح قانونًا ملزم التّنفيذ إلّا عندما فصَّل الفقهاء (آيات الأحكام) -أيْ آيات الأوامر والنَّواهي- وعزلوها عن سياقها الواقعيّ التّاريخيّ وعن مجمل النصّ القرآنيّ قديمًا وحديثًا.

إنَّ لفظة الأحكام الَّتي توازي هنا لفظة القانون -كما يقول الشَّرفيّ- هي مصطلح فقهيّ يدلُّ في ترتيب تنازليّ على- الواجب والمندوب والمباح والمكروه والمحظور- وهذه التَّمييزات كما يصفها لا أساس لها من الرِّسالة. فالرِّسالة المحمديَّة في نظرته المعاصرة تهتمّ بما هو خير

وما هو شرّ في اللَّحظة الّتي وقعت فيها النَّازلة، فيكون ما ترشد إليه قاعدة لمعايير السُّلوك المستقيم والأخلاق الفاضلة الّتي يتعيّن على المسلم أن يستنبطها منها. ولا يتمّ ذلك الاستنباط –على أساس سليم– بالتَّمسُّك بحرفيَّتها في نوع من عبادة النَّص، بل بالبحث عن روحها ومغزاها ومراعاة المقصد منها حتَّى تكون العبادة لله وحده، ويكون ضمير المسلم هو الحَكَم الأوَّل والأخير في مدى الاستجابة للتَّوجيه الإلهيّ، وإذا كان (محمود محمّد طه) قد فصل بين الرِّسالة المكيّة والرِّسالة المدنيَّة، جاعلًا من الرِّسالة المكيَّة عامَّة للنّاس كافّة، والرِّسالة المدنيَّة خاصَّة بأهل ذلك العصر، فإنَّ الكاتب الشَّرفيّ يرى أنَّه لا يجوز الفصل بين الرِّسالتين المكيَّة والمدنيَّة لأنَّ هذا الفصل يؤدِّي بالضَّرورة إلى فصل آيات الأحكام وعزلها عن بقيَّة الآيات، والأمر الّذي يراه أنَّ جانب الرِّسالة المدنيَّة ينبغي أنْ يعامل معاملة الرِّسالة المكيَّة وليس العكس .

إنَّ الفرق في جانبي الرِّسالة المكيَّة والمدنيَّة أنَّ الطابع الّذي غلب على الرِّسالة المكيَّة –بحسب وصف (محمود محمد طه) لها– هو التَّوجيهات العقائديَّة والأخلاقيَّة والتَّربويَّة بينما غلب على الرِّسالة المدنيَّة الأوامر والنَّواهي والأحكام، وهذا رأي ينبغي أن يصحّح في نظر الكاتب عبد المجيد لأنَّ الرِّسالة المدنيَّة لا تختلف عنده في شيء عن الرِّسالة المكيَّة، استمع إليه وهو يقول: «إنَّ التَّوجيهات ذات الصَّبغة التربويَّة والأخلاقيَّة في الفترة المدنيَّة كانت موجودة أساسًا منذ الفترة المكيَّة، وإنْ

كانت تخصّ العبادات في المقام الأول، ولا يمكن فصلها عن الأغـراض الرئيسة الَّتي اهتمّ بها الوحي في الفترة المكيِّـة، أي التّوحيـد والبعـث والجزاء ورسالات الأنبياء، أليس الأمر بإقامة الصَّلاة، وبالصَّدقة وإيتـاء الزَّكاة، وبعمل الصَّالحات، وبالإحسان والتَّقوى، وبرعاية الأمانـة وحفـظ العهد، وبصون الفروج، وبفكِّ الرِّقاب،...الخ، الَّذي أوصى به الوحي فـي الفترة المدنيَّة وهو –أيضًا– ممَّا اهتمّ به الوحي في الفترة المكيَّة؟ فقد نهـى عن القتل، وعن الظُّلم والاعتداء، والطُّغيـان والاسـتكبار، وكبـائر الإثـم والفواحش، والفسق والزِّنى، والكذب والنَّميمة، والتَّبذير والبخل، وحبّ المال والتَّطفيف، والمنّ والهمز واللَّمز، ونهر السَّائل وقهر اليتيم... الخ.

إنَّها كلّها بمنزلة المعالم على السَّبيل الّذي ينبغي علـى المسـلم أن يسلكها، فلا فرق بينها وبين ما يتعلّق بالصَّوم والحجّ والجهـاد والنِّكـاح والطَّلاق والسَّرقة وغيرها من التَّوجيهات الَّتي اهـتمَّ بهـا فـي الفتـرة المدنيَّة».

بناءً على وجهة نظر الشّرفيّ هذه فإنّه ليس من العسـير علينـا أن نشبِّه جميع آيات القرآن الكريم بالعلامات المروريَّة الَّتي توضع للدَّلالـة على الطَّريق الأفضل والأحسن، وإذا كان هناك قانون للمرور يحاسـب المخالفين على هذه العلامات فإنَّ الضَّمير الإنسانيّ فقط هو الَّذي يحاسب الإنسان إذا ما خالف تلك الآيات.

أمَّا جهنَّم وآيات العذاب وما شابهها فهي كلها آيات ترهيـب تنبَّـه

الإنسان إلى شدّة الخطر، مثلها في ذلك مثل علامة المرور قرب الطَّريق الجبليّ، الَّتي رسم عليها صخرةً كبيرةً تتحدرُ من الأعلى، فلا تدلّ هذه العلامة على أنَّ الصَّخرة ستقع على رأس المارّ من هذا الطَّريق بالضَّرورة، بل وُضِعَت لتنبَّه المارّ إلى نوع وشدَّة الخطر في هذا الطَّريق إذا سار فيه، فينبغي عليه إمَّا أنْ يرجع عنه ويحافظ على نفسه، وإمَّا أنْ يتلمّس طريقه بحذر كي لا يعرّض نفسه للخطر والأمر متروك له، هذا هو دور التَّشريع في القرآن الكريم، فلا ينفصل عن أيّ آية توجيهيَّة أو تربويَّة.

الموقف من الصُّور الغيبيَّة والعبادات الفرضيَّة

ينسحب الأمر على كلِّ الصُّور الغيبيَّة الَّتي رسمها القرآن الكريم، فينبغي النّظر إلى الغاية الكامنة وراء حديث القرآن عن آدم وحواء وعن إبليس والجنّ والشّياطين والملائكة ومعجزات الأنبياء، فلا يضير المؤمن في نظره أنْ يرى في كلِّ هذا رموزًا وأمثالًا، لا حقائقَ تاريخيَّة.

والأمر نفسه ينطبق على الفرائض، فلا يضير أنْ يرى ذلك فيما يتعلّق بتفاصيل العبادات، وهي قليلة جدًا، ومتى وُجِدَتْ فهي ليست سوى أثر لمقتضيات الاجتماع في عصر الرَّسول ﷺ وفي البيئة الحجازيَّة البسيطة في طرق عيشها وفي العلاقات بين أفرادها، ولا تنطبق على غيرها من البيئات لا سيَّما الحديثة منها في مشارق الأرض ومغاربها.

الموقف من الصَّلاة

فإذا غضضنا النَّظر عن الإنتاج الفقهيّ الضَّخم الَّذي استنفد طاقة أجيال وأجيال من العلماء، وعُدنا إلى ما في القرآن من حثٍّ متواصل على الصّلاة مثلًا، للحظنا –رغم أهميّة الصَّلاة– أنَّه تعمّد عدم التَّنصيص على عدد الصَّلوات وكيفيَّتها، بدءًا بالنيَّة والطَّهارة والوضوء إلى الإقامة فالتَّكبير وقراءة الفاتحة وسورة، والرُّكوع والسُّجود والتَّحيَّة، مع اختلاف عدد الرَّكعات من صلاة إلى أخرى وتفاوت بين ما ينبغي على الإمام وما ينبغي على المأموم في حالة صلاة الجماعة... الخ.

يقول الكاتب: إنَّه من الواضح أنَّ الأخبار المرويَّة عن ظروف تحديد الصَّلوات المفروضة عند المعراج، وتلك المساومة الشَّهيرة بين الله والرَّسول ﷺ الّتي آلت بإيعازٍ من موسى عليه السَّلام، إلى تخفيض عددها من خمسين إلى خمسة إنَّما تنتمي إلى الذِّهنيَّة الأسطوريَّة وليست جديرة بأيّ ثقة.

والمهمُّ أنَّ النّبي ﷺ كان يؤدّي الصَّلاة على نحوٍ معيَّن، فكان المسلمون يقتدون به، إلَّا أنَّ ذلك لا يعني أنَّ المسلمين مضطَّرون في كلِّ الأماكن والأزمنة والظُّروف للالتزام بذلك النَّحو، على فرض أنَّه كان فعلًا موحَّدًا ولم يطرأ عليه أيّ تغيير أثناء فترة الدَّعوة.

فإذا فرضنا أنَّها كانت موحّدة وملزمة فإنَّ سكَّان شمال الكرة الأرضيَّة، حيث يطول النَّهار صيفًا حتّى لا يكاد يوجد ليل، ويقصر شتاءً

حتَّى لا يكاد يوجد نهار، يصبحون غير معنيّين برسالة نصَّت على أحكام لقوم يعيشون في المناطق المعتدلة.

وكذلك يصبح القوم الَّذين يعيشون في المجتمعات الصِّناعية الَّتي تفرض مقتضيات الآلة فيها أنساقًا في الحياة والعمل لا صلة لها بأنساق الحياة في المجتمعات الرّعويَّة والزّراعيّة والتِّجاريَّة. وبصفة أعمّ كلّ من بعدت أنماط حياتهم المعقَّدة عن بساطة أنماط الحياة التقليديَّة.

من هذه المتغيّرات في طبيعة الأنماط المعاشيَّة للمجتمعات المختلفة انطلق الكاتب في ضرورة أنْ يفهم أنّ طبيعة الصّلاة وطريقة أدائها ليست محدَّدة بكيفٍ أو كمّ.

إنَّ المسلم في رأيه بحاجةٍ إلى الاعتكاف والتأمّل ومحاورة الذَّات والدُّخول بين الحين والحين الآخر في وضع خاشع يحاسب نفسه وينقطع عن المشاغل العاديَّة.

أمَّا كيف يكون ذلك التَّأمل، وكيف يكون الوصول إلى الخشوع ومحاسبة النّفس، أو لنقل كيف تكون الصَّلاة، فلم يذكره الكاتب! فقد جعل الأمر مفتوحًا للمؤمن، ولعلَّه أوكله إلى ضميره الحيّ ليرشده إلى الكيفيَّة المناسبة.

وعلى كلٍّ حال فإنَّ الكاتب يؤكِّد لنا أنَّه لا ينبغي أنْ يُفهم عنه أنَّه بهذا يُنكر الصَّلوات الخمس وصلاة الجمعة أو الصّلوات الأخرى في العيدين والجنازة وغيرها، فهي تبقى صيغة مثلى لصنفين من المسلمين:

الصنف الأوَّل: هم من يعتقدون بوجوبها على نحو ما رسَّخته السّنة الثَّقافيَّة، ومن تسمح له الظّروف بأدائها بالطّريقة المعهودة.

وينطلق الكاتب في موافقته على هذا الصَّنف من أساس، أنَّه لا ضير في أنْ يؤدِّي هذا الصَّنف الصَّلاة بالطَّريقة المعهودة ما دام يتمكّن من القيام بذلك، وليس على أساس أنَّها فرض ملزم بهذه الكيفيَّة والكميَّة.

أمَّا الصّنف الثَّاني: فهم من أعرض عن هذه الصَّلاة، لكونهم يعيشون تمزُّقًا بين الواقع والمنشود، وهؤلاء في رأيه ينـدرجون ضمن الأوفياء لدينهم ولما يأمرهم به ربَّهم من دون الالتزام بما قرَّره السَّلف في هذا الشَّأن بكلِّ تفاصيله.

في الواقع إنَّ الكاتب يتساءل عن هذا الصَّنف الثَّاني قائلًا: ألا يمكن أنْ يكونوا صالحين أوفياء لدينهم ولربِّهم من دون التَّفاصيل الَّتي لم ينصّ عليها القرآن؟

بعبارة أخرى: إنَّه يريد المساواة بين الصّنفين، من يتعبَّد بالطَّريقة التقليديَّة، ومن يسير على درب الخير والمحبَّة والصَّلاح دون أنْ يتقيَّد بالظَّواهر التَّعبّديَّة المألوفة.

وحسب ما يرى الكاتب فإنَّ الأمر ينطبق على الزّكاة أيضًا إذ لم يحدِّد القرآن مقاديرها ولا قصد تعيين كلّ من ينبغي أن تُؤدّى عنه.

الموقف من الزَّكاة

الأمر بالزّكاة هو مبدأ: الغاية منه وجوب التَّضـــامن بـــين الفقـــراء والأغنياء بلا كمٍّ ولا كيف، وإذا كان على هذه الصورة وبهـــذا المفهـــوم فهو يصبح صالحًا للإطلاق على جميع الأمم وفي مختلف المجتمعات بما تضعه من قوانين تناسب صلاحها.

أمَّا الوقوف بالزَّكاة عند أصناف المال الموجودة في عهد النّبـــي ﷺ وعند وجوه إنفاقها، فلا يدلّ في رأيه على أقلّ من ضـــيق الأفـــق ومـــن تجاهل المقصد منها، كما يدلّ على عدم الوعي بأهميَّة الصِّيغ الحديثة من التّضامن الَّتي مثَّلت تقدُّمًا لا ينكر لأوجه التَّكرم والإنعام القديمة، ولعلَّهـــا أقرب إلى روح الرِّسالة الَّتي تعتبر أنَّ للفقراء حقوقًا في أموال الأغنياء.

إنَّ الصِّيغ الجديدة قد تطوَّرت مواردها وطرق جمعهـــا وصـــرفها، بحيث تحفظ ماء وجه المحتاج، وتتيح له خدمات لم تكن داخلـــة ضـــمن دائرة اهتمام النَّاس في الحضارات القديمة وأصبحت اليوم مـــن حقـــوق الإنسان بأجيالها المتعاقبة، مثل الحقّ في التَّعليم والشّغل والسَّكن والعناية الصِّحيَّة وغيرها.

ما يقصده الكاتب هو أنَّ الزَّكاة وطرق جمعها وصرفها لا تتوقّف على مبلغ –حدَّده غير القرآن– من المال يُعطى لشخص محتاج وانتهى الأمـــر. المجتمعات متغيِّرة وإمكانات المساعدة متغيِّرة ومتطوِّرة، وكـــلّ طريقـــة أو أسلوب يُصرف في هذا الشَّأن من قبل الأغنياء للفقـــراء يمكـــن أنْ يـــدخل

ضمن عنوان الزَّكاة.

