 نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي
فقه المرأة

الوصية - الإرث - القوامة - التعددية - اللباس

الدكتور محمد شحرور
 نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي
 نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي
فقه المرأة
(الوصية - الإرث - القوامة - التعددية - اللباس)

الدكتور
محمد شحرور
بسم الله الرحمن الرحيم
بسم الله الرحمن الرحيم

(فأقام وجعله للذين يحيها فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين الذي يقيمون ولكن أكثر الناس لا يعلمون) (20)

(الروم)

(قال يا أقوم أرأيتهم إن كنت على بيتة من رعي ورزقك منه رزقه خستاً وما أريد أن أخلفكم إلى ما أنتم لكم عنة إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت وما توفيق إلا بالله عليه توكلت وإذا أنب) (88)

(هود)

صدق الله العظيم
إهداء
إلى والدتي الحبيبة
إلى والدتي الحبيبة
إلى زوجتي الحبيبة
إلى أولادتي: طارق وزوجته رجاء
والليث وزوجته أولياء
وبأسد وحصين ورحما وزوجتهما الوثبة
وبأسد وحصين م:jمع: رجاء
وأبى طن أحمد
أهدي هذا الهدية للدوم وعائلتي
محب
إلهام خصص
إلى زوجتي وصديقاتي وأصدقائي الأعزاء
وأثناء عبورهم الطريق بالباب
عميق وعميقة ونادراً تراكم بالتقدير محبة
ستُكر
إلى كل من ساهم في وضع هذه الدراسة إلى دائرة النور، وإلى كل من شارك في الترقية والرحلة وتحقيق الأهداف والتفقيده، وحمل العالي جانلر أبو خضير أخطورات للبير منها التقرير، وإلى كل من زيروفي مكثور بأمر الله وتحميه.
تنويه

أود أن ألفت نظر القارئ الكريم إلى أن كل ما ورد في كتبتنا
الثلاثة السابقة (الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة) و(دراسات
إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع) والإسلام والإيمان -
منظمة القيم) يخالف في بعض المواضيع لما ورد في هذا
الكتاب قد تم تصويبه، حيث أن منهجنا يكشف مواطن
مواطن الخلل في ذاته، بدون محاباة أو عواطف.

المؤلف
# محتويات الكتاب

<table>
<thead>
<tr>
<th>الفصل الأول</th>
<th>مقدمة:</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>0. الكينونة والسيروة والصيروة</td>
<td>21</td>
</tr>
<tr>
<td>0. الله والكينونة والسيروة والصيروة</td>
<td>25</td>
</tr>
<tr>
<td>0. الكينونة والسيروة والصيروة في المجتمعات الإنسانية</td>
<td>27</td>
</tr>
<tr>
<td>0. الكينونة والصيروة في التعامل مع التنزيل الحكيم</td>
<td>43</td>
</tr>
<tr>
<td>0. كيف نفهم السنة النبوية؟</td>
<td>53</td>
</tr>
<tr>
<td>0. المجتمع الإنساني والمساواة</td>
<td>59</td>
</tr>
<tr>
<td>0. المجتمع المدني هو الحل</td>
<td>77</td>
</tr>
<tr>
<td>0. قول في علم أسباب النزول</td>
<td>82</td>
</tr>
<tr>
<td>0. أسباب وضع علم &quot;أسباب النزول&quot;</td>
<td>88</td>
</tr>
<tr>
<td>1 - ترسخ فكرة عدالة الصحابة وعصمتهم</td>
<td>1. الانتشار المذهبي والطائفي والزعم بفضل واحد من الصحابة</td>
</tr>
<tr>
<td>2 - النصر القرآني وأسباب النزول</td>
<td>94</td>
</tr>
<tr>
<td>3 - قراءة لآية &quot;حد السرقة&quot;</td>
<td>96</td>
</tr>
<tr>
<td>5. البعثة المحمدية حتى تكامل الفقه الإسلامي التاريخي</td>
<td>105</td>
</tr>
<tr>
<td>5. موجبات القراءة المعاصرة</td>
<td>110</td>
</tr>
<tr>
<td>5. حواشي الفصل الأول</td>
<td>119</td>
</tr>
<tr>
<td>الفصل الثاني</td>
<td>122</td>
</tr>
<tr>
<td>5. السنة النبوية وتاريخها</td>
<td>125</td>
</tr>
</tbody>
</table>
 نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي

- تمهيد
  1- الزمان
  2- الذكر
  3- التزيل
  4- التنيل
  5- التفكر

- 1- أباة آتاءكم الرسول فخذهما
- مضمون الرسالة
- الشعائر
- الأخلاق
- آيات التشريع والأحكام

- 3- قول في «لا تقربوا و«اجتنبا»
- خصائص السنة النبوية
- العصمة عند رسول الله (ص)
- أحاديث الغبيبات
- حكمة الرسول
- الأسوة الحسنة في الرسول (ص)
- نحو الأسس الجديدة للفقه الإسلامي

1- إشكالية اجتماعية دينية
2- إشكالية سياسية
3- إشكالية لغوية

- الفرق بين (إن) و (إذا)
- (ما) الزائدة
- إشكالية القراءات في التنزيل الحكيم
- أسس القراءة المعاصرة
الفصل الثالث

- الوصية والإرث
  - تمهيد
  - العام والخاص
  - الوصية
  - الإرث
  - خبر سعد بن الربع
  - تلك حدود الله
  - القانون العام للإرث
  - الكم المتصل والكم المنفصل وتوزيع الإرث
  - ميراث الأصول
  - ميراث الأزواج
  - الكلايلة

الفصل الرابع

- التعديدة الزوجية
- الزوجة
<table>
<thead>
<tr>
<th>الفصل السادس</th>
<th>القوامة</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>واللباس</td>
<td>السوأة</td>
</tr>
<tr>
<td>واللباس</td>
<td>نبذة تاريخية</td>
</tr>
<tr>
<td>زينة المرأة</td>
<td>محارم الزينة</td>
</tr>
<tr>
<td>حكم لبس النساء اللواتي لا يرغون نكاحاً</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>الخلاصة</td>
<td>حواشي الفصل السادس</td>
</tr>
<tr>
<td>خاتمة الكتاب</td>
<td>381</td>
</tr>
</tbody>
</table>

الفصل الخامس

الصداق

الميثاق

309

309
مقدمة

أربعة عشر قرناً قرباً ونفي مرت على البعثة المحمدية، فالنبي (ص) ولد عام 570م وتوفي عام 632م 10 هـ، ونحن الآن نخطو آخر خطوة نحو بداية القرن الواحد والعشرين الميلادي، بعد أن بدأ العالم يتحول فعلاً إلى قرية صغيرة. أápلاً يحق لنا أن نسأل: أين مصداقية هذه الرسالة بعد أربعة عشر قرناً، خصوصاً ونحن نتمم عقب كل قراءة في التنزيل الحكيم، صدق الله العظيم، وصدق رسوله الكريم، ونحن على ذلك من الشاهدين؟

نحن نؤمن حقاً وفعلاً بأن:

1 - الرسالة المحمدية هي الرسالة الحتم للإسلام الذي بدأ بنوح (ع) وانتهى بمحمد (ص) مروراً بكل الأنبياء والرسل الذين لا نفرق بين أحد منهم.

2 - الرسالة المحمدية هي الرسالة الحتم، وأن محمدًا عبد الله ونبيه ورسوله، وأن نبي ولا رسول بعده (ص).

3 - الرسالة المحمدية رسالة إلى كل أهل الأرض قاطبة في البر والبحر والسهل والجبال والغابات والمحاريب، يصبهم وأسرهم وأحمدهم وأشقرهم وأصغرهم.

4 - الرسالة المحمدية رسالة لكل الأقوام على ظهر هذه البيضاة من عرب وعجم وترك وكرد وروم وصقلاة، وهي ليست خاصة بقوم دون قوم، ولا بأهل لسان أو عرق، دون لسان آخر أو عرق آخر.

5 - الرسالة المحمدية، باعتبارها الحتم، رسالة لكل زمان يلي نزولاً، إلى أن تقوم الساعة، وليست خاصة بأهل القرن السابع حسراً، أو بغيرهم من القرون الأخرى. وإيماننا هذه ترتكز أساساً على إيماناً حقاً وفعلاً بكل آيات التنزيل الحكيم، وبما جاء به الرسول (ص) عن ربه. يقول تعالى:
بكل شيء عظيم (الإحزاب 4).

ويقول تعالى: (وَأَوْلَىُّ الْأَطْرَاضُ إِلَىِّ الْمُلْكَ) (الأنباء 7). ويأمر تعالى رسوله أن يقول للناس (فَلْيَنْبِئُوهَا النَّاسَ إِنَّهُمْ رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا) (الأعراف 158).