إنَّ النَّظر إلى الزَّكاة بهذا المنظار، يجعل الحضارة الإسلاميَّة تجد نفسها متواصلة مع بقيَّة الحضارات، فلا تفرض على بقيَّة الأمم نمطًا معيَّنًا من أسلوب الصَّرف هي لا تتقبَّله، ولا تنفصل عن طرق الصَّرف الَّتي تقوم به الأمم.

بمعنى أنَّ الفهم الجديد للزَّكاة يؤدِّي إلى توظيف القوانين والتَّشريعات الأمميَّة كافّة في مجال حقوق الإنسان لتكون كأنَّها تشريع إسلاميّ ما دامت تلك التَّشريعات فيها مصلحة الإنسان بشكل عام، وما دامت تندرج ضمن الغاية والمقصد الّذي لأجله شرّعت عمليّة الزَّكاة.

الموقف من الصَّوم والحجّ

لم يتوسَّع الكاتب كثيرًا في ركنيْ الصَّوم والحجّ واكتفى في الصَّوم بأنْ أشار إلى أنَّه كتب عنه في عمل سابق، وخلاصة ما ذهب إليه هو أنَّ القرآن حثَّ عليه لكنّه ترك الباب مفتوحًا لعدم الصَّوم والتَّعويض عنه بإطعام مساكين.

ورأى أنَّ المسلمين المعاصرين يتحرَّجون من التَّعامل المباشر مع النَّص القرآنيّ، وما زالوا يقرؤونه من خلال نتاج الفقهاء والمفسِّرين في العصور الخوالي.

إنَّ هذه القراءة هي الَّتي توقع المسلمين المعاصرين في أحد محظورين:

الأوَّل: إمَّا الخضوع للرِّقابة الاجتماعيَّة من دون اقتناع والتَّظاهر بالصَّوم نفاقًا، وليس هذا بالتَّأكيد الهدف الَّذي سنَّت من أجله العبادة.

الثَّاني: وإمَّا اللّجوء إلى الحيل الفقهيَّة كالسَّفر وغيرها.

ومع تأمّلنا في مراد الكاتب لم نستطع أن نحدِّد بالضَّبط كيف تصبح هذه الفريضة مطلقة لكلِّ الأمم والشُّعوب على غرار ما قاله في الصَّلاة والزّكاة.

وكلُّ الَّذي استطعنا فهمه هو أنَّه ما دام القرآن الكريم ترك باب الإفطار مفتوحًا فلا ضير من ترك الصَّوم لمن لا يريد الصِّيام دون تحرّج أو تبعة شرعيَّة أخرويَّة أو اجتماعيَّة دنيويَّة، فهذا الفهم من شأنه أنْ يجعل من عالميَّة الحضارة الإسلاميَّة أمرًا ممكنًا، فالشُّروط الإلزاميَّة على الملايين من البشر الّذين لا يستطيعون تقبّل هذا الأمر أو العمل به، يجعل من هذه الفريضة عائقًا في طريق انتشار الإسلام ومحدوديَّة رسالته الَّتي من المفترض أنْ تكون صالحة لكلّ زمان ومكان.

وأمَّا فيما يتعلّق بالحجّ، فإنّه قد اقتصر على قوله إنَّ هذه الفريضة كانت معروفة قبل الإسلام، وكانت العرب تمارسها، فتبنَّاها الإسلام وأضفى عليها معنىً جديدًا منسجمًا مع التَّوحيد.

وإذا أمكن تقبّل هذا الكلام فهل يمكن تقبّل أنَّ هذه الفريضة بقيت تحتوي رواسب ذهنيَّة جذورها ضاربة في القدم، كما في رجم الشَّيطان وتقديم الهَدي؟!

إنَّ الذهنيَّة المعاصرة تأبى إدراك أنْ يُرجم شيطانٌ بحجر، فهل ينبغي لمن يتبرَّم داخله من الرّجم أن يفعله رغمًا عنه؟

بالطَّبع فإنَّ ما يريد قوله هو أنَّ القرآن الكريم لم يحدِّد هذه الشَّعائر والطُّقوس بهذه الكيفيَّة، وبالتَّالي فيمكن للمسلم المعاصر أنْ يتجنّب العديد منها إذا كان يرى أنَّ أيًّا منها لا يحقِّق في وجدانه المعنى الحقيقيّ للحجِّ وليس المعنى الصُّوريّ. وفي معرض التَّوضيح ذهب الكاتب الشّرفيّ إلى اعتبار هذا المنهج هو الأمثل في القراءة المعاصرة، وهو في رأيه المنهج الكفيل بالحفاظ على مصداقيَّة الإسلام على اختلاف أوضاع المسلمين.

وقد ذكر أنَّه لم يتعمَّد استفزاز الشُّعور الدينيّ حين تناول القضايا المتعلقة بـ (أركان الإسلام) و (شرائعه).

وأكَّد أنَّ من يرى ضرورة الالتزام بطرق الأداء الَّتي أقرَّها الفقهاء؛ يتعيَّن عليه القيام بما يراه واجبًا، فليس لنا ولا لغيرنا أنْ يقلّل من شأن (الانفعال) الذَّاتيّ الخاصّ الملازم لأنماط العبادة في كلِّ دين، ولا نظن أنَّ هذه الأنماط قابلة للتغيير والتَّطوّر بسهولة، وبإرادة فرد أو أفراد، أو أنَّ ذلك أمر مرغوب فيه باطّراد، لكنَّنا لاحظنا في الواقع المعيش ابتعادًا متزايدًا عن ممارسة هذه الأركان جملةً وتفصيلًا، لا من باب إنكارها في حدِّ ذاتها وإنَّما لأنَّ ظروف الحياة تغيَّرت تغيّرًا شاسعًا أبعدها عن ظروف الآباء والأجداد.

الموقف من بقيَّة أوامر الشَّريعة ونواهيها

وإذا كان شأن الكاتب مع الفرائض بهذا الشَّكل، فإنَّ ما ورد في القرآن من أوامرٍ ونواهٍ اقتضتها ظروف المجتمع الإسلاميّ زمن الدّعوة يمثّل لا محالة مُشكِلًا أقلّ حدّة.

وقد تطرَّق الكاتب إلى ذكر مسائل رئيسة ذكرها القرآن الكريم وهي: الرِّدَّة والقصاص بالقتل وقطع يد السَّارق والرِّبا وعلاقة الدِّين بالدَّولة وتنظيم الأسرة.

وإليك خلاصة نظرته الَّتي يرى أنَّها إسلاميَّة معاصرة وفق المنهج المقترح الّذي يرتكز على قاعدتين أساسيَّتين:

الأولى: النَّظر إلى المقاصد والغايات لا الحرفيَّة في النُّصوص.

الثَّانية: التَّعامل مع القرآن الكريم لا يجوز إلَّا على اعتباره كلّ متكامل، فلا يصحّ فصل عدد محدود من آياته عن البقيَّة وعدَّها آيات للأحكام دون غيرها.

الموقف من حدِّ الرِّدَّة

لم يرد في القرآن أيّ نصّ على عقابٍ دنيويّ للمرتدّ، والغريب أنَّ العديد من المسلمين يظنُّون أنَّه أمر دينيّ لمجرّد سلوك الخليفة أبي بكر الصِّدّيق –رضي الله عنه– في قتاله لمن وُصِفُوا بـ (أهل الرِّدَّة).

والغريب في رأيه أيضًا أنْ يغلب مبدأ الإكراه القديم على مبدأ الحريَّة الدينيَّة الَّذي جاءت به الرِّسالة المحمديَّة، فيحكم على المرتدّ بالقتل خوفًا من أن يقلّ عدد المسلمين، كأنَّ العبرة بظاهر الأعمال لا بالاقتناع

عن طواعيَة واختيار.

الموقف من حدِّ القصاص في القتل

لا خلاف بأنَّ القتل جريمة تحاسب عليها كلّ القوانين، بغضّ النَّظر عن مصدرها، وإذا كان القرآن الكريم قد نصَّ على أنَّ جزاء القاتل القتل، فقد ترك الباب مفتوحًا في وجه العفو والصّفح من قبل أولياء المقتول. وهذا إنْ دلّ على شيء –في رأي الكاتب– فإنَّما يدلُّ بالخصوص على إقرار القرآن الكريم لمبدأ العقوبة الشخصيّة دون الجماعيَّة، وتجاوز للتَّطبيق الآليّ لهذه العقوبة، على نقيض ما قرَّره الفقهاء فيما بعد.

ويدلّ بالخصوص على أنَّ القصاص بطريقة معيَّنة ليس مقصودًا لذاته، بل لما تتطلَّبه الحياة في أبسط معانيها، وأنَّ تعويض عقوبة الإعدام في هذه الحالة، بالسِّجن أو غيره، لا يتنافى والمبدأ القرآنيّ العام.

الموقف من حدِّ قطع يد السَّارق

إنَّ ما نصّ عليه القرآن الكريم من قطع يد السَّارق جاء منسجمًا تمام الانسجام مع مقتضيات الظروف الَّتي كانت سائدة آنذاك للمحافظة على قدر أدنى من النِّظام في ظلِّ غياب سلطة سياسيَّة يمتدُّ نفوذها إلى سائر أفراد المجتمع، ولكنَّه لا يعني غلق الباب في وجه أشكال أخرى من العقاب، ومتى تطوَّرت المجتمعات وبرزت فيها قيم أكثر تناغمًا فمع هذا

التَّطوّر ستُعدّ العقوبات البدنيَّة وكلّ أشكال التَّعذيب منافية للكرامة البشريَّة.

بعبارة أخرى، عن قطع يد السَّارق، مثلها مثل أيّ عقوبة ليست مقصودةً لذاتها، ولا حرج البتّة في التخلِّي عنها واستبدالها بعقوبات أخرى تتماشى والأوضاع الَّتي تعيشها المجتمعات الإسلاميَّة الحديثة، طالما يمكن تحقيق الغرض منها بوسائل أخرى.

وهذا المعنى هو ما عبَّر عنه (محمد إقبال) منذ أكثر من سبعين عامًا حين قال: «إنَّ القرآن هو الأصل الأوَّل للشَّريعة الإسلاميَّة، على أنَّ القرآن ليس مدوّنة في القانون، فغرضه الرئيس هو أن يبعث في نفس الإنسان أسمى مراتب الشّعور بما بينه وبين الله، وبينه وبين الكون من صلات».

وأضاف: «والطَّريقة الَّتي يتَّبعها النَّبي هي أن يعلّم أمَّة معيَّنة ويتَّخذ منها نواة بناء شريعة عالميَّة، وهو بهذا يؤكِّد المبادئ الّتي تنهض عليها الحياة الاجتماعيَّة للبشر جميعًا ويطبّقها على حالات واقعيَّة في ضوء العادات المميّزة للأمَّة الّتي هو فيها، وأحكام الشّريعة النَّاتجة عن هذا التَّطبيق كالأحكام الخاصَّة بعقوبات الجرائم هي أحكام يمكن أن يُقال عنها أنَّها تخصُّ هذه الأمَّة، ولمَّا كانت هذه الأحكام ليست مقصودة لذاتها فلا يمكن أن تُفرض بحرفيّتها على الأجيال المقبلة»[1].

---

١ – محمد إقبال– تجديد التَّفكير الدِّيني في الإسلام – ص١٩٠ –١٩٧..

الموقف من الرِّبا

يقول الكاتب: يبدو أنَّ مسألة الرِّبا الآن كذلك في طريق الحلّ، فالنَّهي المؤكّد عن الرِّبا في أكثر من آية قرآنيّة إنَّما هو نهي عن شكل من القروض كانت الفائدة فيه تبلغ (أضعافًا مضاعفة)، أي أنَّه كان عمليَّة بين شخصين تؤدِّي إلى إغناء أحدهما، من دون أن يبذل أدنى جهد، على حساب إفقار الآخر، لمجرَّد احتياجه إلى المال في ظرف معيَّن، بل قد يترتّب على عدم أداء الدِّين بتلك الفائدة استرقاق المدين، ولهذا فإنَّ النَّهي القرآنيّ عن الرِّبا طبيعيّ جدًّا وصالح باطِّراد في كلِّ الحالات الَّتي يكون فيها مثل هذا الشَّطط وهذا الاستغلال غير المشروع.

أمَّا الاقتراض من البنك بفائدة فهو بداهة لا يدخل تحت طائلة التَّحريم، لماذا؟

أوَّلًا: لأنَّه ليس عمليَّة ماليَّة بين شخصين، بل طرفاها شخص ماديّ أو معنويّ من جهة، ومؤسّسة مصرفيَّة من جهة ثانية، والمؤسّسات المصرفيَّة لم تكن موجودة في عهد النَّبيّ، فلا يُتصوّر تحريم شيء لم يكن موجودًا في الواقع.

وثانيًا: وبالخصوص لأنَّ الفائدة الَّتي يُقرض بها البنك فائدة غير ربويَّة، تحدّدها الدَّولة سلفًا وتأخذ بالاعتبار في هذا التَّحديد نسبة التَّضخم وتكاليف العمليَّات الماليَّة، والضَّرائب المفروضة على البنك، ومردوديّة المال المُقترَض وغيرها من المعطيات.

وكلُّ ذلك لا تترتَّب عليه النَّتائج نفسها المترتّبة عن الرِّبا، ومن شأنه

تحريك الحياة الاقتصاديَّة وبعث مشروعات منتجة.

وبخلاف ذلك يستطيع المرء أن يلحظ الإجحاف الَّذي لم يفتأ يلحق بالضُّعفاء في البلاد الإسلاميَّة وفي غيرها –في الهند مثلًا– عندما يضطرُّون إلى الاقتراض من المرابين وتغيب المؤسَّسات الَّتي تنظِّم حقوقهم وواجباتهم.

وهكذا نعود إلى المبدأ النَّظريّ الَّذي أقررناه، وهو النّظر في علّة الأوامر والنَّواهي القرآنيَّة والعبرة والحكمة منها.

و بالأسلوب نفسه ناقش الكاتب موضوع الرَّجم ونظام الحكم والنِّظام الأسريّ وحقوق المرأة حيث خلص فيها جميعًا إلى نتائج مقاربة لما ذكرنا أعلاه.

نقض مسلّمة (العبرة بعموم المعنى) تقليديَّة

إنَّ تركيزنا على هذه الخصائص كما يقول الكاتب يؤدِّي بالضَّرورة إلى قلب المسلّمة الَّتي استقرَّت في الوجدان الإسلاميّ منذ القرن الهجريّ الثاني وهي (أنَّ العبرة بعموم المعنى وليست بخصوص السَّبب)، إلى ما وراء السَّبب الخاص واللَّفظ المستعمل له، إذْ يتعيَّن البحث عن الغاية والقصد.

وفي هذا البحث عن القصد والغاية مجال واسع لاختلاف التَّأويل بحسب احتياجات النَّاس واختلاف بيئاتهم وأزمنتهم وثقافاتهم، وما إلى ذلك، وفيه أيضًا مجال للتَّطور متى آمن المرء بأنَّه معنيّ الآن بفحوى الرِّسالة المحمديَّة، من دون أنْ يكون مُلزَمًا بالفهم الّذي يكون وقف عنده

معاصرو النَّبي ﷺ –ومعلوماتنا عن هذا الفهم شحيحة، غير مباشـــرة– أو بالتَّأويل الَّذي ارتضته الأجيال اللَّاحقة. لكأنَّ المسلمين –وهـــم يُقلِّـــدون علماءهم وأئمة مذاهبهم وفرقهم– يقعون في ما وقع فيه أهل الكتاب قبلهم من اتِّخاذ أرباب من دون الله شنَّع به القرآن، فنسوا المرونة الَّتي تحلَّـــت بها الرِّسالة وتميَّز بها سلوك صاحبها ليجعلوا منها مادَّة للحفظ لا للتَّدب.

المفهوم الجديد لسبب ختم النّبوة

لماذا خُتِمتْ النّبوة؟

هل لأنَّ العالم وصل إلى التَّوحيد والكمال الّذي يؤهّله إلى الاستغناء عن وحي السَّماء؟

أم لأنَّ الوحي لم يعد يتناسب ومتغيِّرات العصر؟

الجواب البديهيّ لدى المسلمين أجمع أنَّه لا هذا ولا ذاك. فما تقرِّره أدبيَّات المسلمين أنَّ النُّبوّة خُتِمتْ لأنَّ الرّسالة المحمديَّة صالحة لكلِّ زمان ومكان، وبالتّالي فإنَّ ذلك لا يستلزم بعث نبيّ جديد بعد النُّبوّة المحمَّديَّة.

هذه الرِّسالة الخاتمة الَّتي مِنَ المفترض أنْ تكـــون صـــالحة لكـــلِّ الشُّعوب والأمم، تحمل كاتبنا على سؤال يصفه بأنَّه يطرح نفسه بإلحـــاح وهو:

هل أرادت الرِّسالة الإسلاميَّة أن تقف بالإنسان إلى حـــدٍّ معـــيَّن لا يتجاوزه؟ أم بالعكس من ذلك سعت إلى أنْ تفتح للإنسان آفاقًـــا وتحمِّلـــه المسؤوليَّة كاملة في كيفيَّة العبادة، وفي تنظيم شؤون حياته كلّهـــا، وهـــو

حرّ لا رقيب عليه سوى ضميره؟

إنَّ الكاتب لا يقف عند حدود التَّجديد على المعاملات فقط بل ينطلق من مشروعيَّة التَّجديد والتَّغيير من العبادة وكيفيّة تأديتها كما أشرنا إلى ذلك فيما تقدَّم. ويبدو أنَّ العقائد فقط هي المعفيَّة من تدخّل العقل وإمكانيَّات التَّغيير.

وبالطَّبع فإنَّ مراد الكاتب من طرح هذا السُّؤال المُلِحّ هو أنْ يقول: بما أنَّ الرِّسالة الإسلاميَّة خاتِمة، فهي قد أعطت الإذن بحريَّة الإنسان في أن يبني حياته بما يدلّه عليه عقله، وبما يوفّره له ذكاؤه، وبما تقتضيه مصلحته الفرديَّة والجماعيَّة وبما يحقِّق به إنسانيَّته ومنزلته السَّامية في هذا الكون.

وبهذا يكون النَّبي ﷺ حقًّا (شاهدًا ومبشرًا ونذيرا) ويكون بأقواله وأفعاله ﷺ (الأسوة الحسنة).

إذا كانت الرِّسالة الإسلاميَّة بهذا الشَّكل الّذي وصفه الكاتب عبد المجيد الشّرفيّ فهي تحقِّق معنى الختميَّة والمعنى الحقيقيّ للرِّسالة الإسلاميَّة.

إنَّ الرِّسالة الإسلاميَّة في نظر الكاتب قد راعت مقتضيات الواقع الّذي ظهرت فيه، ولم يكن ثمّة بدّ من ذلك. ولكنَّها في مراميها العميقة كانت حُبلى بإمكانيات وآفاق لم يتيسَّر لها الظّهور وذلك مراعاة لإمكانيَّات معاصريّ الدَّعوة على الصَّعيدين الفكريّ والاجتماعيّ.

ويرى الكاتب، بل ويؤكِّد أنَّه لا عيب في الرِّسالة الإسلاميَّة من

كونها ناسبت عصرها فيما قدَّمت للبشريَّة، وإنَّما العيب على الَّذين يقفون بها عند ذلك الحدّ التَّاريخيّ ولا يعيرون وزنًا لحاجة الإنسان المعاصر إلى غذاءٍ روحيّ أسمى من الخضوعِ الآليّ والتَّطبيق الحرفيّ للأوامر والنَّواهي. ولا يولون أهميَّة لتطوّر المجال العموميّ من وضعٍ كان فيه الوصول إلى مصادر المعرفة قليل، وكان النِّقاش والصِّراع يدوران حول المواضيع البسيطة، إلى وضع لا سابق له في التّاريخ يتَّسم بالتَّعدد اللامتناهي لهذه المصادر.

إنَّ النُّبوَّة خُتِمتْ لتقضي على التِّكرار والاجترار التّاريخي كما يقول الكاتب، ولكي تنفتح أبواب المستقبل الَّذي يبنيه الإنسان مع أبناء جنسه في كنف الحريّة الذَّاتيّة، والمسؤوليَّة الفرديّة، والتَّضامن الخلاَّق.

إنَّ الرِّسالة الإسلاميَّة جاءت لترسي الدَّعائم المتينة لأخلاق كونيَّة، وليس لأنْ يكون دورها محصورًا في تقديم وصفاتٍ جاهزة، ليس على المسلم إلّا أنْ يطبّقها تطبيقًا آليًّا أجْوف.

التَّمسك بالحرفيَّة أضاع حقوق الإنسان

يعدّ الكاتب دراسة موضوع الاسترقاق –وإنْ أصبح في ذمَّة التَّاريخ– تكشف كيف أضاعت الطَّريقة التَّقليديَّة في التّعامل مع النّصوص الدِّينيَّة حقوق الإنسان.

حين نزل القرآن الكريم في عددٍ من المناسبات الَّتي تحرر الرِّقاب من الرِّق، ممَّا من شأنه أن يؤوّل عمليًّا إلى القضاء على ظاهرة الاستعباد.

ويلفت الانتباه بالخصوص إلى «أنَّه لم يُشر ولو في حالةٍ واحدة تكون مصدرًا لاسترقاق الإنسان لأخيه، لا في حالة الحرب ولا في حالة السَّلم".

فما الذي حصل في فترة (الفتوحات الإسلاميَّة)؟

لقد شكَّلت تلك الفتوحات مصدرًا ثريًّا للعبيد الجدد، يستفيد الأسياد العرب من استغلال ذكورهم في شتَّى الخدمات الشَّاقة ويتمتَّعون بإناثهم بلا حسيب ولا رقيب.

لقد تناسَوْا أو تجاهلوا منطق الرِّسالة والغاية التَّي سعت إلى تحقيقها من تخليص الإنسان من رقِّ العبوديَّة لغير الله تعالى، وسار المسلمون في العبيد سيرة غير المسلمين، بل ساروا فيهم سيرة الجاهليَّة الأولى وأنكى.

في هذا المستوى وما تحقِّقه هذه المنافع الدنيويَّة من مكاسب وفي غمرة انغماس المسلمين فيها، فوّتوا على أنفسهم فرصة أنْ يكونوا دعاة حقوق الإنسان في مدلولها المباشر العام وأنْ يكونوا أوّل المطبّقين لها أمام شعوب الأرض التّي كانت وقتئذ مثلهم لا ترى ضيرًا في استعباد النَّاس. وأقصى ما فعله الفقهاء هو الحثُّ على حسن معاملة العبيد، كما حثّوا على الرّفق بالحيوان».

ما يريد الكاتب قوله: هو أنَّ مناسبات العتق الَّتي أشار إليها الإسلام لم تكن مقصودة لذاتها فقط، وإنَّما كانت تكمن وراءها غاية لم يُمعن الفقهاء التَّفكر فيها، وهي رغبة الإسلام بالتَّخلّص من عمليّة الاستعباد.

لقد تعاملوا مع حرفيَّة النُّصوص، ففهموا أنَّ الدِّين يسمح لهم

باستعباد الآخرين، ويُكرم من يعتقهم ويرفع من منـــزلته، ولو أنَّهم تنبَّهوا إلى الغاية في وقتٍ مبكِّر ودَعَوا إليها لكانوا سبَّاقين بالفعل إلـــى الـــدَّعوة إلى حقوق الإنسان الَّتي يزعم الغرب الآن أنَّها رسالته وأنَّـــه أوَّل مـــن يدعو إليها ويريد تحقيقها في كلِّ مكان.

الاحتلالُ في لباس الجهاد

قد يبدو مجرَّد طرح مسألة مشروعيَّة الفتوحات الإســـلاميَّة غريبًـــا لكثرة ما تعوّد المسلمون التغنّي بأمجاد الآباء والأجداد، ومن جهةٍ ثانيـــةٍ ما عدَّه مسلمو البلاد المفتوحة من نعمةٍ أخرجت أجدادهم مـــن الظُّلمـــات إلى النُّور.

لكنَّ الكاتب يناقش المسألة من ناحية ثانية، وهي: هل كان احـــتلال البلاد الَّتي (فتحها) العرب وانتصبوا حكامًـــا عليهـــا يســـبون رجالهـــا ويتمتَّعون بصباياها ويستغلُّون خيراتها (جهادًا) بالمعنى القرآنيّ؟ أم كـــان عملًا عسكريًّا فرضَه بناء الإمبراطوريَّة النَّاشئة، وكـــان نشـــر الإســـلام غطاءً تبريريًّا له؟

بعبارةٍ أخرى: هل تقتضي الدَّعوة الدينيَّة استعمال العنـــف لهدايـــة النّاس؟

ويجيب الكاتب قائلًا: «إنَّ إلقاء نظرة خاطفة على خارطـــة العـــالم الإسلاميّ لا تدع مجالًا للشكّ في أنَّ قرابة ثلاثة أخماس مـــن المســـلمين يعيشون في بلادٍ اعتنق أهلُها الإسلام من دون قتال، عن طريـــق اتِّبـــاع

الطُّرق الصوفيَّة والعلماء والتُّجار –في أندونيسيا والصِّين وأجزاء هامّة من الهند ومناطق عديدة من أفريقيا– وإنْ دلَّ ذلك على شيء فإنَّما يدلّ على أنَّ الإسلام ليس في حاجةٍ إلى العنف لكي ينتشر، وأنَّ الأغراض المحض دنيويّة هي الدَّافع الحقيقيّ للحروب الَّتي شنَّها المسلمون الأوائل على البلدان المجاورة لهم .

وقد استنكفوا عن استعمال الأوصاف الموضوعيَّة الَّتي تنطبق عليها، كالاحتلال والغزو والاستعمار –حسب المفهوم الحديث– فاعتُبِرَ جهادًا في سبيل الله وتطبيقًا لإرادته وسيرًا على سنَّة نبيّه».

ومعنى ذلك أنَّه تمَّ تأويل الغزوات الّتي قام بها الرَّسول ﷺ لغاية الدِّفاع عن وجود الدِّين الجديد ذاته على أنَّها غزوات هجوميَّة، وتمَّت المماهات بينها وبين ما قام به المسلمون بعده فأضفَتْ عليه مشروعيَّة لم يكن لينالها لولا هذه المماهات وهذا القياس.

وأشار الكاتب إلى مقولة أحد رجال الصوفيَّة وهو سفيان الثوريّ (١٦١هـ) الَّذي كان يعدّ «القتال مع المشركين ليس بفرض إلّا أنْ تكون البداية منهم، فحينئذٍ يجب قتالهم»[1]. الَّتي عُدَّت في وقتئذ موقفًا شاذًّا لم يسايرهُ فيه الفقهاء ولا رجال السِّياسة.

ويؤكِّد الكاتب أنَّه لا ينفي أنَّ عددًا كبيرًا من الفاتحين كانوا يضحُّون

---

١ – السرخسي– شرح السير الكبير– ج١ ص ١٢٥..

بأنفسهم وأموالهم بدافع نبيل وفي سبيل الله منتظرين الجزاء الأخـــرويّ، لكنَّ الإقرار بذلك لا ينفي أيضًا الانحراف الصَّريح الّـــذي جرَّتـــه هـــذه الفتوحات على روح الرِّسالة، حيث تمَّ تغليب الجهاد في شكله الهجـــوميّ العنيف، بما يتضمَّنه من فساد على حريَّة المعتقد وعلى الدَّعوة بالَّتي هي أحسن.

ولكن ليســـت العبـــرة بـــالرّجوع العقـــيم بالتّـــاريخ إلـــى الـــوراء أو في محاسبة الأسلاف على اجتهاداتهم، وإنَّما في نزع القداسة عن هذا التَّاريخ البشريّ، والوقوف عند مزاياه وعيوبه من دون تضخيم هـــذه أو تلك ومن دون مركَّبات وعقد.

أمّا عن تأريخ الجهاد الهجوميّ الَّذي سنَّته فتـــرة الفتوحـــات، فقـــد أورثت في الخلق هذه الحركات الأصوليَّة الإرهابيَّة؛ الَّتي باتت هي بذاتها السَّيف المسلَّط على رقاب المسلمين قبل غيرهم، وباتت حجر عثرة فـــي طريق التَّواصل مع العالم أجمع.

نشأة الثَّوابت في الدِّين الإسلاميّ

يرى الكاتب أنَّ الدين الإسلاميّ في جوهره مبنيٌّ على التّنـــوع، وأنَّ الثّوابت فيه تكاد تكون محدودةً جدًّا إذا لم تكن معدومة، لكنَّ الّذي حصل أنَّ الدِّين الإسلاميّ بعد النَّبي محمّد ﷺ مرّ بمراحل مأسسة –كما يسمّيها– أدَّت إلى ظهور الثَّوابت، حتى باتت كأنَّهـــا الخطـــوط الحمـــراء للـــدِّين الإسلاميّ، ومن يتجاوزها يكون كمن يتجاوز علـــى الـــدِّين الإســـلاميّ،

والواقع في رأيه أنَّها ليست من الدِّين وإنَّما نتيجة مأسسته.