ألا يحق لنا إنطلاقًا من هذه الإيمانات أن نسأل: أين مصداقية هذه الرسالة، لا في مكة وغرب فقط، بل في طوكيو وباريس ومونترىال، وليس في القرن السابع فقط، بل في القرن العشرين والقرن العشرين والقرن التسعين؟

ألا يحق لنا أن نسأل: هل ما نسمعه في الأذاعات، ونراه على الشاشات ونقرأ في الكتب والصحف والخطابات، هو الإسلام في كيبونته الذاتية. أم هو الإسلام التاريخي، الذي ساهمت في تكوينه فترات زمانية سابقة، فانطبع بطابعها الاجتماعي تارة والسياسي تارة والمهذبي تاراً أخرى؟

فإن قيل (وما أكثر من يقولون هذا) إن الإسلام شيء ومانزه ونسمعه شيء آخر، أو إن قيل إن الإسلام شيء وմسلمون شيء آخر، فهذا يعني عندنا أمرًا واحدًا، هو أن الإسلام دين نظري يعيش في فراع، ويتعمل فقط على صفحات الكتب، كتب القرون الذهبية الأولى، وكتب التفسير والصحيح والمسند والسنن، رغم ما فيها من اختلافات وخلافات، وما فيها من غواضب وإشكالات.

أين مصداقية الرسالة المحمدية؟ وأين هو الإسلام الذي نزل وحياً على قلب رسول الله (ص) منذ أربعة عشر قرنًا؟ وأين نجد الآن؟

الجواب على هذه الأسئلة مشكلة كبيرة جداً، والتصدي لها مشكلة أكبر. فإن قلنا (كما يقولون) إن الإسلام هو واقع المسلمين (الأمة المؤمنة بالرسالة المحمدية)، صدمنا هذا الواقع، إذ لن نجد على ظهر هذه البسيطة أمة مهانة متخلفة كهذه الأمة، واقعها خبر مثل للوجه النقيض الآخر لقوله تعالى: (وَكَانَ مِنْ خُلُقِ أُمَّةٍ أَخْرِجْتْ لِلْمَجْهَرِ) (آل عمران 10).

فإن قلنا ابحثوا عن الإسلام في العالم كله، ابحثوا عن مثله العليا وعن أخلاقه عند جميع أم الأرض. قام الدنيا ولم تقعد. إذ كيف نبحث عن الإسلام عند أم لا تؤمن أصلاً بأن محمدًا رسول الله؟
وإذا كان الأمر لا هذا ولا ذاك.. فأين نبحث إذن.. وكيف نبحث في الأزهر والزرتينة والنجف الأشرف.. أم في مكة وحمدان والقدس .. وهل نبحث عن الإسلام بعيون الشافعي ومالك والصادق.. أم بعيوننا نحن اليوم؟ وهل نتفشل الإسلام في الكتب أم في الواقع؟ فإن قلنا في الواقع، ففي أي واقع نعني؟ واقع القرن السابع الميلادي، أم واقع القرن العشرين؟

حتى حين نصل أخيراً إلى القول بأن البحث يجب أن يبدأ وأن ينطلق في ضوء فهم كتاب الله وتنزيله الذي لا يأتي الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ترانا أمام إشكالات جديدة، وأمام أسئلة جديدة، وأمام حواجز جديدة تمنعنا من محاولة البحث عن الإسلام في آيات التنزيل الحكيم.

للحدق نقول إن الجميع يؤمن كما نؤمن نحن بالقولات التي صنعت تفصيلها، ويعتقد بصدق قوله تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) (الأنبياء 7) وبصدق رسوله وهو بين الناس أنه رسول الله إليهم جميعاً. ويصدق بأن الرسالة المحمدية هي الحلم الصالح لكل زمان ومكان إلى أن تقوم الساعة. ومع ذلك لا يجوزون أي قول لم يقله السلف، ولا يسمحون بأي فهم لكتاب الله خارج عما فهمه الطبري وابن كثير والسيوطي، ولا يقررون بأي رأي أو اجتهاد لم يرد في كتب التراث.

إنهم نظرياً يؤمنون بصدق قوله تعالى: (كنتم خير أمة أخرجتم للناس) (آل عمران 110) لا بل يؤمنون بنهى الدقة بشمولية فعل كنتم للماضي والحاضر والمستقبل، لكنهم عملياً يطبقون قوله تعالى، كما لو أن فعل كنتم يشمل الماضي فقط، وأن خير أمة أخرجت للناس هي أمة القرؤن الذهبية الأولى، وليس لأمة بعدها أن ترى أو أن تفهم أو أن تبتعد وتحمل.

إنهم يضرون إلى أبعد من ذلك، فيكونون التطور والتطور، ويطلبون لتحقيق صلاحية الرسالة، لإعادة عجلة التاريخ إلى الوراء، وعودة الناس في القرن العشرين - ولو بالقوة - إلى صورتهم التي كانوا عليها في القرن السابع والثامن، ناسين أن سيروة التاريخ متطرفة لا تتوقف، فما بالهم بإعادتها إلى الخلف، وهذا من سنن الله تعالى الكونية ولن تجد لسنة الله تحولا.
لقد قلنا إن الإجابة على ما طرحناه من أسئلة مشكلة كبيرة جداً، وإن التصدي لها مشكلة أكبر. والتصدي لا يكون إلا بعد وضع يد على مفاتيح هذه المشكلة. ولعل أبرز هذه المفاتيح هو مسألة الكينونة والسيرورة والصبرة.
الفصل الأول
الكينونة والسيرورة والصيرورة

كان - سار - صار:

كانت هذه الأعمال الثلاثة، ومازالت، محور الفلسفة، والعمود الفقري لكل الأبحاث
elهية الطبيعية والمرئية، باعتبار أن الكينونة هي بُعد الطعم، والصيرورة هي حركة
سيرة الزمن، والصيرورة هي ما انتهت إلى الكينونة الأولى بعد مرحلة المبكرة.

فمن "كان" جاء اسم الكينونة والوجود (Da - sein, being) . ومن سار جاء اسم
السيرورة (Process) . وهي حركة سير الزمن (1) الخارجة عنسلطان الفعل الإنساني.

ومن "صار" جاء اسم الصيرورة (werden - becoming) .

هنا نلاحظ أمراً هاماً ، هو التلازم والترابط بين هذه المحاور الثلاثة ، بحيث لايوجد
لأحدها بعيدا عن الآخر . فالصيرورة من حيث هي حركة زمن تبقى في فناغ إن لم
تقع على شيء كائن متحرك يخضع لها ، ثم ينتهي ليصير بتأثيرها إلى صيورة أخرى .
والصيرورة لا تكون أبداً مع عدم وجود شيء وقعت عليه الصيرورة . وهذا كله يقودنا
إلى الجزم بأنه لا وجود بلا تطور ، ولا تطور بلا وجود.

انظر معي إلى هذا الشكل الذي تم صياغته فراقياً للتعبير عن هذه المحاور الثلاثة
 ضمن نموذج قابل للفهم والتعليم.

Becoming

الصيرورة

Development التطور

Process السيرورة

Being الكينونة
من خلال هذه المحاور (الإحداثيات) يمكن مناقشة وفهم الوجود الطبيعي (الكوني)، ويمكن مناقشة وفهم حركات المجتمعات الإنسانية. فالكونية في الوجود الكوني، هي الوجود المادي الذي يشغله حيًا من الفراق، وهي الوجود المادي خارج الوعي الإنساني. والسيرورة هي الزمن (الحركة)، المرتبطة بالعلاقة ارتباطًا لا انفصام فيه، وباعتقاد هذا الارتباط بين المادة والزمن، فنحن نقول إن الحركة هي شكل الوجود المادي. إنما يظل هذا الفهم ذا بعدين، مقتصرًا على محورين، إن لم نأخذ محور الصيرورة بعين الاعتبار.

وإذا استطعنا نظريًا للتسهيل الدراسة والبحث، الكلام عن محوري المادة والزمن (الكوننة والسيرورة)، فنحن قطعاً لا نستطيع ذلك عمليًا وفعلاً، إذ نمت بعد ثلاث ينتج عن الارتباط اللازم فقط بين المادة والزمن، هو التطور والتحول من «كان» في حالة على، إلى «صار» في حالة ثانية. ولو أن الوجود اقتصر على محوري الكوننة والسيرورة دون تطور وسيرورة في المكان المادي على شكل واحد واحد لا تنوع فيه، ولاتغير ظاهرة الموت. لأن الموت الصيرورة تنتج عن تغير في كينونات الكائن الحيي تغيرًا يطال طبيعة وحوادة المادي، أما الكائنات غير الحياة فالتغير فيها يقتصر على الشكل. وهذا ما عبر عنه تعالى بقوله: {كل شيء فاحاله إلا وجهه}. {القصص 88} مؤديًا بقوله تعالى: {كل نفس ذائقة الموت}. {آل عمران 185 والأنبياء 35 والعنكبوت 57}. فقانون الهلال الذي يطال كل شيء عدا الله تعالى الباقيء، هو ما ينتج من محوري السيرورة والصيرورة معاً.

ومن ناحيتهما، فإن محوري الكوننة والسيرورة كشكل مستو يمثلان الوجود بمركباتهما، أما محور الصيرورة فيمثل التطور والتحول في هذا الوجود، وهذا ما نراه واضحًا جليًا منذ حلق حزن الأنفجار الكوني الأول، حيث ظهرت الفوتوترونات فقط، ثم تحول قسم منها إلى هيدروجين، ثم إلى هيليوم، ثم إلى عنصر رئيسي، تجمعه لتنتج مركبات غير عضوية، ثم مركبات عضوية، ثم كائنات حية بأ kaps صورها (و واحدات الخلية) وتظهر البشر على الأرض، ثم الإنسان، وما زال هذا الكون بكونونه وسيرورةه في مرحلة صيرورة مستمرة لا توقف.

فإذا أخذنا محوري الكوننة والسيرورة، نتج لدينا مستو لا يصيرورة فيه، تندمج فيه كينونات المادة بصيرورتها دون سيرورة، أي دون حركة و زمن، ويفقد الزمن تأثيره ومعناه.
المعروف، ليصبح الوجود أشكالاً وقوارين ثابتة لا تتغير ولا تتطور ولا يطالها الهلاك.

وهذا ما عبر عنه تعالى في التنزيل الحكيم بصفته الجوهة واللغم، حيث النبات والخلود، وحيث للزمن معنى آخر غير معناه الذي نعرفه به. وذلك واضح في كثير من آيات الذكر المبين أبرزها قوله تعالى:

(فاَمَا الْذِّينَ شَفَوْا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا رَفِيقُ وَشَهِيقُ) (هود ٦٠، ١٧)

وإذا ما نظرنا في وصف الجنة والنار كما وردت في التنزيل الحكيم، رأينا فيه معنى النبات والديمومة واضحًا، أي أن هناك كونية وصيروره بلا سيرورة:

وجهـٞ ثبات الموجود ظاهرةـٞ ثبات الظاهرة

لكن هذا يتطلب علاقة جديدة بين المادة والزمن، وشكلاً جديداً من أشكال الوجود المادي، نجدنا في التنزيل الحكيم تحت عنوانين هنا قيام الساعة ونفحات الصور.

فنفحة الصور تعني في سيرورة كينونة هذا الوجود باتجاه صورورة ينشأ على أنقاضها كينونة جديدة لا صورورة لها، وهذا هو الهلاك الذي حكت عنه آية القصص ٨٨، فالهلاك هنا لا يعني العدم، وإنما يعني هلاك صورورة الأشياء السابقة ونشوء صورورة جديدة ثابتة.

هنا يمكن أن نخلي إلى القول بأن محور الصورورة يمثل المفهوم الأساسي للوجود وهو الغاية. ونفهم أن الغاية من الانفجار الكوني الأول (big bang) في صورورته النهائية هي الانفجار الثاني المتمثل بنفحات الصور الأولي.

قانون الني في النفي النفي صراع المناقشات في شيء الواحد

A و A
A لا A
(مغفلة مخلقة وغير مخلقة)

الصورورة
ومنهم أخيراً أن أي كينونة بلا ضرورة هي وجود بلا غاية ولا حكمة ولا هدف.
أما إذا أخذنا محور الريفاء والضرورة نظرياً فقط مع ثبات الكينونة (ولنقل النقطة A على محور الكينونة) بدأ لنا وبكل وضح استحالة ذلك عملياً. فالضرورة حركة زمن، ومحورها يفقد معناته في حالة ثبات المتحرك (أي النقطة A تبقى A) والضرورة غاية ومنتهي، أي النقطة A تصبح A، وهنا يكمن قانون الجهد الأساسي وهو قانون النفي ونفي النفي أي أن A وهو ليس A وهذا هو قانون صراع المنافقات الداخلي لذا لا يمكن الحديث عن الصبرة والضرورة إلا بشيء (كينونة) تلبس به الصبرة.

فاللون الأحمر يوجد في شيء يتلبس به، طيروس/ حداء/ وردة... الخ.
والتنزل الحكيم لم يفصل البيئة بين هذه الحوارات الثلاثة، لا بل لعله أثبت تلزمه اللا منفصلي، كما في قوله تعالى: "إِنَّ فِي الْغَيْبِ شَيْءًا ذُكِرْتُهُ فَإِن يُجِيبَ نَائِبًا فَإِنَّ كُلَّ رُوحٍ مِّنَ الْحَيَاةِ مَنْ أَنْبَأْهَا المَقْهَرَ مِنْ قُرُونِ جَهَّالٍ مُّكَسَّرٍ يَقُولُ "أَذَلِّي لِيَكُونَ" ۚ وَكَأَنَّهُ حَسَبَ" ۔ (الغافر: 11). فالكينونة في آية الحج 5 واضحة في قوله تعالى (خلقناكم من تراب).
والضرورة واضحة أيضاً في انتقال وتحول التراب إلى ماء (نقطة). والضرورة واضحة بدورها في انتهاء التراب ليصير ماء، لبداً بعدها سلسلة أخرى تصبح فيها النقطة كينونة تتتحرك بها ضرورتها لتصبح عملة، لبداً بعدها سلسلة ثالثة تحول العملة فيها إلى ضغط. وهكذا.

نخلص بعد هذا كله، إلى أنهما أمام الحالات الثلاثة لهذه المتغيرات الثلاثة:

١ - الكينونة (الوجود) والضرورة (ال زمن) بلا ضرورة: وهو وجود ساكن بلا غاية، وإن وجد فيه الزمن فلمعني آخر، خالي من التحول والتبادل عام عن التطور والاصطفاء، إذ هذه كلاً تقع على محور الضرورة. ولو كان الكون كذلك لانتفق اليوم الآخر وقيام الساعة وفخامة الصور. وللذا جاء البرهان على البحث (اليوم الآخر) في الحج 5 من محور الضرورة عندما أضيف إلى محوري الكينونة والضرورة. وللذا أيضاً يُبدد أن قانون صراع المنافقات الداخلي في الشيء ذاته، ويعني مع قانون النفي ونفي النفي، هو القانون الوحيد الذي يبرهن على وجود اليوم الآخر(1). وأن من آمن
بوجود اليوم الآخر، فإيامته يوجد اللهم حاصل من باب أولى. ومن هنا رأينا أن الإيمان بالله واليوم الآخر هو الحد الأدنى للإسلام.

لقد نصت آيات القرآن الكريم على أن من لا يؤمن بعد الصيورة فقد كفر بالله، منها ما نجده في قوله تعالى: "فقال لصاحبه: وهو يخافروه أياً أكثر منك ما أدرى وأعلم. ودخل جناته وعذبه يظلم لنفسه قال ما أعلم أن يصدى هذه أبداً. ورأى الشامخة غالبتي وقاذلها لأحنن خيراً منها منغلبًا. قال له صاحبه: وهو يخافروه أفرداً بالذي خلقته من تراب ثم من نقطة ثم ساوئ رجلاً الكهف. (61 - 69)

لقد نفى الرجل الأول محور الصيورة عن جنته، إذ دخلها وهو ظالم لنفسه قائلًا: لا أظن أن تبيد هذه أبداً، فنفى بذلك قانون "كل شيء هالك إلا وجهه". ونفى بذلك قيام الساعة فكفر باليوم الآخر، والكفر باليوم الآخر يستلزم الكفر بملك هذا اليوم وماله، تماماً كما أن الإنسان به يستلزم الإنسان بهما معًا. ومن هنا جاء رد صاحبه عليه متساً مستنكرًا: أكرهت الصيورة الذي خلقته من تراب ثم من نقطة ثم سواك رجلاً؟ أكرهت الصيورة الذي جعلك ما أنت عليه الآن؟ ألم يجعلك الله من تراب، ثم تحول التراب إلى ماء تحول بدوره إلى الصيورة ثانية فتلتقي فعازرة لتنتهي إلى رجل سوي منتصب على قدمين؟ كيف تكر محورًا أنت الآن نتيجة من نتائجه وغاية من غايته، وتنكر أن يطال جناتك هذه التي تتوهمها باقية خالدة؟

2 - الكيونة (الوجود) والصيورة (التحول) بلا صيورة (زمن): وهو يعني التحول من الكيونة إلى الصيورة دون حركة زمن، ويسمي قيام الساعة. ونلاحظ أن مستوي هذين المحورين (الكيونة والصيورة) دون محور سبورة، لا وجود له في
الطبيعة إلا في الضوء. فالضوء عبارة عن فوتونات وأمواج، ولها صفة إيجابية واحدة هي، أنه يثير ولا ينثار، يعني أنه لا يوجد فوتون نساط على الضوء لأنه هو الضوء بذاته. فالفوتون كينونة وصيوبة فقط بلا سيبرورة، فهو إما موجود أو غير موجود، لأن الزمن في عالم الضوء يساوي الصفر، لأن كل جسم يسير بسرعة الضوء يصبح ضوءًا وتتعدم قيمة الزمن بالنسبة لهذا الجسم (0 = 0). 

```
ضوء
صيورة
ظاهرة الموت
ظاهرة موت الكون
كيفية
(مستوى الكينونة والصيورة بلا زمن موجود في الضوء فقط لأن الضوء هو العنصر الأول الذي
تشكل في الكون لحظة الانفجار وبدأت به الصيورة الكونية حيث شكل من الفوتونات العنصر
الأول في الوجود وهو الهيدروجين، حتى بعد تشكل الهيدروجين ظهر النور لأن الهيدروجين قابل لأن
ينتر، فالعفور لا يوجد للمضعضع في المتحور فهو إما موجود أو غير موجود، وليس له في وجوده الإ
شكل واحد، سرعه ثابتة هي غاهية. وكل جسم يسير بسرعة الضوء يصبح ضوءًا، واصلًا إلى
غاهية النهائية).
```

3. الصيورة (الزمن) والصيورة (التحول والغائية) بلا كينونة: 

في هذا المستوى يظهر قانون صراع المناقضات في ذات الشيء، فهو ذاته وغير ذاته
في آن معاً، وهذا هو قانون الطبيعة ونمي الطبيعة الكامن وراء الغائية. أي أن الانفجار
الكوني نفي ما قبله، عضداً كان أو غير ذلك. وقيام الساعة ونفخة الصور نفي لهذه
النفي الأول، واليوم الآخر والبث نفي لهذا الكون، الذي سيتهى إلى وجود لا
صيورة فيه، هو الغائية في ذاته، فيبطل مفعول قانون صراع المناقضات هذا بانهاء
محور الصيورة ووصوله إلى غاهة النهائية. أما في هذا الكون فقانون الطبيعة ونمي الطبيعة
هو القانون الأساسي الذي تكمن فيه الغائية، الموجود في ذات الكون منذ لحظة
الانفجار الأول وحتى الانفجار الكوني الثاني.