ويرى الكاتب أنَّ المأسسة تمثَّلت في ثلاث صيرورات:

الأولى: في محاولة تمييز المسلمين من غيرهم من الطَّوائف أو المجموعات البشريَّة، مشركين وأهل كتاب وغيرهم.

ومن مظاهر الرَّغبة في التمييز إلزام أهل الذِّمَّة بلبس الغيار، ومنعهم من ركوب الخيل، والتَّضييق عليهم في بناء الكنائس والبِيَع، وغير ذلك ممَّا عُرِفَ بالشُّروط العمريَّة.

ثانيًا: محاولة تحويل مختلف أشكال العبادة إلى طقوسٍ موحّدة لا مجال فيها للاجتهاد الشَّخصيّ أو للخروج عن عددٍ معيّنٍ من الأركان الثّابتة.

وشيئًا فشيئًا استقرّ في الوجدان الإسلاميّ أنَّ العبادة في الصَّلاة والصَّوم والحجّ لا يمكن أنْ تُؤدّى إلَّا على نحوٍ معيَّن فيه ما هو فرض، وفيه ما هو سُنّة، وفيه ما هو نافلة... الخ.

إنَّ الرِّسالة في رأي الكاتب كانت تتضمَّن مرونة كبرى في هذا المجال، إلّا أنَّ هذه المرونة دخلت مرحلة الإلغاء، حتّى وصلت إلى حالة إلغاء المرونة من الأساس، واعتُبِرتْ الطَّريقة الَّتي كان الرّسول ﷺ يتعبّد بها مُلزِمَة في كلِّ تفاصيلها.

وإذا استرسلنا مع خيال الكاتب نجده واثقًا من نفسه حين يقول مؤكدًا: «الحقُّ إنَّ هذه التَّفاصيل لم تكن ثابتة في حياة الرَّسول ﷺ بل كانت متغيّرة

بحسب عوامل عدَّة، وهو ما يفسِّر إلى حدٍّ ما الاختلاف اللَّاحق بها بين أئمَّة المذاهب الفقهيّة ومقلِّديهم.

والَّذي حصل أنَّ بعض تلك التَّفاصيل تمَّ تفضيلُها على البقيَّة، ولم تحتفظ الذَّاكرة الجمعيَّة إلَّا بما حصل حوله إجماع أو شبه إجماع، سواء أقام به الرّسول ﷺ فعلًا أم تصوّر المسلمون أنَّه قام به –على حدِّ تعبيره– وكانت النّتيجة أنْ طغى الشّكل والمظهر على روح العبادة وحرارة العاطفة وصدقها وتلقائيَّتها، فأضحت الصَّلاة ركوعًا وسجودًا في أوقاتٍ معيَّنة، وحركاتٍ يقوم بها المصلِّي بصفةٍ آليَّة غافلًا عن مغزاها وغيرَ آبهٍ بالقصد منها، وصار صوم رمضان في العديد من المجتمعات الإسلاميَّة لا يعني سوى الحرمان من الأكل والشُّرب، والتَّقليل من العمل ومن بذل الجهد نهارًا، والتُّخمة والسَّهر والاندفاع وراء وسائل التَّسلية الرَّخيصة ليلًا، وأصبح الحجّ مجموعة الشَّعائر المفروضة تُؤدّى بالطَّريقة ذاتها مهما كان عدد الحجيج ولا تتأثَّر ببعد الشّقّة أو قربها.

وكان انتشار هذه الطقوسيَّة الظَّاهريَّة أهمّ الأسباب في نشأة التَّصوف كتوجّه غير راضٍ عن هامشيَّة التّديّن الخارجيّ الَّتي سعى الفقهاء إلى فرضها، فقد كان الصُّوفيَّة يرون أنَّ الاقتصار على أداء الطُّقوس بمجرّد احترام شكلها لا يمكن أنْ يوفِّر لهم غذاءً روحيًّا كافيًا، فدعوا إلى ضرورة احترام (الظَّاهر) والحرص على سبر أغوار (الباطن)».

ثالثًا: ويمكن اعتبار هذه النُّقطة هي الأساس في تكوين الثَّوابت

الإسلاميَّة كما يراها الكاتب، فقد حُوِّل الدِّين إلى مؤسَّسة وذلك من خلال تشكيل مجموعة من العقائد المُلزَمة الَّتي لا يجوز إنكارها بوجهٍ من الوجوه.

ومع مرور الزَّمن تحجَّرت تلك العقائد في خطَّين متباينين، فقد رسخ في الوجدان الشِّيعيّ محوريَّة الإمامة المحصورة في علي ﷺ وذريّته، وردّ عليها السُنَّة بأفضليَّة الخلفاء الرَّاشدين حسب ترتيبهم في تولِّي شؤون المسلمين.

واشترك هؤلاء وأولئك في اعتبار القرآن الكريم محتويًا مجموعة أحكامٍ يتعيَّن تطبيقها حرفيًّا بقطع النَّظر عن الزَّمان والمكان، وتبَلْوَرَت تدريجيًّا منظومة أصوليَّة اعتبرت سُنَّة النَّبي ﷺ شبيهة بالقرآن الكريم من حيث هي وحي، لكنْ بطريقةٍ مختلفةٍ عنه.

وترتّب عن كلّ ذلك ضبط لوسائل الاستنباط من النَّص، عن طريق القياس بالخصوص، وفرض للأخبار النَّاقلة للحديث النّبويّ بعدّها (جهة العلم)، ولا يجوز القدح تَبعًا لذلك في رؤوس الأسانيد من الصّحابة والتَّابعين وإن جاز تجريح حلقات الإسناد الأخرى الَّتي دونها.

وإن إلقاء نظرة على العقائد السّنيَّة ليكشف إلى أيِّ حدٍّ أُلزِمَ المسلمون بمجموعة من (الثَّوابت) كانت في الأصل مسائل خلاف، مثل عدم خلق القرآن، والإيمان بالقدر خيره وشرّه، وعذاب القبر وسؤال منكر ونكير، وعدالة الصَّحابة، وغيرها ممَّا عُدَّ (معلومًا من الدِّين بالضَّرورة)، وليس لهذا الحصر لما يجب على المسلم اعتقاده من وظيفة

غير تثبيت الحلول الّتي ارتأتها الفئة الّتي كانت لهـا الغلبـة تاريخيًّـا، وتسيـيج مواطن الخلاف بطريقةٍ تضمن الاستمرار لسلطة المؤهّلين من العلماء وممثليّ المؤسَّسة الدِّينيّة الرَّسميَّة، ولا تدع مجالًـا للفكـر الحـرّ وللبحث الذَّاتيّ المسؤول عن الأجوبة المتعلِّقـة بمعضـلاتٍ(وجوديَّـة) و(ميتافيزيقيَّة) لا يحقّ مبدئيًّا لأحدٍ من البشر أن يـدَّعي فيهـا الصِّـحة المطلقة والصَّواب المُنـزَّه عن الخطأ.

ثمَّ ينتهي الكاتب إلى نتيجةٍ مفادها أنَّ من الخطأ التَّمادي في السَّـيْر على نهج السَّلف في كلِّ ما ارتآه، ومن يفعل ذلك فهو لم يفهم من الرِّسالة المحمَّديَّة سوى ما كانت ظروفه التّاريخيّة تسـمح لـه بفهمـه، وأوّلهـا باستمرار تأويلًا واعيًا أو ضـمنيًّا بحسـب مصـالحه وآفاقـه الذّهنيَّـة والصِّراعات الدّنيويَّة الصَّرفة الَّتي كان مُنخرطًا فيها انخراطًا كليًّا.

ويشيرُ إلى أنَّ ظاهرة تقليد السَّلف والخوف مـن الابتـداع كانـت ظاهرةً توَّلدت نتيجة عوامل عديدة عبَّرَت عن ميزان قِوى معـيَّن منـذ انتصر أهل الحديث على خصومهم من المعتزلـة فـي أوائـل خلافـة المتوكِّل.

الخلاصة

خلاصة ما ذهب إليه الكاتب عبد المجيد الشرفيّ في قراءته هذه يمكن تبيّنه في النّقاط الآتية:

أوّلًا: ما نراه سلبيًّا في العصر الحديث لعلَّه كان إيجابيًّا في عصره، لذا فالعبرة ليست بالحكم على أحكام وتأويلات الماضين أو عليها، بل بالنَّظر إلى ما يستجيب من ذلك التَّاريخ لمقتضيات الوجدان الحديث من دون تعسّف على الواقع التَّاريخيّ. فالقطع مع التَّاريخ قطعًا كاملًا مستحيل على كلِّ حال، والأَوْلَى الابتعاد عن عدّه مَثَلًا أعلى يحولُ بين المسلم وبحثه عمَّا يضمَن له في حاضره الإيمان على أسسٍ صلبة.

ثانيًا: ركّز بإلحاح على البعد الذَّاتيّ في استجابة المسلم للرِّسالة السَّماويَّة لا البعد الجماعيّ، وذلك لاعتقاده أن البعد الذَّاتيّ هو المغيّب والَّذي يُضحَّى به لمصلحة الأمَّة أو ما يُظنّ أنَّه يخدم مصلحتها.

ثالثًا: يدعو إلى قلب الأولويّات، فيبني مستقبل الأمّة انطلاقًا من إرادات أفرادها الحرَّة الواعية، لا على أساس الولاءات الخارجيَّة.

رابعًا: إنَّ المظهر المؤسّسي الّذي أنتجه العلماء ليس هو المظهر الوحيد لتجلّي الرِّسالة في التّاريخ، فالإسلام الشّعبيّ، والإسلام المَعِيش عمومًا، لا يُطابق دائمًا إسلام العلماء.

خامسًا: الحداثة غربيّة المنشأ، وكونيّة التَّأثير، ومن أبرز القيم الَّتي أفرزتها، وكانت الرِّسالة المحمَّديّة تحملها بامتياز، اعتبار الإنسان شخصًا

حرًّا ومسؤولًا، لا مجرَّد فردٍ من أفراد المجموعة. فالوجود الحقيقيّ للإنسان لا يكون بمجرَّد التَّوكيل، بل يتحمَّل فيه كلّ شخصٍ تبعات اختياره وهو واعٍ بما يختاره. وأنْ تكون حرًّا في تفكيرك معناه أنَّ لك بالحقيقة علاقةً حميمة لا يفرضُها عليك أحد، وإنَّما تصل إلى الشُّعور ببداهتها وبضرورة الطَّاعة لمقتضياتها بوساطة حافزٍ باطنيّ، بعيدًا عن أيِّ ضغطٍ خارجيّ.

سادسًا: الحريَّة المطلقة لا بدَّ أنْ تُفْضي إلى عالمٍ لا أخلاقيّ، أو نهاية الأخلاق، وهنا يأتي دور الأخلاق القرآنيّة وعدّها مثلًا للحريَّة وأُفقًا لا يمكن تجاوزه، وللمؤمن أنْ يفهم من تلك الأخلاق ما يهتدي به ويسير بنوره في الكون وليس بمجرَّد الاقتداء المخصوص.

سابعًا: أهمُّ الأسس الَّتي ذكرها الكاتب في مجال إعادة بناء منظومة العلوم الإسلاميَّة لتكون ملائمة لظروف العصر وقيمه هو اعتبار الإنسان المسلم، مثل أيّ إنسان آخر، صاحب حقوقٍ غير قابلة للتّصرف فيها أو المساومة عليها، وهذه الحقوق هي الَّتي يمثّلها بالخصوص الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان وسائر المعاهدات الدوليّة الّتي أكملته. ثم تترتَّب على هذه الحقوق واجبات لا مجال كذلك لإنكارها، منها ما هو عامٌ صالح لجميع البشر، ومنها ما هو خاصّ بالمسلم. وفي ذلك قلب للمعادلة التقليديَّة الَّتي ترى في المسلم مكلَّفًا أوَّلًا، عليه واجبات يؤدِّيها، وتأتي حقوقه في المرتبة الثَّانية، فلا يركِّز عليها كما يركِّز على تكليفه، بكلِّ ما

اتسم به هذا التَّكليف عند القدماء من تفاوتٍ بين الخاصة والعامَّة، وبـــين الرَّجل والمرأة، وذلك يتطلَّب بالطَّبع وعيًا شاملًا بهذه النَّظرة الحديثة إلى الإنسان وتربيته تربيةً جديدة بناءً على أسسها.

الفصل الثَّاني

قراءتنا لمشروع الشرفيّ
ونقدنا لنقده

كلمة لا بدَّ منها

خلال قراءتنا لمشروع الكاتب (عبد المجيد الشرفيّ) اخترنا أن نناقش الموضوع بطريقة النَّقد البنَّاء لنقده، بمعنى أن نستفيد من المدخل الَّذي اختاره لعرض الفكر الإسلاميّ بطريقةٍ عصريَّة في ظنِّه، لنستعرض رؤيتنا نحن في الفهم المعاصر بالاستناد إلى نقد أفكاره الَّتي رأينا أنَّها حادت عن جادَّة الصَّواب، وأفرطت في الشُّذوذ والانحراف من وجهة نظرنا.

لقد اخترنا أن يكون نقدنا لنقده ذا اتِّجاهين:

الأوَّل: يشير إلى إلباسه الحقّ بالباطل أو التباس الأمر عليه.

والثَّاني: الإشارة إلى وجهة نظرنا وآرائنا الَّتي نرى أنَّها أكثر واقعيَّة في معالجة قضيَّة التَّوازن بين الأصالة والمعاصرة أو بين التَّقيّد بالموروث والانفتاح على الحديث.

لا جمود على الموروث ولا اقتلاع من الجذور

قد نتَّفق مع الكاتب في نقده لواقع الفكر الإسلاميّ أو بعضه، من حيث الإفراط في التَّمسك بمنهجيَّة الموروث الدِّينيّ، إلى درجة تجعل منه بعيدًا نسبيًّا عن متطلّبات روح العصر والَّتي تقتضي التَّجديد في صياغة منهجيَّات فكريَّة دينيَّة معاصرة تحافظ على روح الرِّسالة وجوهرها،

وتوفِّر للمسلمين أسسًا معرفيَّة تمكِّنهم من مواكبة سَيْر الحضارة المعاصرة، بل وتمكِّنهم من استشراف حضاراتٍ مستقبليَّة قادمة.

بعبارةٍ أخرى، إنَّ واقعنا المعاصر لا يتطلّب مجرَّد حلولٍ دينيَّة بسيطة (فتاوى) مستنبطة من أسسٍ منهجيَّة تقليديَّة في الفكر الدِّيني الإسلاميّ لبعض مشكلات العصر الَّتي تعترض المجتمعات الإسلاميّة، وإنَّما يتطلَّب البحث الجاد عن المنهجيَّات الفكريَّة المعاصرة الَّتي تحقِّق الموازنة بين جوهر الدِّين الثَّابت والواقع المتغيّر.