إن من يهم هذا القانون يقع في مطلب السكون والسكنية، أي في الشرك
والكفر، لأنه ينكر اليوم الآخر والبعث وقيام الساعة. وقد طرح الفكر الماركسي مفهوم
الصيورة

قانون النفي ونفي النفي
صراع المناقشات في الشيء الواحد
A وغير A
(مضغة مخللة وغير مخللة)

المجتمع الشيوعي كبدائل لفهوم اليوم الآخر وقيام الساعة ومنفخة الصور، لكنه غفل عن أن هذا لا يمكن أن يحصل إلا بعملية نفي للوجود المادي ذاته، هذا النفي الموجود في ذات المادة منذ حقيقة الانفجار الكوني الأول، ليحل محله وجود مادي جديد بقوانين مادية جديدة يبعث فيه الإنسان، وهذا نفي لهذا النفي. إذ كيف يمكن إيجاد مجتمع إنساني غايين في ذاته، وظاهرة الموت ما زالت موجودة؟

لقد شرحنا آنفًا كيف أن الضوء هو الموجود الوحيد الغايين في ذاته، لذا قال تعالى في هذا المضمون "الله نور السماوات والأرض" فكيف تتصور مجتمعاً إنسانياً يتحول إلى مجتمع ضوئي غايين في ذاته، توقف وانتهى عنده محور الصورة التاريخية، وما زال مع ذلك يخضع للصيورة والهلاك والموت؟

لقد تصور الإنسان سابقاً مجتمعاً ضوئياً، أفراده كائنات نورانية غاية في ذاتها هي الملائكة، ثم جاءت الماركسية لترسم مجتمعاً غاية فيه دينويه ملائكيه، لا جدل فيه ولا تناقضات، وغفلت عن أن هذا الكون نفسه قائم على الجدل والتنافس، وعن أن عمل الفكر هو إزالة النافوض، مما ينتج عنه أن المجتمع الشيوعي كما رسمه ماركس وأصحابه، مجتمع تصوري طوباوي بحت غير قابل للتحقيق.

إن غاية التاريخ الإنساني عند الماركسية هي الصيورة الإنسانية، كنهاية التاريخ في المجتمع الشيوعي، والفكر الشيوعي بدلاً من أن ينفي التاريخ ذاته، نفى الإنسان ذاته، رغم أنه موجود فعلاً، ونفى الحرية بدلاً من أن ينفي التاريخ، فسقطت الحرية الإنسانية بشكل لا مثيل له.

أما التنزل الحكيم فكان في هذا منسجًا مع نفسه تمامًا، ومع الوجود المادي، لكونه وحياً من خلق الوجود وخلق الجدل وخلق الغائبة، وهو الدليل النظري الوحيد الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.
فحياة الإنسان ورحيله ورافاهيته غاية دينية، والحياة غاية أخرى، والخير والشر مرتبطان بشكل لا انفصال فيه، لا ينفي أحدهما الآخر بل يتضارع معه، وهذا مربوط بظاهرة الموت، أي أن وجود جد الإنسان ووجود الكون مرتبط بوجود ظاهرة اسمها الموت، واقرأ معي قوله تعالى: "كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَتُنْبِئُونَ بِالْحَيَاةِ الْخُلْدِ فِيْهَا وَإِنَّا نُؤْقِفُونَ" (الأنيس: 6). ونفهم أن الغاية التي يرسماً التنبؤ الحكمي للوجود الكوني المادي هي السعادة والصور والبعث، وأن الغاية الدنيوية للإنسان هي الحياة والحرية، وأن الغاية الأخرى هي الحياة.

إذاً قال قائل: إن قانون النفسي ونفسي النفسي لا ينسجم مع ما يقرر المنطق من أن A و B هي A وأن الشيء لا يمكن أن يكون A في أن معنا، بينما نراك تقول أن B هي A في أن معنا، فكيف ذلك؟ نقول إننا عندما نشرحا الاستحصالات الثلاثة:

1 - الكينونة + السيرورة بلا م(distance)
2 - الكينونة + السيرورة بلا م(distance)
3 - السيرورة + الكينونة بلا كينونة.

لقد بدأنا القول بتلازم المحاول الثلاثة تلازمًا لا انفصال فيه، وافترضاً أن ثمة من يخففنا في هذا التلازم، الأمر الذي يقتضي منه الأخذ بأحد احتمالات الثلاثة لا رابع لها، حاولنا أن نشرح استحالة الأخذ بها والركون إليها.

فحين أخذنا الاحتمال الثالث مثلاً، القائل يبلو وجود مستوى من محوري السيرورة والسيرورة بلا كينونة، أخذنا من باب الفرض النظري، وأخذنا إلى استحالة وجود مستوى من هذا النوع في حيز الواقع.

لقد عزلنا محور الكينونة لبين أن قانون النفسي ونفسي النفسي، وهو الأساس في قانون الجدل، قانون صاعد إلى الأعلى، وهذا لا ينتمي مع منطق الهوية والماية، باعتبار أن المنطق هو قوانين العقل الإنساني، إذ يبحث في ماهيات الأشياء والظواهر وعلاقات العناصر بعضها بعض. فهو يبحث في قانون السببية، وعلاقة المقدمة بالنتيجة، وعلاقة النتيجة بالمقدمة.

ومن هنا فالنتائج المنطقية قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة، والمعيار الكاشف لها هو الكون والوجود والواقع.
ولما كان المنطق كما قلنا، يبحث في ماهيات الأشياء والظواهر، فإن محور الكينونة فيه محور أساسي لا يعمل المنطق في حال عدم وجوده. لا بل من الصواب أن نقول إن المنطق لا يعمل إلا بوجود المحاور الثلاثة مجتمعة. ولابد لعمل المنطق بقوانينه من وجود كائن ما على محور السبورة (t) في إحداثية محددة، وهي وضعية معينة (نقطة واحدة) من محور السبورة. ومن هنا نخلص إلى القول بأن قوانين المنطق لا يمكن لها أن تحل محل قوانين الجدل. لأن قوانين المنطق هي قوانين العقل، أما قوانين الجدل فهي قوانين الوجود الموضوعي. وقوانين العقل تقوم على مبادئ الهوية والماهية وعدم التناقض وتنتمي إلى أن هي A وهي B، لأنها أخذت نقطة واحدة كائنة على نقطة بعينها من محور السبورة في نقطة بعينها من محور السبورة، وهذا كله لا يتناقض مع قوانين الجدل التي يقتصر حقلها في مجال الفرائه على الفانية والتطور والتحول، في حين يقتصر حقل المنطق على تحليل الظواهر بعناصرها المختلفة مستنداً إلى قوانين الهوية والماهية وعدم التناقض.

ولابد أخيراً من توضيح أن القول بالتناقض بين قوانين الجدل وقوانين المنطق، قول خاطئ من أساسه، لأن الجدل قانون، أما المنطق فهو مجموعة قواعد للعقل تعصم عن الخطا وأولها قانون عدم التناقض.

فقد قال فالد: فأن قانون النفي والتأثر (التأثير والتأثير المتبادل) وقانون الأضداد؟ نقول: هو في الفرائه. فعندما نأخذ ظاهرة ما على محاور الكينونة والسبورة والسيوية، تظهر قوانين الأضداد في الظواهر، وقوانين الأجواء في العلاقات بين الأشياء بعضها مع بعض. أي أن قانون النفي ونفي النفي موجود في ذات الوجود، أما قوانين الأجواء والاضداد في الأشياء المختلفة والظواهر المتضمنة.

فإن قال فالد: إذا كان قانون النفي ونفي النفي هو حقل السبورة والفانية، وإذا كان الكون قد بدأ، بحسب قولك، من الفوتوانت ثم من عصر الهيدروجين، الذي تغيرت صيورته إلى عناصر أخرى، فكيف تفسر وجود الهيدروجين الآن؟ وماذا لم تتغير صيورته؟ وماذا لم يتحول كل الهيدروجين الموجود إلى عناصر أخرى؟ أليس الأصح أن نجد الكون اليوم كله أورانيوم لو كان ما تقومه صحيحًا؟

أقول: السبورة زمان، صيورة تراكمية وصيورة تطورية. ومن هذين الزمانين نشأ التدرج ثم التنوع الدرجلي ضمن النوع الواحد، إذ لولا هذا التدرج لأصبح العالم
أحديًا ساكناً، ولاختفت منه الصيرورة ذاتها. لأن محور الصيرورة هو محور الدرجة.

والمهم كما نراه أشبه ما يكون بالألوان، فلا أعمد عشرات الدرجات في الكون،
ولالأزرق عشرات، ولالأصفر عشرات، وكذلك بالنسبة للإنسان والبشر. فلو اختفت
كل مراحل الصيرورة والصيرورة بمشروعها التراكية والتطورية في الكائنات الحية،
لتصبح الإنسان هو الكائن الوحيد الحي الموجود على ظهر الأرض، تندمج فيه
الصيرورة بالصيرورة والكينونة، ولصار الإنسان إلهاً.

إن في هذا ردًا على كل من يتساءل جادًا أو هازلًا، لماذا لم تتطور كل الخلقات
بنفس الدرجة؟ وضمن: إن الصيرورة سلم تراكيممن المستويات، ليست مستوىً
واحدًا متحركًا، ولو كانت كذلك لنتذكرينها، ولانفتست الغالية من الوجود كله،
ولانفى الإله نفسه. وهذا يقلنا إلى البحث في مفهوم الإله من خلال محاور الكينونة
والصيرورة والصيرورة.

٠٠٠
الله والكينونة والسيرورة والصيرورة

ذلك لا استطعنا تطبيق مفاهيم الكينونة والسيرورة والصيرورة على الواقع، فهل نستطيع تطبيقها على خالق الواقع؟ إن ناسين أبداً أن اسم «الوجود» هو أحد أسمائه الحسنى التي وصف بها نفسه، تعالى عن كل وصف.

ما هو الله؟ وكيف نفهمه؟ وكيف نؤمن بأنه رب وله الحكم على الله، بحث خاص بالموجود العاقل. وهي مرتبة مرتغقة في الدرجة عن معالم الموجود غير العاقل.

فلنحل مثلًا كموجود غير عاقل يعلم كيف يصنع العسل، ولكنه لا يعلم بأنه يعلم كيف يصنع العسل، ولو علم ذلك لغير في صناعة العسل وطرورها. فمن هو الكائن الذي يعلم بأنه يعلم كل شيء، وبيده صيرورة الأشياء كلاها، مسيطر عليها ومحكم فيها؟ إننا إن الله وليس غيره. ولكن، من هو الله في ماهيته؟

إذا حين نبحث عن الله ونحن كائنات حية عاقلة، لا يمكن أبداً أن نفهم الله إلا من خلال الكينونة والسيرورة والصيرورة في هذا الواقع، وفي أنفسنا. ولما كنا محدودين حكماً بهذه المحاور الثلاثة من جهة، ومستوى المعرفة الذي وصلناه بفضلها، فنحن مضطرون إلى البحث في حقلين معرفين هما:

1- الله في ذاته. وفي هذا الحقل، فالله كوجود مستقل بذاته هو الله.

2- الله لنا. وفي هذا الحقل، فالله كوجود يدرك من خلال الموجودات الخاصة للكينونة والسيرورة والصيرورة هو الله هو الإله.

أما الله في ذاته فكينونة فقط. أي أنه وجود قائم بذاته لا يخضع للسيرورة ولا لصيرورة، وأزلي أبيدي سرمدي، وكل أسمائه الحسنى في ذاته الإلهية واحدة لا تميز بينها ولا تفاضل، لأننا لا نستطيع أبداً أن نقول إن الله يعي ذاته، وإلا لزم أن يصبح وعيه أرقى من ذاته ومسطراً عليها، ولم أن يصبح وعيه شيئاً وذاته شيئاً آخر.
ولأصبحت ذاته كينونة ووعي كينونة وسيرورة، ولأصبح قابلاً للتجزئة. فإن قلنا أن الله عقل محض (وعي محض)، وفعنا في المطلب نفسه، وأصبح الله عمقاً في ذاته، إذ لا محل لهذا الوعي المحض. وهذا بالضبط ما وقع فيه المعتزلة حين قالوا إن الله عقل محض، وأنه بالتالي لا يعني ذاته، فقسموا الله بذلك إلى وعي وذات، وانتفاسوا بدورهم إلى قسمين، قسم نفسي الوعي وأبقى الذات، وقسم نفسي الذات وأبقى الوعي، ومع نفسي الذات تم نفي الصفات. ولكنهم جميعاً انطلقوا من قوله تعالى: "فلتستعيذ الله من ولي ولي ولي بناء من أجل إله إذا ذهب كل إله ما خلق، وغلا بالخبيث في غلبه" (السجدة 11). ومن قوله تعالى: "فما أتخذ الله من ولد وما كان نعماً من إله إذا ذهب كل إله ما خلق، وغلا بالخبيث في غلبه" (المؤمنون 91). وافترضوا أنفسهم إله، وتدبر علك أن تتصوره الأول، والتصرف ممدوح يحويه ولا انقلب تشبهه ولا تجسمه، فوصلوا إلى نفي الصفات باعتباره باب التصور والتشبيه والتجسيم، ومن هنا أطلق التاريخ عليهم لقب أهل التنزية، إشارة إلى قوله تعالى: "سُبْحَانَ الَّذِي غَطَّى السَّمُوعِ".

في الطرف المقابل هناك من فهم التنزيل الحكيم على ظاهره، فالشرع هو العرش والاستواء عليه هو الاستواء، والبدع هي اليد والعين هي العين، والله عينهم في جرى وبر، وسمع، وضياع، وحب، وكره، منطقين في هذا كله من قوله تعالى: "فاستعذ بِاللَّهِ مِنِّى أَنْ يَفْتَّرُنِي إِمَا نِعَّامُ اللُّهِ الَّذِي يُؤْتِي الْأُمَيَّةَ مِنْ فَضْلِهِ..." (الفتح 1). وهكذا من أجاز التشبه على الله ولم يحبه تجسماً، محتجين بأن الله نفسه وصف الإنسان بما وصف به ذاته فقال:

"إِنَّ خِلْقَنَا الإِنْسَانَ مِنْ نُطْقِةٍ مُّشَابَهٍ لِّبَيْتِهِ..." (الإنسان 2).

и محتجين بأن الإنسان بحكم خلقه لا يستطيع أن يفهم ويعرف شيئاً دون أن يدركه ولا أن يدرك شيئاً دون أن يتصور ولا أن يتصور شيئاً عارياً عن الصفات. لكنهم في المحصلة جعلوا الله مركبةً من أجزاء، فنفوا بذلك واحادية الله وأحديته.

والواقع هو أننا حين نعتبر الله كينونة فقط، نعتبر أن الصيرورة والسيرورة صادرة عنه، وليست جزءاً منه. وهذا ما ينفي الخلق ووحدة الوجود وما كانت السيرورة والصيرورة لا تكون دون كينونة، فنحن لا نفهم ولا نستطيع أن نفهم أي شيء عن الله إلا من خلال هذا الوجود. وقد أوضح التنزيل الحكيم هذه النقطة بالذات في العديد من الآيات، كقوله تعالى:
لقد كان الله سميعاً بصيراً - إن الله هو السميع البصير.
وكان الله غفوراً رحيماً - إن الله غفور رحيم.

فأثبت بأن الله كيكنونة فقًط وأنه سميع بصير غفور رحيم بذاته خارج محور السبورة والصيورة، خارج عوامل الزمن والذاتية، فكينونة الله عند الله هي الله، أما كينونة نحن العُلماء، فإنها ليست لنا فهي الأسماء الحسية. ولهذا لا نجد لفظ الجملة في التنزيل الحكيم مفرداً أبداً، بل مقتراً بصفة من صفات تعلى، وفي هذه الصفات تظهر الألوهية والربوبية.

فالله ذاته هو الله (لفظ الجملة) والله لنا هو الغفور وهو الرحيم وهو الرب وهو الإله (16). والله في ذاته لا تدرك الأبصار، لأن الأبصار صيورة، بينما الله في ذاته ليس كمثل شيء، لأنه كيكنونة فقط في ذاته، بينما كل ما عدها كيكنونة وصيورة وسبرورة. ولأن الله موجود بذاته، بينما كل ما عدها موجود غيره، الله بدابة وغِياء، ويفضّه للزمن والتحول.

ثم سؤال يسأل: ماذا كان قبل هذا الوجود الكوني الحالي؟ أهو العدم؟ أم هو الله؟ أقول هو الإنسان معاً. فيعود السؤال إلى السؤال: أليست هذه ثنائية؟ أقول هي ثنائية كلامية، لكنها أحادية وجودية (كيكنونة فقط). وعلينا أن نعرف الذي من خلال مدركتنا لا في ذاته، لأن العدم لا ذات ولا كينونة له. فإن كانت الكيكنونة في ذاتها هي الله، فالعالم هو عالم الله بالوجودات قبل وجودها. فكل الموجودات بظواهرها وقوائمهن وعلاقاتهن كانت في عالم الله دالات دون مدلولات، وعند الخلق وبعده بدأت الدالات تأخذ مدلولاتها الوجودية.