إن مُسلّمة صلاحية الرِّسالة الإسلاميَّة لكلِّ زمانٍ ومكان، وما أنتجته هذه الصَّلاحيَّة من منهجيَّاتٍ متعدِّدة لبناء الفكر الدِّينيّ الإسلاميّ في التّاريخ لتَحمِلنا على ضرورة التَّسليم بإمكانيّتها على إنتاج أو إبداع منهجيَّات فكريَّة جديدة يستطيع المسلمون من خلالها استنباط منظومة علوم ومعارف إسلاميّة معاصرة تنشط موازين الفكر الإسلاميّ والتَّعامل به، بما يصبُّ في مصلحة الإسلام والمسلمين، ولينهض بهم من كبوةٍ امتدَّت لقرونٍ طويلة.

نقول: قد نتَّفق مع الكاتب (بل مع روح العصر) في هذا، إلّا أنَّ ذلك لا يعني أنْ نقتلع جذورنا أو نتنكَّر لماضينا وموروثنا بدعوى أنَّه عفا عليه الزَّمن ولا صلة له بالواقع.

وما نراه في هذه النّقطة تحديدًا هو أنَّنا إذا أردنا أنْ نبتكر منهجيَّات

معاصرة فأوّل ما علينا البدء به هو القيام بعمليَّة تصفية انتقائيَّة لموروثنا الدِّينيّ، وهذه التَّصفية تعني الاستفادة من العناصر القديمة الَّتي مِنَ الممكن أن تكون فعَّالة في عصرنا هذا.

هذه العناصر المنتقاة قد يكون بعضها لَبِنَة من لبنات البناء المنهجيّ الجديد، أو قد تكون ضمن القواعد الأساسيَّة لهذا البناء، وما يحدِّد عمليَّة ترتيب الأولويَّات هذه هو طبيعة المنظومة المعرفيَّة الَّتي ستُنتَج وليس قداسة الموروث أو قائله من السَّلف.

إنَّنا إذ نقول بهذا التَّأصيل فإنَّنا لا ندعو إلى أمرٍ جديد، فروح الرِّسالة الإسلاميَّة المُطلقة حين تجسَّدت وظهرت في القرن السَّابع الميلاديّ خلقت منظومةٍ فكريَّةٍ جديدة في وقتها، وقد اعتمدت تلك المنظومة على عمليَّة التَّصفية والانتقائيَّة، فأبقت على ما رأته يتناسب وعصرها من أمور الموروث الاجتماعيّ وغيَّرت البقيَّة الباقية، وتداخل في منظومتها العلميَّة والمعرفيَّة السَّابق واللاحق بحيث أصبح المجموع الكلِّيّ منظومة شاملة؛ تتناسب الأحكام التي تنتج منها مع متطلّبات عصرها.

لا اجتهاد تقليديًّا ولا بديل بل رديفا

فيما يتعلّق برأي الكاتب في الاجتهاد وزعمه إمكانيَّة تجاوز المنظومة الموروثة فيه لأنَّها غير ذات جدوى في هذا العصر، على

اعتبار أنَّ الاجتهاد التقليديّ في رأي الكاتب يقيِّد الإسلام بأحكام وثوابت غير قابلة للنِّقاش من قبيل: الإسلام يكرِّم المرأة، الإسلام يدعو إلى إعمال العقل... الخ.

بينما الاجتهاد البديل يطرح فكرة تحرير الإسلام من هذه القيود والثّوابت العقليّة الَّتي أُسقطتْ عليه نتيجة ظروف تاريخيَّة معيَّنة، أي أنَّ الاجتهاد البديل يطرح نظريَّة أنَّه (لا يوجد ثابت دينيّ غير قابل للنِّقاش في الإسلام).

إنَّنا نرى أنَّ هذا التَّعميم والشموليَّة و في إفراط الكاتب بهذه الطريقة أو بهذا الفهم لا يكون قد قدَّم للفكر الإسلاميّ شيئًا جديدًا سوى أنَّه نقله من النَّقيض إلى النَّقيض التّام، أيْ من الانغلاق على الماضي المقترن بالخوف من كلّ مستحدثٍ أو من أيِّ دعوةٍ للتَّجديد استنادًا إلى قاعدة (سدّ الذَّرائع) إلى الانفتاح غير المقيّد بشرط ولا ضابط، وهذا أمرٌ مستنكَر في كلِّ نواحي الحياة والفكر ناهيك عن فكرٍ حسَّاس ودقيقٍ كالفكر الدِّينيّ، وقد قيل في هذا (الحريَّة المطلقة مَفسدَة مُطلَقة).

إنَّنا إذا كنّا نتَّفق مع الكاتب بضرورة إعادة النَّظر في نمطيَّة الاجتهاد، فإنَّنا لا نقول بمفهوم الاجتهاد البديل بل بالاجتهاد الرَّديف، وهو الاجتهاد الَّذي يستطيع تحقيق التَّناغم بين ما كان وما هو كائن وبين ما ينبغي أنْ يكون عليه الاجتهاد في العصر الحديث.

إذا كنَّا نتّفق معه في أنَّ المجتهد المعاصر ينبغي أنْ لا يقف عند حدود المسلّمات المعمول بها في أصول الدِّين أو أنْ يتجاوز سلسلة

مراجع السّلف ليأخذ الشّكل مباشرةً من مصادر التَّشريع الرئيسة –الكتّاب والسنَّة المطهَّرة– إذا اقتضى الأمر منه ذلك، إلَّا أنَّ ذلك لا يعني الإنكار أو التنكّر لكلِّ الموروث الدِّيني جملةً وتفصيلًا، إنَّه يعني التَّوقف وإمعان النَّظر في الثَّروة الفكريَّة الهائلة واختيار أقرب ما يُناسب روح العصر والاستناد عليه أو الاستعانة به لتأسيس بناءٍ جديدٍ لا يتنكَّر لتاريخه ولا يصدّ عن حاضره.

لا إسلامات متعدِّدة بل قراءات متنوّعة

حول إنكار وجود إسلام واحد خلال الزَّمان والمكان، بل وجود إسلام متنوّع يتكيَّف مع الأوضاع المتناقضة، وإنَّ ما يتحكّم بهذا التنوّع في الإسلام هو ضمير المسلم فقط دون أيّ شرطٍ أو قيدٍ آخر، حيث يُنتج كلّ فردٍ أو مجموعةٍ بحسب ظروفهم الخاصّة أو العامّة وحسب ثقافتهم ومزاجهم وآفاقهم الذهنيّة ومصالحهم الماديّة والمعنيّة إسلامًا يتناسب وحياتهم وهو ما يسمّى بـ (نظرية تعدّد الإسلامات).

نقول: هذا ممّا التبس فيه الأمر على الكاتب أيضًا، لأنَّ مفهوم تنوّع أو تعدّد الإسلامات غير واقعيّ ولا منطقيّ بالمرَّة فما معنى تعدّد الإسلامات بتنوّع المفهوم له؟!

إذا كانت المفاهيم للإسلام متنوّعة فهذا لا يعني تعدُّد الإسلام، فكما أنَّ تنوّع المفاهيم والتَّفاسير للقرآن الكريم لا يعني تعدّد القرآن الكريم فالأمر نفسه ينطبق على الإسلام.

الإسلام دينٌ سماويّ أنزله الله تعالى كحقيقةٍ نورانيّةٍ واحدة متَّحدة في ذاتها، وإذا كانت هناك أوجه منوّعة لإدراك هذه الحقيقة، فهذا التَّنوّع متعلّق بتلك الأوجه وليس بالإسلام نفسه.

فقول الكاتب إنَّ الإسلام تكيَّف مع أنواع الحكومات الانتخابيَّة والوراثيّة والجمهوريّة والرأسماليَّة والاشتراكيَّة وغيرها، ينقصه الدِّقة لأنَّ الَّذي تكيَّف هو وجهات نظر الإسلاميّين مع هذا الواقع.

وبالتَّأكيد فنحن لسنا ضدّ هذا النَّوع من التكيّف، ولكن ما نريد إيضاحه هو أنَّ في الدِّين الإسلاميّ من الخصائص الكليَّة ما يجعله يحتمل مختلف الأوجه والاحتمالات الَّتي يمكن أنْ تتكيّف مع كل تناقضات الواقع المتغيّرة إنْ وجدت السُّبل أو المنهجيَّات المناسبة للظّهور.

لا جمود على الثَّبات ولا تغييرًا مطلقًا

أينما حلَّ الإفراط أو التَّفريط فإنَّ كليهما على غير جادّة الصَّواب، فالحقّ كان دائمًا وسيبقى أبدًا مع الاعتدال والوسطيَّة (إلا عند الضَّرورة) فليس تقييد الإسلام بسلاسل الثّوابت المحدّدة من قبل أفرادٍ معيّنين وعدّها أحكامًا قطعيَّة لا يجوز فهم الإسلام إلّا من خلالها كأنَّها هي النَّص المقدّس بذاته بأقل خطرًا على الإسلام من نفي جميع الثَّوابت الإسلاميَّة، أو نفي وجود الثَّوابت في الإسلام بشكلٍ مُطلق، وفتح الباب لكل من هبَّ ودبّ لفهم الإسلام بما يتناسب وأهواءه وشهواته.

التقييد الثَّابت يؤدِّي إلى التَّحجيم والتَّفريط بكثير من خصائص

الرِّسالة الخالدة، وعدم السَّماح لتلك الخصائص بـأنْ تـؤثِّر فـي حيـاة الشّعوب والأمم.

والإطلاق يؤدِّي إلى الإفراط بخصائص الرِّسـالة بحيـث تُسـتبدل بخصائص بشريَّة باسم الدِّين.

والمناسب الَّذي نراه هو الابتعاد عن التَّخصيص أو التّعمـيم سـواء بضرورة تقييد الدِّين بثوابتٍ عقليَّة معيَّنة أو إطلاقها وإبداع أمرهـا بيـد الضَّمير والوجدان الإنسانيّ، فلا ينبغي الحكـم علـى جميـع الثَّوابـت والمتغيّرات بحكمٍ واحد، بل لكلِّ واحدٍ منها حالة خاصّة يمكن أنْ تخضع للنِّقاش فيُثبّت منها ما يتناسب وروح العصر، ويغيّر منها (بـالتَّطوير أو الإلغاء أو التَّوقف فيه) بما يوافـق المنهجيَّـات الاجتهاديَّـة العصـريَّة المقترحة.

فلا نقول بضرورة إلغاء جميع الثَّوابت الإسلاميَّة أو ضرورة بقائها على حالها، بل نقول بالتغيّر النِّسبيّ.

لا حصر بالعقل ولا قصر على الضّمير

نأتي إلى النّقطة الأهمّ في نقدنا لفكر الكاتب (عبد المجيد الشـرفيّ) وهي مسألة التَّسليم المطلق إلى (الضَّمير الإنسانيّ) فـي فهـم الإسـلام والتَّعامل على أساس ذلك الفهم مع الآخرين.

قبل كل شيء نودُّ أنْ نقول إنَّ أنبل ملكة إنسانيَّة يمكننا أنْ نؤكِّد أنَّها تميّز الإنسان من بقيّة المخلوقات هي (ملكة الضَّـمير) لأنَّهـا الحقيقـة

الإنسانيَّة الّتي تنطوي على كلِّ الصِّفات الأخلاقيَّة الكريمة.

ولكنْ ومِنْ جهةٍ أخرى فإنَّ الإنسان يمتلك مَلَكات وصفات أخرى كالهوى والشَّهوات وغيرها، قد يصل تأثيرها إلى حدِّ أنْ يطغى تأثيرها على الضَّمير الإنسانيّ، فيصبح الإنسان مسيّرًا بتأثير الشَّهوات المُنحرفة في طريقٍ يُناقضُ تَمامًا طريق الضَّمير الَّذي يُوصَفُ وقتئذ بأنَّه ميّت.

بعبارةٍ أخرى: إنَّ الجانب الوجدانيّ في الإنسان يحتملُ الشَّرّ كما يحتمل الخير، ويحتمل المفاهيم وإطلاق الأحكام الخاطئة كما يحتمل إطلاق الصّائبة منها. فكيف والحال هذه يتمّ التَّسليم بالاحتكام إلى هكذا مصدر في فهم الدِّين والتَّعاملبه؟!

إنَّنا لا نقلّل من دور الضَّمير ودور الوجدان في استشعار الجانب الرُّوحيّ في الدِّين، وأهميَّة ذلك في حياة الدِّين واستمراريّته مع تطوّرات الحياة وتغيّراتها، ولكن لو سلَّمنا الدِّين كلّه بيد الضَّمير وحدة من دون ضوابط عقليَّة مناسبة نكون كمن عطَّل أحكام الدِّين وجرَّدها من نكهة الإحساس والذَّوق الَّتي تنطوي عليها، وكلا الوجهين يمثّل حقيقة الدِّين.

فلا الدين محكومٌ بالعقل وحده ولا بالوجدان وحده لأنَّه أصلًا لم ينزل على إحدى المَلَكتين فقط، بل نزل عليهما معًا مخاطبًا إيَّاهما معًا، مطالبًا كلًّا منهما بما يناسبه، ومُغذيًّا كلًّا منهما بما يتطلّبه من احتياجاتٍ فكريَّة أو ذوقيَّة.

إنّنا نجد في نظريَّة إطلاق الدّين بيد الضَّمير بل الضَّمائر الإنسانيَّة بدون ضوابط عقليّة بعدًا صارخًا عن الواقعيّة الّتي تتطلَّبها المنهجيَّة

المعاصرة المنشودة.

إنَّ الفهم الموضوعيّ للإسلام الّذي نراه مناسبًا هو ذلك الفهم المبنيّ على المزاوجة بين العقل والوجدان بحيث تتحقّق فيه الشّروط الآتية:

أوَّلًا: لا يطلق العنان للأحكام العقليّة لتتحكَّم في الدِّين بأصوله وفروعه، وكليّاته وجزئيَّاته، ومجمله وتفاصيله، بل تُوضَع له حدود يقف عندها ولا يتجاوزها، وتلك الحدود تترتّب بِناءً على أنَّ أحكام العقل تتعلّق بالملموس والمدرك بالحواس الخمس دون المغيّبات، ويُراعى في تلك الأحكام أنْ تكون قابلة للتغيّر أو التّطوير بما يتناسب ومستجدّات العصور. كما يُراعى في كلِّ حكم البدائل المنوّعة الَّتي يحقّ لكلِّ مسلمٍ أن يختار منها ما يتناسب ومعقوليّته لها.