فلكن上帝 المعادلة: 2 + 2 = 4، إذا أخرجنا منها العدد 2، وجردناه عن كل صفاته وعلاقاته، صار عدماً، عدنا بلا كيكنونة، وتحولت المعادلة 2 + 2 = 4 إلى حالة عبادية (حالة عقلية ومعرفية بحتة) مجرد علامة على كل كيكنونة. ومن هنا قانا سابقاً إن علم الله علم بحت مجرد (هُو أَخْيَضُ كَثُرَ غَدَّةٍ) (الجَن 28). وقنا إن الرياضيات هي أرفع العلوم قابلة، لأنها علاقات مجرد بحتة، ودلائل بلا مدلولات. فعلماء الرياضيات يبحثون في العلاقات المجردة البحتة، وعلماء الطبقة مختلف فروعها يبحثون عن كيكنونة هذه العلاقات في الوجود، ويفحولون الدال البحت المجرد إلى دال ومدلول.

إذ إن الإشارة الرياضية المجردة إشارة اعتباطية، لا تنتهي اعتباطيتها إلا عندما تلبس في
كينونة ما. ومن هنا نقول إن الله لا لغة له. فهو لا عربي ولا انكليزي ولا تركي. لأن الإشارة اللغوية إشارة اعتباطية دالة فقط، لا تأخذ معناها إلا عندما تلبس في مداول ما. ومن اللغة التي هي تجريد ومن الرياضيات التي هي تجريد أيضاً، يظهر لنا دور الكلمة في تطابق الدال والمديل، ويضح لنا معنى أن يقول الله للشيء المراد كن فيكون، ويبنجلي لنا معنى أن كلمات الله هي الحق وهي الموجود المعين والمحدد، أي أنها انتقال الدال من إشارة اعتباطية إلى إشارة صارمة محددة المديل هي "الكلمة". فالوجود الذي هو كلمات الله وجود صارم غير اعتباطي، وهذا ينغي القول بالصدفة والعتباطية في الوجود، إذ الاعتبطية تكون في المجردات فقط وليس في الموجودات.

وهذا ما تلاحظه في الإنسان. ف عندما تفقد الكلمات مدلولاتها ولا يبقى ما يقابلها على أرض الواقع، يصبح عدمًا، أي مجرد أفكار اعتباطية. ولعل المهرجانات الخطابية و بعض خطب الجمعة في الجامعات خير مثال يوضح ما نقول.

وقولنا إن الله حق و كينونة ذاته وموجود في ذاته، خلق الموجودات بالحق. يعني أن الله حقيقة موضوعية مطلقة موجودة في ذاتها، وأن الموجودات حقيقة موضوعية مطلقة موجودة بغيرها ومتعلقة به، وأن علاقة الموجودات بالله الحق الحال يفاق رقم الكلام بالتكلم فهي صادرة عنه وليس جزءًا منه، يعني أن محاور الكينونة والصيرورة والصيرورة هي من طبيعة الموجودات وهي كلمات الله الحق.

وبتبقى مشكلتنا في هذا الوجود هي مشكلة وعري الموجودات والعرف على أسماء الله الحسنى فيها ومن خلالها. ورغم أن الوعي الإنساني للوجود خضع للتطور على محور الصيرورة وما زال، إلا أن المشكلة تبقى مشكلة معرفة.

إن معرفة الله من خلال الذات مستحيلة. فلا يمكن معرفته إلا من خلال أسمائه الحسنى. وما أن الإنسان لا يمكن أن يتعلم إلا بالقلم (التميز)، فقد ميز تعالى أسماءه الحسنى لنا ما لا ذاته، لكي نعرفه من خلالها. وميز الأشياء بعضها عن بعض بالصيرورة، إذ لولا سلسل الصيرورة لما كان تميز ولا ما كنت معرفة، ومن هنا نقول بأن الصيرورة الأشياء هي في ذاتها، فالأشياء تسبح الله (تبرزه) عن أن يكون مثلها خاضعًا للصيرورة، أي لتطور والبدل والتحول، وهذا هو تسبح الموجود. فقانون الصيرورة (النفي ونفي النفي) هو تسبح الموجود، أما تسبح العاقل فهو نفي عاقل أن يكون لله شريك أو ولد أو مثل.
لقد خضع تصور الإنسان لله إلى الصيورة، فالإنسان البدائي تصور الله مشخصاً في النجوم وظواهر الطبيعة. ونظرًاً لعادة المشخصات، فقد افترض تعدد الآلهة والأرباب، أي أن تصور الإنسان لله انطلق من مفهوم الرقبيء ومفهوم الألوهية. وهذا المفهوم بالذات خضع للصيورة مع سير التاريخ. فقد ظن الإنسان أن ظواهر الطبيعة المشخصة أمامه في وعيه هي صاحبة القرار في سعادته وشفاقته. فاعتبرها ربًا وقدم القرائن ليسترتدها فاعتبرها إلهاً. حتى وصل إلى التوحيد. وما سرعان ما راعوا السلف والرسول إلا لتصحيح مفهوم الرقبيء والألوهية، فالتوحيد هو جوهر دعوات الرسول والأئمة جمعًا (ولقد أوجي إلبي، وإلي الذاذين من قبلك، ليس أكثرك ليهبتُ عَمْلَكَ وَلْتَكُونَ مِنَ الخَائِضِينَ) (الزم). كان الإنسان بشراً على سلم الصيورة في الوجود، فماذا أعطاه الله ليصير إنسانًا؟ الجواب: أعطاه القانون الأساسي للفكر الإنساني، قانون عدم التنافض. أي أعطاه بداية العلاقة الاصطلاحية (الاعتقاد) بين الدلال والمدلول. وينقل من عالم التشخيص، عالم العلاقة الطبيعية بين الدلال والمدلول إلى عالم التجريد، عالم العلاقة الاصطلاحية بيمه. وما زال الإنسان إلى يومنا هذا يتلقى اللغة تلقينًا لا واثقًا، فالجهاز الصوتي عنه واثقًا.

من هنا كانت بداية الأنستة. مع بداية العلاقة الاصطلاحية بين الصوت والمدلول. ومع بداية التجريد انطلاقًا من قانون عدم التنافض. ومن هنا فلنا إن آدم أبو الإنسان وليس والد البشر (7). بكلمة موجزة أخرى، لقد أعطى الله آدم أداة التفكير، وأداة الاتصال في اللغة، وقال في عدم التنافض في الفكر، وهذا معنى قوله تعالى في الملاكية:

(وَأَلِفَ اللَّهُ مَعَكَ حَيَّانًا) (البقرة: 30). وتابع الإنسان بعد ذلك مسيرته الجبارة حتى وصل إلى ما هو عليه.

إذن قانون عدم التنافض هو أساس المبادئ الذي ينظم الفكر، ومنه وصل الإنسان إلى قانون السببية، وتطورت أداة التفاعل بتطور أداة الفكر. فاعتبرهما خاضعين للصيورة كغيرهما من الكائنات، فتطورت اللغات، منها مات ومنها ما زال حيًا ومنها ولد حديثًا، أي أننا نرى مستويات الصيورة واضحة تماماً في اللغات كما هي في الكائنات الحية الأخرى، وله كانت اللغة واحدة عند أهل الأرض لانفتضلت الغائبة في
اللغات، ولو كان ثمة مخلوق واحد على ظهر الأرض، وزالت بقية المخلوقات، لانتفت
الغائية في وجود الإنسان.

نصل بعد هذا كله إلى السؤال التالي: ما هي الكينونة - السيرورة - الصبورة عند
الإنسان العاقل الوعي الذي يعلم بأنه يعلم؟ بكلمات أخرى: ما هي الكينونة -
السيرورة - الصبورة عند هذا الكائن الاجتماعي الحامل لأدلة التفكير وأدلة الإتصال؟

العنوان: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي

الج升温: 42
المجتمعات الإنسانية مجتمعات عاقلة تربط أفراها علاقات واعية، وبالتالي فإن هذا المجتمعات تعي "الزمن" فالكينونة في هذه المجتمعات هي الإنسان ذاته، والسيرورة فيها هي التاريخ، والسيرورة هي التطور. ومن هنا نقول إن نقطة البداية في المحور الثلاثة في حقل الوجود الإنساني هي آدم أبو الإنسان وأبو التاريخ، به بدأ التاريخ الإنساني وبه بدأت الكينونة والسيرورة والسيرورة وعلاقات واحذتها مع الأخرى.

إذا نحننا محور الكينونة، انتهى الإنسان ذاته، وانتهى التاريخ (وليس الزمن)، وتحول الإنسان إلى بشر بياني، ورجع على سلم التطور (السيرورة) إلى الوراء، وتحول التاريخ إلى زمن فكري مجرد. وهذا مستحيل. أما محور السيرورة فلا يمكن نفيه، لأن التاريخ زمن، والزمن موجود موضوعي خارج إرادتنا، أما التاريخ فهو وعي هذا الوجود الموضوعي للزمن. ويمكن للإنسان أن يرى هذا الوجود في وعيه، أما الكائن غير الوعي فال التاريخ وحركته لا قيمة لهما ولا معنى لهما عنديه.

أما محور السيرورة ففيه تكم المشكلة الكبرى. إنه بعد تحكم الإنسان والإدارة الإنسانية، وهو البعد الثالث الذي نرى من خلاله درجات التطور التي تعيشها مجموعة
إنسانًا ما في زمن واحد وفي أمكّنة مختلفة. كما نرى من خلال درجات التطور المختلفة لمجموعة إنسانيّة ما في مكان واحد وفي أمكّنة مختلفة (وهذَا ما نسميه حركة التطور التاريخي). فالبعد الثاني (السيّرونة) مضافًا إليه بعد الثالث (السيّرونة) هو ما نسميه حركة التطور التاريخي أو الصرورة التاريخية، التي يلعب الإنسان دورًا أساسيًا فاعلاً في تسرعها وإبطائها. ومنحو الصرورة أو البعد الثالث كما نسميه، بعد بالغ الأهمية لأنه مناط للأدبيات والدراسة الإنسانيّة، ولا عجب أن نجد كل القصص القرآني يتمحور حوله باعتباره حقل الفعل الإنساني. فالفعل الإنساني قبل وقوعه يكون في عالم الممكنات، أما بعد وقوعه فيصبح في عالم الحتميات، لأن الزمن لا يرجع أبداً إلى الوراء.

إضافة إلى أن حقل الخيار الإنساني وحلل العقلية من هذا الخيار وحلل العقاب والعقاب.

ولقد أكد التحليل الكليّم على ضرورة دراسة هذا البعد في قوله تعالى: «لقد كَانَ في قصصهم عَبْرَةٌ لأُولِّي الأُلَّامِ» (يوسف 111). وفي قوله تعالى: «يُقَلَّ بِصَوْرَاهُم فِي الْأَرْضِ ثُمَّ نَظَرُوا كَأَنَّ غَيْبَةَ المُكْتَذِبِينَ» (الأعامد 11). إن هذا المستوى هو مستوى قانون النفسي وهيّن النفسي، لأنه يحتوي على بعد الزمن والتطور (الصرورة التاريخية). وقد وضع التحليل الكليّم مواضيع مختلفة في هذا المستوى أهمها:

١ - موضوع التوحيد: لقد خضع التوحيد للتطور المعرفي، فتطور من الشخص إلى المجتمع، ومن التعددية إلى الوحدانية، فرّى في هذا المستوى مختلف الدرجات الموجودة موضوعيًا، من وثائق طبيعية (ظواهر الطبيعة والنجوم والكواكب) إلى وثائق صناعية، إلى وثائق أسلاف وأولياء تتجسّد بزيارة الأضرحة القبور. ونلاحظ في هذا التدرج ارتفاع المستوى، حيث نرى في كل درجة بقايا من الدراية التي سبقتها. من هنا نجد أن شعار التوحيد «لا الإله إلا الله» هو أبسط الشعارات وأهمها عند كل الناس، الفيلسوف والبسيط والعالم والجاهل، وهو رأس الإسلام كله.

٢ - موضوع المثل العليا: هذا الموضوع خضع للتطور التراكمي، فقد أخذت المثل العليا الصغيرة التراكمية. فمن بَر الوالدين إلى الوصايا العشر إلى مثل أخرى أضيفت في الرسالة المحمدية إلى ما سبقتها.

٣ - موضوع التشريع: الذي خضع للتطور بالنسخ بالإضافة بين الشرائع السماوية المتعددة.
إذا أخذنا مستوى الكينونة (المجتمعات الإنسانية) - الصيورة (التاريخ) بدون بعد الصيورة، نتج لدينا أن المجتمع الإنساني مجتمع سكني ثابت، يمر عليه الزمن بلا تغير أو تحوّل. ويصبح جاية في التخلف، أي مجتمع مسطح ذو بعدين لا غاية له، بعد أن فقد بعده الثالث، بعد الصيورة (التطور). ونلاحظ هذا موضوعياً في المجتمعات الإنسانية، فالمجتمع المتطور مجتمع ذو أبعاد ثلاثة، أما المجتمع السكني فهو مجتمع مسطح ذو بعدين.

وأية مواجهة أو احتكاك بين مجتمعين من هذا النوع، سنتهي بسيطرة المجتمع ذي الأبعاد الثلاثة وبقهره المجتمع المسطح ذي البعدين.

ولكي يريحنا التنزيل الحكيم من هذا الأمر، فقد ين لنا أن المجتمع السكني ذا البعدين لا يكون إلا في الجهة فقط حيث هو الغائية النهائية ذاته، أما ما عدا ذلك من مجتمعات دينوية، فيجب أن تكون ثلاثة الأبعاد، والويل لها إن أهملت أحد هذه الأبعاد، فإن يبقى لها مكان تحت الشمس، وتنقد الغائية الدينوية كل معناها.

هنا نصل إلى سؤال: فما هو وضع المجتمعات العربية حالياً؟ والجواب، إنها مجتمعات مستحقة ذات بعدين، بعد الكينونة لأنها موجودة فعلًا، وبعد الصيورة لأنها ما زالت موجودة تاريخيًا. أما بعد الصيورة عندها فعمقدها، فقدت معه الغائية في الحياة الدنيا، وأصبحت مجتمعات ضعيفة ذيلة، تستمد قواها من نقاط تطور لحضارات أخرى تسير على محور بعد الثالث.

كيف أخذت الثقافة العربية (الإسلامية والقومية والماركسة والليبرالية) بعد الثالث

بكمالأ من الثقافات الأخرى؟

1 - الصيورة العلمية: كل الابتكارات العلمية منذ قرون في الطب والهندسة والفيزياء والكيمياء والرياضيات هي من نتاج الآخرين. نحن لسننا محنين للمعرفة بل مستهلكين لها، طالما أننا نأخذ معارفنا من ثقافات أخرى غير ثقافتنا، ولا يزنك عدد الجامعات وأعداد الخريجين، فجامعاتنا تلقن المعرفة لطلابها تلقينًا لكنها لا تعلمهم كيف ينتجونها.

2 - الصيورة التكنولوجية: في هذه الصيورة حدث ولا حرج. فهي عندما كاد تكون صفرًا، فنحن غير منتجين لها البتة، لأننا لم ننتج - وحتى لم نساهم في إنتاج - معارفها بالأصل. لقد غزتنا الصيورة التكنولوجية حتى غرف نومنا وحماماتنا.
فالفولكلور والطارئة والسيارة والكهرباء وتقنية المياه والطرق والجسور والأبنية الحديثة والتسلك들과 الأجهزة الطبية المعقدة والعداد العسكري كلها ليست من نتائج الحكمية الصيغية العلمية مفقودة عندنا بالأصل، وبالتالي فإن الصبرة التكنولوجية مفقودة أيضاً.

هذه المستويات من الصبرة جاءتنا كما هي من الثقافات الأخرى، وعلينا أن نأخذها سواء برضاءنا أم رغم أنوفنا، لأن الحياة أصبحت بدونها مستحيلة. لقد أخذنا بعدنا الثالث وصبرتنا من ثقافات أخرى، وما زلنا نعيش عاليا على هذه الثقافات.

3 - الصبرة في العلوم الإنسانية: وهنا ثالثى الأثاثى رأفة الآفثات. لأن هذه العلوم تبحث في الإنسان ذاته، في دوره الطبيبي وسلوكه، ونحن ما زلنا في هذا كله ذوي ثقافة مسطحة.

يقسم الدارسون العلوم إلى قسمين: طبيعية وإنسانية. ثم يقسمون العلوم الطبيعية إلى قسمين: أساسية وطبقية. لكن هذا كله في رأين تقسيم اصطلاحي لتسهل الدراسة والتصنيف ووضع التعريف. إذ لكل علم وجانب. وجه أساسي بحث يبحث في ماهيته، ووجه طبيبي يبحث في أثاره وتأثيره. ومن هنا نرى أن الرياضيات والفلسفة هما العلوم الأساسيان الوحيدان حيث الفلسفة تبحث في المفاهيم والرياضيات تبحث في الأدوات. وكل ما عداهما من علم نفس ومنطق واجتماع واقتصاد وتشريع وسياسة وعلم زمان ومكان (تاريخ وجغرافيا)، إما هي علوم طبيبيات.

فلنظر ماذا حدث وحدث فعلًا في أقسام الإذاعات المجتمع العربي، على ضوء ما حدث وحدث فعلًا في الصبرة بالعلوم الإنسانية.