ثانيًا: لا يطلق العنان لباطن الإنسان ومشاعره وأحاسيسه لتتحكّم في دائرة المعقولات، بل يُعطى للضَّمير الإنسانيّ مجال إعطاء الأحكام الّتي تتناسب والقضايا الوجدانيَّة في الإسلام.

ثالثًا: إنَّ تغيّر الضَّمير الاجتماعيّ باتِّجاهٍ معيَّن، يكون له سلطة على العقل في إيجاد أحكام تتناسب وذلك التغيّر.

إنَّنا نرى بأنَّ الحريَّة الفكريَّة الشخصيَّة الَّتي يطمح لها الكاتب أنْ توجَد في الفكر الإسلاميّ لا تتعارض مع الضَّوابط الضَّرورية الَّتي ينبغي أن توجد في أيّ دستور دينيّ أو مدنيّ. فلو أخذنا جميع المجتمعات المدنيَّة الَّتي تكفل الحريَّة الفرديَّة لمواطنيها نجد أنَّ عندها ضوابط معقولة

تكفل المحافظة على النِّظام العام من جهة كما تكفل الحريَّة المنشودة من جهة أخرى. أيْ أنَّه لا يوجد مجتمع مدنيّ متحضِّر يعطي لمواطنيه الحريَّة المطلقة، فهذا النَّوع من الحريَّة يؤدِّي لا محالة إلى انهيار أيّ مجتمع لأنَّه مخالف لنواميس الطَّبيعة قبل كلِّ شيء.

يبقى لدينا أمر وهو من المسؤول عن وضع تلك الضَّوابط الّتي تكفل الحريَّة الفرديَّة الدينيَّة في المجتمعات الإسلاميَّة كما كفلت القوانين الوضعيَّة الحريَّة الشَّخصيَّة في المجتمعات المدنيَّة؟

ربَّما تكون المنهجيّات العصريّة إذا وُجِدتْ وأُقِرَّت بشكل من الأشكال أو في وقت من الأوقات، وإلّا فلن يتغيَّر الحال عمَّا عليه الآن.

لا بلاغة فقط ولا المقصد فحسب

اعتمد الفكر الإسلاميّ التقليديّ على القرآن الكريم بوصفه الأصل الأول في التَّشريع، وقد تمَّ الاعتماد على هذا الأصل من منطلق اللّغة العربيَّة الّتي نزل بها، حيث رُوعِيَ في مسألة استنباط الأحكام قواعد اللّغة العربيَّة، ومن خلال هذه القواعد تمَّ استبعاد أيّ فهمٍ أو معنىً أو تفسيرٍ لا يتطابق معها.

هذه النظريَّة التقليديَّة في فهم القرآن الكريم والتَّعامل مع نصوصه وبالتّالي استنباط الأحكام بناءً على أسسها، هي النَّظرية المعمول بها بين مختلف الجهات والتيّارات الإسلاميَّة التَّقليديَّة قديمًا وحديثًا.

وهذه النَّظريَّة من وجهة نظر الكاتب هي بالذّات أساس الجمود في

الفكر الإسلاميّ، إذ إنَّها تقيِّد الحكمة الإلهيَّة المتعاليَة بحدود اللّغة العربيَّة وقواعدها، وبهذا التَّقييد انحصر الفكر الإسلاميّ والحكمة الإلهيَّة بحدود الحروف المعدودة، الأمر الَّذي أدَّى إلى انفصال وتمايز حادّ بين الدِّين والواقع.

وللخروج بالإسلام والمسلمين من دوَّامة هذه المشكلة الرَّئيسة – بحسب رأي الكاتب– الَّتي حكمت على الفكر الإسلاميّ بأنْ يبقى في حالة لفّ ودوران حول نفسه، جاءنا الكاتب بنظريَّة المقاصد والغايات لتحلّ محلّ (النَّظريَّة الحرفيَّة).

و يمكن تلخيص تلك النّظريَّة بـ:

١. إنَّ القرآن الكريم هو المنطوق وليس المدوّن في المصحف.

٢. ليس المقصود من القرآن الكريم هو المعنى الحرفيّ لسوره وآياته وإنَّما المقاصد والغايات الّتي أُغفل العمل بها.

ولكن لماذا اعتمد المؤلف هذه النَّظريَّة لتكون الأساس في منهجيَّته المعاصرة لفهم الدّين الإسلاميّ؟

لقد رأى المؤلف أنَّه مهما حاول المفكّر أنْ يستنبط أحكامًا تتناسب مع الواقع فإنَّه يجد صعوبةً بالغة، لأنَّ اللُّغة العربيَّة حالها كحال أيّ لغةٍ بشريَّة محدودة المعنى والأبعاد، وبالتّالي يصعب استنباط أحكام مغايرة للمعروف أو المألوف بحيث تتناسب والتَّطوّرات والتَّقلّبات الحضاريَّة الكبيرة في المجتمعات المختلفة.

ولمّا كانت الرِّسالة الإسلاميَّة عامّة شاملة لكلِّ زمانٍ ومكان، فلّا بدَّ

من وجود خطأ ما في مكان ما.

هل الخطأ في الواقع لأنَّه يتغيَّر ويتطوَّر باتّجاهٍ معيَّن؟

لا يمكن أن يكون ذلك، وحتَّى لو كان فلا يمكن إيقاف عجلة التَّطور والتَّغيّر بأيِّ صورة من الصُّور خاصَّةً بعد ختم النُّبوَّة وانقطاع وحي السَّماء، على اعتبار أنَّ النُّبوَّة كانت في السَّابق تغيّر مجرى الحياة بشكلٍ من الأشكال.

هل الخطأ في الرِّسالة نفسها؟

هذا مُحال لأنَّها معصومة، ولو لم تكن كذلك لانتهت مصداقيَّة الدِّين.

استنتج الكاتب أنَّ الخطأ في فهم أصول الرِّسالة من قِبَل علماء المسلمين وليس في الرِّسالة نفسها، وهذا الخطأ يتلخَّص في تقييد المسلمين لدينهم بالحرفيَّة المحدودة فتقيَّدت أحكامهم على أساسها، وبهذا خرجوا بالرِّسالة الخالدة عن مسارها الَّتي أُنزِلت على أساسه، فخرجت أحكامها عن الصَّلاح لكلِّ زمانٍ ومكانٍ.

ولكي يعود الكاتب بالرِّسالة إلى مسارها الصَّحيح جاءنا بنظريَّة تنزّه القرآن الكريم عن أنْ يكون مطابقًا لمعاني اللّغة العربيَّة المحدودة، فهو أعظم وأقدس من ذلك لكونه حكمة إلهيَّة متعالية، وما نزوله بهذه اللّغة إلَّا من باب تكليم النَّاس على قدر عقولهم، وأنَّ على النَّاس أنْ يرفعوا نظرهم من المنظور اللّغوي للقرآن إلى المنظور الغائيّ له.

ونحن إذا أردنا أنْ نناقش هذه النّظرية فلن نعرض إلى مسألة

صحّتها أو خطئها، فهذا موضوع يمكن أنْ يناقش ضمن مؤتمرٍ إسلاميّ يعقد لدراسة المنهجيّات المعاصرة، ولكن ما نودّ أن نشير إليه هو:

إنَّه حتَّى في حال صحّة هذه النَّظريّة ولو بوجهٍ من الوجوه فإنَّنا نرى أنَّ الكاتب قد حمَّلها ما لا تحتمل، وأقام عليها صَرحًا عظيمًا تصوّره هو الحقّ المحض وما سواه ليس على شيء، وبهذا وقع بالمحذور الّذي انتقد رجال الدِّين عليه، وهو أنَّهم يتَّبعون المنهج الإقصائيّ الّذي يُنكر على الآخرين مناهجهم أو يستبعد صحَّتها، أو لا أقلّ من التَّقليل من شأنها.

إنَّ اختلاف رجال الدِّين مع بعضهم بعضًا وإنكار بعضهم على بعض لَهُوَ دليل قاطع عند الكاتب على عدم صحّة جميع أقوالهم لأنَّ بعضها ينقض بعضًا، لكنْ أنْ ينقض هو جميع أقوالهم جملةً وتفصيلًا، وبالمقابل أنْ تتحمّل جميع أقواله النَّقض من الآخرين فهذا أمرٌ لا شيء فيه ولا شائبة عليه!

أَلَا يبدو ذلك تناقضًا صريحًا؟

لماذا تُستبعد المنهجيَّة الحرفيّة جملةً وتفصيلًا لحساب الغائيَّة؟

هل يُفترض بكلِّ من يُريد أن يُسهم في بناء الحضارة الإسلاميَّة المعاصرة أن يُنكر أو يستنكر تاريخ هذه الحضارة وتراثها؟

هل المنهجيَّة الجديدة –كما تُسمَّى– هي الَّتي تشترط على الباحث أنْ يحاول محو آثار الماضِين ليبني من جديد؟ أم أنَّها شهوة الخروج من

دوائر الموروث العقائديّ والفكريّ والاجتماعيّ لإثبات الذَّات عند دعـــاة التَّجديد؟!

وأيًّا كانت الأســباب وراء رفــض الكاتــب لحرفيَّــة النّصــوص (موضوعيَّة أو ذاتيَّة) فإنَّنا نرى أنَّ الدِّين الإسلاميّ لا يخلو من الوجهين (الحرفيّ والغائيّ) في جميع العصور.

إنَّ الفكر الإسلاميّ الموضوعيّ يتطلّب منّا أن نأخذ بكلا الــوجهين معًا في كلِّ عصرٍ ولكنْ بما يتناسب ومتغيّرات ذلك العصر، فقد يتطلَّــب عصر من العصور فهم بعض النّصوص بناءً على حرفيّتها كما في قطع يد السّارق في العصر النّبوي، وقد يتطلّب عصر آخر فهم تلك النّصوص نفسها بناءً على غايتها وليس حرفيّتها كما في العصر الحــديث، وربَّمــا يتطلّب أحد عصور المستقبل العودة إلى مفهوم الحرفيَّة لهذا النّص.

فالقرآن الكريم يتحمّل كلّ الوجوه بحرفيّتها وغايتها استنادًا لمصلحة بني آدم بما يحقِّق استقرارهم وأمنهم وإيمانهم.

إنَّ القرآن الكريم حسب ما نراه نزل وبالإعجازين اللَّغويّ والغــائيّ معًا، فهو من حيث المنطوق اللَّغويّ يتناسب مع الفطرة الإنسانيَّة، ولــولا ضرورة اقتضاء الفطرة الإنسانيَّة لذلك لما نزل بها.

وهو من وجهٍ آخر حكمة متعالية يسمو فوق اللُّغة بمقاصــده الَّتــي تفتح أمام الإنسانيّة مجال التَّفكير الحرّ والانطلاق في اســتنباط الأحكــام الَّتي يمكن أنْ تناسب جميع الشُّعوب والأمم على اختلاف مِللهم ونِحلهــم وتقاليدهم وعاداتهم واختلاف ألوانهم و ألسنتهم وأعرافهم.

ومن الممكن القول إنَّ تعامل المجتمعات القريبة من أرضيَّة نـــزول القرآن تكون أقرب إلى الحرفيّة منها إلى الغائيَّة وبالعكس، فالمجتمعـــات البعيدة عن أرضيّة نزول القرآن من حيث اللّغة والبيئة تكون أقرب إلـــى الغائيّة منها إلى الحرفيَّة.

والحريّة الفكريَّة الَّتي تطمح لها المنهجيَّات التَّجديديّة تكفـــل للمســـلم الانتقاء الحرّ لأيٍّ من أوجه الأحكام، سواء أكانت مبنيّة على أسسٍ حرفيّة أو على أسسٍ غائيّة، ورائد الاختيار لدى المسلم يكون هنـــا ضـــميره أو هواه بلا فرق لأنَّه ما دامت الأحكام المطروحة علـــى السَّـــاحة الدّينيَّـــة تكتسي بحلّة الشرعيَّة فما يحقِّق الفائدة الذاتيّة أو الاجتماعيَّة للمسلم فـــي دينه ودنياه، هو من أهمّ مقاصد الشَّرائع السَّماويَّة.

ومعنى ذلك هو أنَّنا وإنْ كنّا نشترك مع الكاتب في ضرورة الأخـــذ بالمنهج القصديّ والغائيّ وفق ضوابط معيَّنة إلَّا أنَّنا لا نقـــول بضـــرورة نفي المنهج الحرفيّ جملةً وتفصيلًا كما ذهب إليه الكاتب. فمـــن وجهـــة نظرنا أنَّ جميع الإقصائيّين مهما بلغت دقَّة معارفهم وكمالاتهم ومناهجهم فهم لا يستطيعون أنْ يمثِّلوا الحقيقة الكاملة أو الحقيقة من جميع وجوهها. ويبدو أنَّ كاتبنا العزيز وقع في البئر الَّذي حفره لأخيه.

إنَّنا إذا كنَّا نرى أنَّ النَّص القرآنيّ –أو الـــنَّص الإلهـــيّ المُتعـــالي المطلق كما يصفه الكاتب– قد خضع لمقولات البشر المحدودة، فذلك ليس لأنَّ القرآن الكريم تقيّد بحرفيّة اللّغة لفظًا ومعنًى كما يرى الكاتـــب، بـــل لأنَّ العقل البشريّ التقليديّ قيّد معاني ومقاصد القرآن المطلقـــة بمفـــاهيم

محدودة فرضتها ظروف تاريخيَّة معيَّنة.

ليس الخلل في تحجيم المحتوى القرآنيّ بالوعاء كما يصفه الكاتب بل في عدم التَّعامل مع ذلك المحتوى المنطوي في ذلك الوعاء بما يتناسب ومقاصده ذات الأبعاد الآفاقيَّة والأنفسيَّة بعيدة المدى.

إنَّ سياسة الإقصاء الفكريّ –الَّتي انتهجت– والَّتي تقوم على أسس تمنع التَّنوع والتعدّد في أنماط التَّفكير المباين لذوي السّلطة والسّلطان هي المسؤولة في نظرنا عن تقييد الإلهيّ المطلق بالبشريّ المحدود وليس المحتوى اللَّفظي له.

فعلى سبيل المثال نجد في التَّاريخ الإسلاميّ أنَّ نمط تفكير الصوفيَّة وطريقة فهمهم للنَّص القرآنيّ تتباين مع نمط تفكير الفقهاء، ونجد أنَّهم خلال القرون المتتالية للتّاريخ الإسلاميّ قد خاضوا مواجهات صريحة ومبطَّنة مع الرَّافضين لمنهجيَّتهم في الفهم والتَّفكير.

قلنا إنَّ المحتوى الإلهيّ المطلق في الوعاء المقيّد لا يتناقض مع نظريَّة المقاصد الَّتي تدعو إلى الانفتاح على أنماطٍ متعدِّدة ومتجدِّدة من التَّفكير، وقد كانت مناهج الصوفيَّة أصدق دليل على ذلك.

لنأخذ مثلًا قوله تعالى مخاطبًا موسى عليه السَّلام: ﴿**فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِي الْمُقَدَّسِ طُوى**﴾[1]. ولننظر إلى نمطين من التَّفكير في معنى النَّعلين اللَّذين أمر الله تعالى موسى أنْ يخلعهما.

---

١ – طه : آية ١٢..

لا يختلف اثنان من أصحاب المنهج الحرفيّ على القول إنَّ المقصود من النَّعلين ما هو متعارف عليه ممَّا يلبسه الإنسان في رجليه.

هذا النَّمط من التَّفكير هو ما يُنكره الكاتب ويجلّ القرآن الكريم عن أنْ يكون قد نزَل ليقول به وينتهي الأمر، ولهذا أنكر الحرفيَّة جملةً وتفصيلًا.

ولكن لننظر إلى نمط تفكير الصُّوفيَّة وما يرون بهذا الشأن.

في معرض فهم الآية الكريمة يرى الصوفيَّة أنَّ المراد الظَّاهر بها هو ما ذكر، وما هو متعارف عليه بحرفيَّة اللّغة، وهم بهذا أقرُّوا بالوعاء، لكنّهم مع ذلك لم يقفوا عند حدوده وانطلقوا يتفكّرون في الآفاق الأنفسيَّة أو الآفاقيَّة لهذه الآية الكريمة، فقالوا بالمعنى أو التَّفسير الإشاري، وذهبوا إلى أنَّ الآية تشير إلى أنَّ الله تعالى طلب من موسى أنْ يخلع النّفس والهوى لأنَّهما أحذية النَّفس، فمعنى الآية أنْ يا موسى اخلع نعلي ظاهرك ونعلي باطنك.

وذهبوا فيما يشير إليه معنى النَّعلين إلى معانٍ عديدة، لكن كلها تقرّ ضرورة خلع نعلي الظَّاهر أولًا يصاحبه خلع نعلي الباطن.

وتأسيسًا على هذا الفهم الأنفسيّ ذهبوا في المجال الآفاقيّ إلى تعميم الأمر على الإنسان بشكلٍ عام إذا حضر في صلاته مع ربّه فعليه أن يخلع النَّعلين بالوجهين الظَّاهر والباطن.

ما يهمّنا في طرح الصوفيّة هنا هو أنَّهم لم يتقيَّدوا بالمعنى الحرفيّ، كما أنَّهم لم يُنكروه، بل بالعكس انطلقوا من هذه الأرضيَّة ليؤسِّسوا نظامًا

ونظريَّة غائيَّة قصديَّة أطلقوا عليها اسم التَّفسير الإشاريّ.

وهكذا يمكن للفكر القصديّ أن ينطلق في مجالات فهم القرآن بما يتناسب والأبعاد الآفاقيَّة والأنفسيَّة دون أن يشترط في بنائه نفي الوعاء أو المعنى الحرفيّ للقرآن.

نعود إلى التّأكيد إلى أنَّ الخلل الّذي وقع في التَّعامل مع نصوص القرآن الكريم منشؤه تحديد التَّفكير وتقييده ومنعه من الاستنباط بناءً على أنماطٍ متعدِّدة وليس بسبب المحدوديَّة اللّغويَّة.

لا قانون جامدًا ولا علامات هامشيَّة

هل أوامر وأحكام الشَّريعة قوانين مُلزَمة؟ أم مجرَّد علامات على طريق وللإنسان أنْ يأخذ بتلك العلامات أو يتركها بحسب ما يلزمه ضميره؟

يبدو أنَّ منهجيَّة كاتبنا أعطته الحقّ بأنَّ يجعل الشَّريعة مأخوذةً من الطَّريق أو الشَّارع ولعلّه اشتقَّها من هذا المصدر الّذي لا أساس له بدل أنْ يشتقَّها من التَّشريع، وهو الأمر المعمول به في كلّ المناهج الدينيِّة والمدنيَّة.

وهنا نودُّ أنْ نسأل: ترى هل هناك شريعة سماويَّة سابقة لم تأمر أناسها بالالتزام بتشريعاتها؟

أم هل هناك مدنيِّة عرفتها الإنسانيَّة لم تأمر مواطنيها بالالتزام بقوانينها؟

وهل أدَّى عدم تطبيق تشريع من التَّشريعات إلى إلغاء أصل الإلزام في التَّشريع على المستويَين الدِّينيّ والمدنيّ معًا؟!

نعم، يحتمل نسخ التَّشريع بالتَّغيير أو التَّبديل في زمن الرِّسالات، وبالنَّقض أو التَّعديل في المؤسَّسات التَّشريعيَّة القانونيَّة لكلِّ دولة أو نظام، لكنْ أنْ يُسقَط أصل الالتزام وأصل الفرض، فهذا ما لم يقل به أحد على حدّ علمنا، إلَّا اللَّهم بعض شواذّ الفِرَق والجماعات الَّتي دعت إلى الانحلال الخلقيّ بالتَّحلّل من كلِّ قيد قانونيّ أو دينيّ.

قال المؤلف في بداية كتابه أنّه سيحاول أنْ يطبّق على الإسلام نتائج البحث الحديثة ومناهجه، وذلك انطلاقًا من وعيه بأنَّ الدِّين الإسلاميّ يشترك مع سائر الأديان، وخاصة اليهوديَّة والمسيحيَّة، في الخضوع للنّواميس والسُّنن العامَّة الّتي تطبع الظَّاهرة الدِّينية، ويختصّ في الآن نفسه بميّزات تجعله غير قابل للذَّوبان في أيِّ دين آخر.

وكم تمنَّينا من الكاتب أنْ يُتحفنا بنصٍّ واحدٍ دينيّ أو من منهج بحثيّ حديث ينصُّ على تهميش دور التَّشريع وعدّه كعلاماتٍ للطَّريق ليس إلَّا. لكن حتَّى علامات الطَّريق المروريَّة هي مُلزَمة قانونيًّا وليس للإنسان أنْ يُخالِفها وإلّا عرَّض نفسه للخطر أو المساءلة.

إنَّنا لا نرى من مخالفةٍ للنّواميس والسُّنن العامة الَّتي تطبع الظَّاهرة الدِّينية في مسألة إلزاميَّة التَّشريع إلَّا اللَّهم ما ذهب إليه الكاتب نفسه من نفي تلك الإلزاميَّة.

لا شهادة بلا غيب ولا غيب بلا شهادة

فيما يتعلَّق بالأمور الغيبيِّة كحديث القرآن عن آدم وحوَّاء وعن إبليس والجنّ والشَّياطين والملائكة ومعجزات الأنبياء، يرى الكاتب أنّه لا يضير المؤمن أنْ يرى في كل هذا رموزًا وأمثالًا، لا حقائق تاريخيَّة.

إنّ منهجيّة الكاتب تنطلق من أساس الابتعاد الكليّ عن المعنى الحرفيّ للكلام الإلهيّ حول أيٍّ موضوعٍ أو مادة ورد ذكرها في القرآن الكريم، ولهذا فإنَّ ما قيل من آيات حول أمور الغيب ما هي في نظر الكاتب ليست إلّا محاكاة الله تعالى لعرب الجزيرة عمّا كانت لديهم من بقايا أسطوريَّة أو خرافيَّة.

لماذا ينكر الكاتب الغيب والغيبيَّات المنصوص عليها في القرآن الكريم؟

لأنَّ الحضارات الغربيّة علمويَّة، وهي لا تؤمن إلَّا بالتجربة العمليَّة والمختبرات العلميَّة، ولكي يتقبَّلوا الإسلام فينبغي أن نزيل منه العقائد الغيبيَّة وأنْ نتَّهمها بأنَّها امتداد للأساطير والخرافات الَّتي كانت سائدة آنذاك، وبهذا نعصرن الإسلام ونجعله مقبولًا، ولا نحكم عليه بالموت أو الانعزال كما حصل مع الدِّيانات السَّابقة.

إنَّنا لا نجد في عصريَّة هذا المنهج أكثر ممَّا نجد في أناسٍ كانوا يضعون الحديث وينسبوه إلى النَّبي ﷺ بدعوى المحافظة والمدافعة عنه وعن شريعته، وقد نسوا أو تناسوا أنَّ الزِّيادة في جوهر الدِّين كالنُّقصان،

والعكس صحيح.

إذا كانت الآيات الَّتي تحدَّثت عن معجزات الأنبياء والجنّ والشّياطين والملائكة وعوالم الغيب بشكلٍ عام محاكاة لعقول كانت قريبة العهد بتلك الأساطير والخرافات، فهل انتهى الآن الإيمان بتلك الأمور في العصور الحديثة؟

إنَّ نظرةً سريعة على معتقدات الشُّعوب والأمم المختلفة في العصر الحديث لتكشِف لنا أنَّ نسبةً كبيرةً من معتنقي الدِّيانات السَّماويَّة وغير السَّماويَّة يعتقدون بكمٍّ هائلٍ من المعتقدات الغيبيَّة على اختلاف مصادرها الميثية[1] كما يصفها الكاتب.

وإذا كان السَّبب الَّذي لأجله نزلت تلك الآيات هو تصحيح تلك المعتقدات الغيبيَّة وتقويمها بحسب ما يذهب إليه المنهج الحرفيّ أو محاكاة عقول النَّاس كما يقول به المنهج الغائيّ، فإنَّ الضَّرورتين ما زالتا قائمتين، ولا نظنّهما تزولان، لأنَّا نرى أنَّ الجانب الغيبيّ، والاعتقاد به متأصّل في الفطرة الإنسانيّة.

ليس كل أفراد البشريّة ماركسيّة أو علمويّة محضة، وإنَّما شريحة منهم، ولهذا فليس هناك ما يدعو الكاتب إلى كلِّ هذا الخوف من الغيب

١- من مصطلح الميثولوجيا، اي الفلكلور أو الاساطير.

والغيبيَّات ليدعو إلى نكرانه وتجاهله من أجل مرضاة تلك الشَّريحة نخبويَّة كانت أم عامَّة.

وربَّما كان الأجدى بالكاتب أنْ يطبّق منهجه الغائيّ على هذه الآيات ويكشف لنا عن بعض مقاصد الحكمة المتعالية الَّتي قال بها بدل أنْ يحاول نفيها هي ومعانيها محتوىً ووعاءً.

لا فقه بلا تصوّف ولا تصوّف بلا فقه

تأسيسًا على أرضيَّة عدم إلزام الأحكام الشَّرعيَّة، ذهب الكاتب إلى القول بعدم إلزاميَّة التقيّد بشروط وأركان الفرائض الإسلاميَّة كمًّا وكيفًا.

الصَّلاة مثلًا، لم ينصّ القرآن الكريم على عددها وكيفيَّتها وأيّ تفصيلة من تفاصيلها.

وأمَّا الأحاديث فهي غير جديرةٍ بالثِّقة لأنَّها من بقايا الذِّهنيَّة الأسطوريّة كما في حديث المساومة الشَّهير بين موسى ونبيّنا ﷺ الَّتي إذا عمل بها فإنَّها لا يُمكن أنْ تنطبق على أهل الكرة الأرضيَّة جميعًا بسبب الاختلاف في الموقع الجغرافيّ بين المناطق الاستوائيَّة الَّتي تنطبق عليها قوانين الأوقات الخمسة وبين المناطق القطبيّة الَّتي لا تنطبق عليها تلك القوانين لأنَّ أيَّام تلك المناطق غير أيَّام المناطق الاستوائيَّة، ولو كانت السُّنة مُلزَمة للجميع في كلِّ زمان ومكان لحصل تناقض هنا. فحتّى مع صحَّة السُّنة (الأحاديث النّبويَّة) فهي لا يُمكن أن تُطبَّق فيه على جميع

الأماكن والأزمنة، ولهذا فإنَّه على فرض أنَّ الرَّسول ﷺ كان يؤدِّي الصَّلاة على نحوٍ مُعيَّن، وعلى فرض ثباتها من قبله وعدم تغيّرها، فإنَّ المسلمين غير مضطَّرين للالتزام بذلك النَّحو، إلى آخر ما ذكر في هذه المسألة.

وبالأسلوب نفسه تقدّمَ الكاتب حثيثًا لنقض إلزاميَّة الزَّكاة والصِّيام والحجّ، وفي النِّهاية قدَّم الكاتب للمسلمين الخدمة الّتي كانوا ينتظرونها ألا وهي أنْ يُترك الاختيار للمسلم على أنْ يُؤدِّي العبادات بالطَّريقة المتوارثة، بشرط ألّا يَرى فيها الإلزام أو يَترك تلك الطَّريقة ليصلّي ويصوم ويحجّ وينفق على هواه كيفما يشاء ومتى ما يشاء ووقتما يشاء.

نقول: نحن لا نرى فيما يدعونا إليه الكاتب من جديد يخالف ما أراد إخراجنا منه. فإذا كان هناك من يقول بضرورة التَّخلص من الإطار الفكريّ السّلفيّ لكونه يُريد أن يحكم الواقع بميزان القرن الهجريّ الأوّل، أخذنا الكاتب بكلتا يديه ليُرجعنا إلى ما قبل الإسلام، وتحديدًا إلى تاريخ الدِّيانة المسيحيَّة، الَّتي ترتكز صلاتها إلى القواعد الَّتي نصحنا بها الكاتب وهي: أن يتأمّل الإنسان ويخشع كيفما شاء وقتما يشاء.

وباختصار إنَّها دعوة صريحة إلى (مسحنة) العبادات الإسلاميَّة، لتكون على منوال العبادات المسيحيَّة، لماذا؟!

لكي ترضى عنّا الأصوليَّة المسيحيَّة، ولا تعود تنظر لنا بالنَّظرة

الدونيَّة الموجودة في أدبيَّاتها الآن، ومن جهةٍ ثانية فإنَّ نمط العبادات إذا كان بهذه الصُّورة فإنَّه يمنحنا البركة الَّتي منحت الغربيِّين فنرتقي كما ارتقوا، ونتقدَّم كما تقدَّموا.

الواقع أنَّ الغرب لم يرتق من النّاحيتين (الفكريّة والعلميَّة) لكون عباداته كانت على هذه الصُّورة من اليُسر والإطلاق (في نظره)، فالتَّاريخ صريحٌ في أنَّ الغرب لم يحقِّق نهضته العلميَّة والثَّقافيَّة إلَّا بعد أن ثار على رجال الكنيسة، ورفع شعار العلمانيَّة الَّذي يفصل بين الدِّين والدَّولة.

فليس لكيفيَّة العبادات وصورتها علاقة بالتَّقدم والرّقيّ الحضاريّ، لأنَّها في الأصل علاقة بين العبد وربّه، وسواء أكانت بالطَّريقة المسيحيَّة أم الإسلاميَّة فهي علاقة ذاتيَّة، وقيمتها شخصيَّة ذاتيَّة.

بل إنّنا إذا نظرنا إلى جميع العقائد حتَّى غير السَّماوية فإنَّ قيمة طقوسهم الدِّينية تكون قيمة معنويَّة، لها أثر في بعض النَّواحي الاجتماعيَّة والفكريَّة، ولكن صورتها وكيفيَّتها ليست هي المشكلة، وليست هي الحلّ أيضًا.

والواقع إنَّنا نستغرب أنْ يصل الكاتب إلى هذه النَّتائج لأنَّها تخالف منهجه المقترح مخالفة صريحة، وإلَّا فأين الخصوصيَّة الَّتي يتمتّع بها كلّ دين من الأديان إذا كان يريد أنْ يذوب أحدهما في الآخر؟

فهل هذا من نواميس الحياة الَّتي يشترك فيها الإسلام مع بقيّة الأديان

أم أنَّها السَّلبيَّة الَّتي تريد أن ترتفع تحت جناح الغير؟

أن نقول بضرورة إعادة النَّظر في موروثنا من الفكر الـدِّينيّ، وأنْ نحاول أنْ نتجاوز ذلك الفكر إلى أصل الدِّين ليكون لنـا فكرنـا الـدِّينيّ المعاصر شيء، والدَّعوة إلى تذويب ديننا في غيره من الأديـان شـيء آخر.

ومع هذا فإنَّنا يمكن أنْ نستفيد من (نظريَّة الاختيار) الّتي طرحهـا، لكنْ بالطَّريقة الَّتي تحافظ على الذّاتيَّة الإسلاميَّة فينا، وذلك بـأنْ نعكـس المعادلة.

فَجَرْيًا مع الكاتب أنَّ الإنسان يحتاج إلى القيام بكيفيّات خاصَّة مـن العبادة تجعله يشعر بالقرب من خالقه عن طريق التَّأمل أو مـا شـابهه، فإنَّنا لا نرى ضررًا مِنْ أنْ يفعل المسلم ما يشاء من ذلك خـارج حـدود الفرائض.

بمعنى أنَّ إلزاميَّة الفرائض باقية هي هي، وللمسلم أنْ يتَّخـذ الطَّريقـة الَّتي يذكر ربّه بها أو يسبّحه أو يصلِّي له بالصُّورة الَّتي يراهـا مناسـبة، أو الَّتي تشعر ضميره بالاطمئنان.

بعبارة أخرى، إنَّنا لا ندعو إلى إزالة اللَّون الإسلاميّ الخاصّ بجعله يمتزج بغيره من ألوان الأديان الأخرى، بل ندعو إلى المحافظة على هذا اللَّون وإضافة ألوان أخرى إلى جنبه لتكون صورته أكثر جمالًا ورونقًا.

ونقرُّ هنا، أنّنا لم نأتِ بجديد فقد كان صـوفيَّة الإسـلام ولا زالـوا

سائرين على هذه المناهج، ولهم فيها طرائق، يتمسّكون بالفريضة اللازمة من الدِّين، ويجتهدون حسب طاقتهم في عبادات وأذكار وصلوات خاصة، ولهم خَلَوَات وجَلَوَات وطقوسٌ تتضمَّن حركات وأقوالًا وأفعالًا لم ينقلها رجال الدِّين التَّقليديِّين، لكنّها توصلهم إلى حالات الاطمئنان القلبيّة أو الصّحوة الضَّميريَّة الّتي تجعلهم يستشعرون القوَّة الروحيَّة والوجدانيَّة والمعنويَّة للدِّين الإسلاميّ وحقيقة تواصله مع الواقع المتغيِّر.

لا ضرر من الاجتهاد في المعاملات ولا ضرار

تكلَّمنا فيما تقدَّم على مسألة علاقة العبد مع ربه، وبيَّنا فيها رأي الكاتب ورأينا، وهنا ننتقل مع الكاتب إلى العلاقة الثَّانية وهي علاقة الفرد مع المجتمع في إطار التَّشريعات الدِّينيَّة أو ما يُسمَّى بالمعاملات.

تطرّق الكاتب إلى موضوعات عدَّة منها (الرِّدَّة، القصاص بالقتل، حدّ السَّرقة بقطع اليد، الرِّبا، الرِّق، الجهاد...) ورأى فيها رأيه، ونحن ومن حيث المبدأ، نتَّفق مع الكاتب في إمكانيَّة الاجتهاد في هذا الجانب من الدِّين بما يتناسب والمتغيّرات العصريَّة، ونؤيِّده في الذّهاب إلى الأخذ بالمقاصد والغايات في هذا الشَأن بشكلٍ يعبر أسوار الفكر التُّراثيّ الموروث، كما ونتَّفق معه فيما ذهب إليه من أنَّ العامل الأساسيّ في انتشار الإسلام كان الدَّعوة السلميَّة عن طريق الصُّوفيَّة وليس الدَّعوة الجهاديَّة، وإذا كان الإسلام في هذا العصر بحاجة إلى شيء فهو في حاجةٍ ماسَّةٍ إلى نمط من الدّعوات كهذا.

النَّتائج والتَّوصيات

من خلال قراءتنا للمنهجيَّة المقترحة من قبل الكاتب (عبد المجيد الشَّرفيّ) وبعد تجاوزنا للنّقاط الّتي نختلف معه فيها، أولا نتَّفق معه عليها، نستطيع أن نستفيد من بعض الأفكار المطروحة، لتكوّن مع مثيلاتها من بقيَّة الدِّراسات والمنهجيّات والقراءات المعاصرة، عناصر أساسيَّة لتكوين البنية الفكريّة المرجوَّة لفهم الحضارة الإسلاميَّة غير المنغلق، ويمكن تلخيصها في التَّوصيات الآتية:

أولًا: جمع الموروث الدِّينيّ كلّه في موسوعات ضخمة، ضمن تصانيف مستحدثة لأبواب الفكر الدِّينيّ، للمحافظة عليه من التَّلاعب أو الزّوال.

ثانيًا: عمل ما أسميناه بعمليّة (التّصفية الانتقائيّة) وهي انتقاء العناصر الفكريَّة الدِّينيَّة الّتي تتناسب مع روح العصر فقط، لتكون ضمن المنظومة الفكريَّة الدِّينيَّة المعاصرة الجديدة الَّتي يمكن تطويرها أو تغييرها أو إعادة النَّظر فيها أو في بعض عناصرها بشكل دوريّ، على أن يبقى الموروث خزينًا معرفيًّا يُؤخذ منه ما يناسب لما يتناسب.

ثالثًا: باستثناء القرآن الكريم وشخص سيّدنا محمّد ﷺ اللَّذين لهما القدسيّة المطلقة في عقائدنا، يجوز بل ينبغي أنْ يُنظر في فتاوى واجتهادات وآراء العلماء والفقهاء والمجتهدين ورجال الدِّين بشكلٍ عام،

على أساس (ما قيل) وليس على أساس (من قال).

رابعًا: تخضع جميع الثَّوابت الفكريَّة الدِّينية الاجتهاديَّة إلى قانون التَّغيير النِّسبيّ وفق المنهجيَّات الَّتي تقترح بحسب ضرورات الزَّمان والمكان.

خامسًا: إقرار مبدأ (الإسلام الواحد والقراءات المتعدِّدة في العصر الواحد)، بحسب العادات والتَّقاليد والظّروف الاجتماعيَّة والفكريَّة لأيّ دولة من دول العالم.

وهذا الإقرار يشابه إلى حدٍّ بعيد الإقرار بتعدديَّة المذاهب الإسلاميَّة، الَّتي فيها يمكن للمسلم أنْ يَتْبَع مذهب في بلد معيَّن بحسب وضعه وظروفه، ويَتْبَع فيه مذهب آخر في بلد آخر، مع الأخذ بنظر الاعتبار الفرق بين المذاهب والقراءات.

سادسًا: أخذ الأمور القلبيَّة أو ما يسمَّى (الضّمير الاجتماعيّ) بنظر الاعتبار في المنهجيَّات والقراءات المعاصرة لأنَّ هذا الجانب صميميّ وجوهريّ في فهم الإسلام والتَّعايش به والتَّعامل على أساسه مع الآخرين.

سابعًا: العمل بنظريتَيْ (الحرف والغاية) في تناسقٍ وتناغم يؤدِّي إلى تحقيق أهداف الرِّسالة الإسلاميَّة ومصلحة المسلمين بشكلٍ خاص والشُّعوب الإنسانيَّة بشكلٍ عام.

وأخيرًا نستطيع القول إنَّ ما يمكن الاستفادة منه فعليًّا ممّا قدّمه

الكاتب (عبد المجيد الشّرفيّ) في كتابه (الإسلام بين التَّاريخ والرِّسالة)، هو بعض الآراء في مجال المعاملات فقط عدا ذلك لم يأتِ بجديد في انتقاد الوضع القائم للإسلام، ولا نرى أنَّه كان موفَّقًا في وضع أسس منهجيَّة واضحة لقراءة الإسلام قراءةً معاصرة، فقد خرج به عن حدوده الخاصَّة ليجعله يتطابق أو يتماثل أو يتماهى مع بقيّة الأديان تحت عنوان (النّواميس العامَّة الَّتي تحكم الأديان) والواقع أنَّ النّواميس العامَّة هي الَّتي تعطي الخصوصيَّة ولا تعطي بالضَّرورة التَّماهي وإلَّا انعدمت ضرورة الدِّين الجديد.

ولا نرى السَّيد الكاتب في كتابه هذا إلّا ضحيَّة أخرى من ضحايا الانفتاح الَّتي أفرزها الواقع المؤلم.

وللحديث بقيَّة إذا شاء تعالى ذلك.

معلومات المصادر

١- القرآن الكريم.

٢- جلال الدِّين عبد الرحمن السّيوطيّ- الإتقان في علوم القــرآن- دار ومكتبة الهلال- بيروت لبنان.

٣ - صحيح البخاريّ- كتاب فضائل القرآن الكريم- بــاب أنــزل القرآن على سبعة أحرف- دار ابن كثيــر- بيــروت- ط٣ - ١٩٨٧م- تحقيق: د مصطفى ديب البغا.

٤ - ابن الأثير- أسد الغابــة فــي معرفــة الصّــحابة- المكتبــة الإسلاميَّة- طهران.

٥ - أحمد بن يحيى بن جابر البلاذريّ- فتــوح البلــدان- مكتبــة النّهضة المصريَّة- القاهرة ١٩٥٧م- نشره ووضع ملاحقــه وفهارســه الدَّكتور صلاح الدِّين المنجد.

٦ - محمد إقبال- تجديد التَّفكير الدِّينيّ في الإسلام مطبعــة لجنــة التّأليف والتَّرجمة والنَّشر- القــاهرة- ط٢- ١٩٦٨م- ترجمــة عبــاس محمود.

٧ - محمد بن أحمد السرخسيّ- كتاب شرح السير الكبير- مطبعــة مصر شركة مساهمة مصرية- ١٩٥٨م- تحقيق الدّكتور صلاح الــدِّين المنجد.

فهرس

المقدّمة ..... - ٣ -
الفصلُ الأوَّل ..... - ١١ -
عبد المجيد الشَّرفيّ وقراءته النقديَّة لواقع الفكر الإسلاميّ ..... - ١١ -
واقع الفكر الإسلاميّ وتُراثه الدِّينيّ ..... - ١٢ -
الاجتهادُ الدِّينيّ القديم ..... - ١٤ -
منهجيَّةُ الاجتهادِ البديل ..... - ١٥ -
خصائصُ منهج الاجتهاد البديل ..... - ١٦ -
غايةُ المنهج البديل (المُعاصر) ..... - ١٨ -
المشكلةُ في المناهج التَّقليديَّة ..... - ١٩ -
القرآن الكريم وتفاسيره ..... - ٢٠ -
القرآنُ الكريم هو المنطوقُ وليس المطبوع ..... - ٢٠ -
لا إعجاز بلاغيّ في القرآن ..... - ٢٢ -
الخطأ في تاريخ الفكر الإسلاميّ ..... - ٢٤ -
التَّصحيح الإلهيّ لهذا الخطأ ..... - ٢٦ -
القرآن الكريم والاتِّجاهات الحديثة ..... - ٢٨ -
التَّشريع الإسلاميّ ..... - ٣٢ -
الشَّريعة ليست قانونًا بل طريقًا ..... - ٣٢ -
الموقف من الصُّور الغيبيَّة والعبادات الفرضيَّة ..... - ٣٥ -
الموقف من الصَّلاة ..... - ٣٦ -
الموقف من الزَّكاة ..... - ٣٩ -
الموقف من الصَّوم والحجّ ..... - ٤٠ -
الموقف من حدِّ الرِّدَّة ..... - ٤٣ -
الموقف من حدِّ القصاص في القتل ..... - ٤٤ -
الموقف من حدِّ قطع يد السَّارق ..... - ٤٤ -
الموقف من الرِّبا ..... - ٤٦ -
المفهوم الجديد لسبب ختم النّبوة ..... - ٤٨ -
التَّمسك بالحرفيَّة أضاع حقوق الإنسان ..... - ٥٠ -
الاحتلالُ في لباس الجهاد ..... - ٥٢ -
نشأة الثَّوابت في الدِّين الإسلاميّ ..... - ٥٤ -
الخلاصة ..... - ٥٩ -
الفصل الثَّاني ..... - ٦٢ -
قراءتنا لمشروع الشرفيّ ونقدنا لنقده ..... - ٦٢ -

كلمة لا بدَّ منها ..... - ٦٣ -
لا جمود على الموروث ولا اقتلاع من الجذور ..... - ٦٣ -
لا اجتهاد تقليديًّا ولا بديل بل رديفا ..... - ٦٥ -
لا إسلامات متعدِّدة بل قراءات متنوّعة ..... - ٦٧ -
لا جمود على الثَّبات ولا تغييرًا مطلقًا ..... - ٦٨ -
لا حصر بالعقل ولا قصر على الضّمير ..... - ٦٩ -
لا بلاغة فقط ولا المقصد فحسب ..... - ٧٢ -
لا قانون جامدًا ولا علامات هامشيَّة ..... - ٨٠ -
لا شهادة بلا غيب ولا غيب بلا شهادة ..... - ٨٢ -
لا فقه بلا تصوّف ولا تصوّف بلا فقه ..... - ٨٤ -
لا ضرر من الاجتهاد في المعاملات ولا ضرار ..... - ٨٨ -
النَّتائج والتَّوصيات ..... - ٨٩ -
معلومات المصادر ..... - ٩٢ -
فهرس ..... - ٩٣ -