القسم الأول: وهو الذي يحمل ثقافة إسلامية في العلوم الإنسانية، ويعدو في طروحاته إلى أن هذه الثقافات التي تشكلت على خلفية صبرة وصبرة القرن الهجري الأول هي الأساسية والثابتة، والتي لا يجوز عند أهل هذا القسم إخضاعها لقوانين الصبرة والصبرة، ومن هنا نجدهم يقيمون ويفسرون السياسة والاجتماع والقانون والأخلاق والاحلام بمقاييس تلك الثقافة الراساس، لتصبح ثقافاتهم في نهاية القرن العشرين ثقافة مسطحة ذات بعين، ثبت فيها التاريخ وأعلنت الصبرة، وليقيموا طرحهم السياسي على أساس حاكمة الله، ثم
يعتبرون أنهم يمثلون الله في حكمته، رغم أن الله كونه مطلقة، بينما هم كينونة وسيرورة وصيرورة.

لقد انطلق الطرح التراثي من مبدأ "الحفاظ على التراث" و"الحفاظ على الهوية" فأهل العلم الإنساني ولم يعَّل بالفلسفة وعلومها التطبيقية، ورفع شعار من تنطلق فقد تزندق واستحكم العداء وتأصل بين الفلسفة والطروحات الإسلامية، حتى صار التلفسف إسقافًا، رغم أن الفلسفة الإسلامية لم تزدهر إلا في العصر الفيزيائي للحضارة العربية الإسلامية.

ونحن نرى بوضوح فقدان الابد الثقافي الإسلامي المعاصر في هذه الطروات، يتجلى كمثال عام، بين الفقه الإسلامي والقانون المدني، بما جعل علوم النفس والإحصاء والاقتصاد لا تعني شيئاً عند أصحاب الطرح الإسلامي الذين انعدم عنهم الابد الثالث، ويحاولون مع ذلك لاهثين الحفاظ على كينونة وسيرورة بلا صرورة، بعد أن أوقفوا التاريخ وصيرورته عند حافة معينة هي القرون الثلاثة الأول، التي جعلوها أساساً يقيسون عليه كل ما بعدها. فغدت الثقافة العربية الإسلامية هشة ضعيفة يستحلل صمودها أمام ثقافات الأبعد الثلاثة.

لكن نرى أيضًا كيف يختلطون محاولين الحفاظ على هذه الثقافة:
أ - بالتركيز وبشدة على الشعراء (إقامة الصلاة/ الصيام/ الحج)، علماً أن هذا الشعراء ثابتة لا تدخل في الثقافة وإنما تعدد هوية الاتنماء إلى الرسالة المحمدية، وأنما يدخل في الثقافة هو التشريع وحقوق الإنسان.
ب - إضافة أمور على الشعراء بدعوى أنها ثابتة كالحجاب الشرعي، علماً أن الحجاب أعراف ومقاليد لا علاقة له إلا بالإسلام ولا بالإيمان، ومع ذلك فقد جعلوا منه شعاراً سياسياً.
ج - تغييض الحرية الإنسانية وحقوق الإنسان في طروحاتهم، وتجاهل وتغيب النظريات الاقتصادية بكل فروعها وتفريعاتها.
د - بطروح شعار حاكمة الله، الذي ألغى بدوره كل مفهوم للخير الإنسان.

هذا كله نفي الغائبة بشكل كامل، وألغى بعد الصبرورة التاريخية بنفيه التاريخ، سواء في ذلك الحركات الإسلامية السياسية والمؤسسات الدينية. فالفرق الوحيد بين هذه وتلك هو شعار حاكمة الله، فالمؤسسات الدينية تخضع للسلطة السياسية
تحت شعار طاعة أولي الأمر، والحركات السياسية تزيد السلطة تحت شعار حاكمة الله.

وإذا سألتهم عن الغاية من هذا كله، والغالية عندهم منفية أصلاً، فألجابوه الآخرون. وكان الغالبة الدينوية لا محل لها في طروحاتهم. لكن أطرف ما في الموضوع هو موقفهما من الصيورة الغربية في العلوم التكنولوجية، التي بقياها على مضض، بعد أن أمضوا قرينة كاملاً يتناقشون خلاله مشكلة كبيرة عندهم هي: هل هذه التقنيات (كالمستقبل والراديو والتحفون والتلفزيون) حلال أم حرام؟

إن الدنيا مزورة الآخرون، وكما أننا نؤمن بالثواب والعقاب ويوم الحساب في الآخرة، ونؤمن بأنه لا الدنيا بل الآخرة، كذلك نؤمن بأنه لا الآخرة بل الدنيا. وكما نقول بأن الآخرة هي غاية الصيورة الكونية، كذلك نقول بأن الغالبة الدينوية في الحياة الدنيا هي أساس الآخرة. لكن ما هي هذه الغالبة الدينوية؟

الغالبة الدينوية هي عبادة الله، التي يحكمها قوله تعالى: "ِِعُمْ َُْشَ َْرِبَ ْجَبَٰلِ ِّ، وَالنَّاسِ إِلاَّ يُعْبَدُونَ"، الذاتيات 56. وحرية الناس في عبادتهم لله يعطيههم ملء إرادتهم، وبعضه بملء إرادتهم، وهي أخلاق التحرر من القسر والجبر والإكراه.

ولولاك بأن مستويات الطاعة والعصبة متفاوتة بين العباد بحسب تفاوت همهم الحرية عندهم، بما يخلق تنوعاً للحظه بوضوح، كما لا شك بأن التكنولوجيا وتقديمها أثراً واضحاً في توسيع هامش الحرية والاختيار الإنساني، كالتقدم في حل المناطق الذي زاد في حريه الانتقال عند العباد، وقدر بالتأكيد هذا التنوع بينهم، تأكيداً لقوله تعالى: "ِِكُلُّ مَا رَأَى رَبُّكُمْ َلَعِنَّهُ َْلاَ َهُمْ أَهْلَ ْوَاللَّهُ َُْدُرُّ ْدُرَّ ْكُلَّهُمْ"، الأنبياء 118. ولقوله تعالى: "ِِيَُقُ َْبَضْطَ أَفْقَ ْبَضْتُمْ عَلَى بُضْتُمْ ْبُضْتُمْ َْهُوَ َْوَلَّدُ َْفُلُؤُ ْبُضْتُمْ ْبُضْتُمْ عَلَى بُضْتُمْ ْبُضْتُمْ ْبُضْتُمْ دُرُّ ْدُرَّ ْكُلَّهُمْ"، النمل 71. وصدق الله العظيم.

إن الثقافة ذات البعدين، التي لا تقوى بعد الصيورة الثالثة، هي ثقافة مغلقة بالضرورة، لأنها تبني وتعيش ثقافة أشخاص عاشوا في التاريخ، فتنحت فيها عبادة الفرد وتختزل الإنسانية في شخص أو في جماعة أو في جبل. والإنسان الذي يحمل مثل هذه الثقافة، إنسان مستبد بالضرورة. إذ لا يمكن لثقافة من هذا النوع أن تستمر إلا...
بالقوة وبالعنف وبالإكراه لأنها تنفي الصيورة التاريخية وتغيب العقل وتصادره. وما الكتب التي نقرأها عن منكر ونكير وعذاب القبر وأهوال الساعة إلا وسيلة إرهاب ومصادرة للعقل، ولم نشعرًا يخضع لممارسات الإرهاب بنوعية الفكر والمادي، كالشعب العربي الإسلامي، الذي غاب تحت وطأة هذا الإرهاب عن ساحة الفعل الإنساني وما زال.

ولا يغرنك ما نراه ونسمعه اليوم، ويطلقون عليه شعار الصحوة الإسلامية، فهو مؤشر صريح على استمرار الغفوة. لأن أي صحة وأي ثورة ثقافية لا بد أن تبدأ بصحوة وثورة في الفكر، تغير المفاهيم وتعيد صياغتها، وندعو إلى ترك المفاهيم التي عاشت ضمن خبرات زائفة.

كما لا يغرنك أيضاً أن ترى كتب التراث تعود طباعتها بأغلفة براقة أنبيه، ولا تغرنك أعداد خريجي الجامعات الأجنبية في العلوم والتكنولوجيا، لأن البعث الإنساني عندهم غائب، فأتى ترى طبيعة تخرج من بريطانيا مثلًا، لكنه ما زال في الوقت نفسه يحدثك بكل جدية عن أنكر ونكير، وعن الشجاع الأفرع الذي يكفل في القبر بتمزيق من ببول واقفًا، وعن أن المحكمة الإلهية من خلق المرأة تحصر في أنها فتنة شيطانية للرجل، وأن معظم أهل النار من النساء، ويجيئي لك بكل ثقة عن أن مرتبة الولاية أعلى عند الله من مرتبة النبوة، وأن الولي اللامي قدس الله سره تحدث مع أساطين البيت الأبيض من تلك مسؤوله، وأن الديمقراطية فحص من أفخاخ شياطين الإنسان والمؤمن به ضال كافر، وأن حرية الرأي تفتح أبواب الإباحة، وأن احترام الرأي الآخر يفسح المجال للملحدين أن يعبروا عن رأيهم.

القسم الثاني: وهم الليبراليون الذين، على عكس أهل القسم الأول تمامًا، نبذوا الثقافة التاريخية للأمة برمتها، وقضوا جذور تراثهم التاريخي، وأخذوا بعد ذلك في العلوم الإنسانية برمته كما هو من الغرب. أي أنهم قاموا بعملية تهجين فألصقوا دون أي إبداع تطورة وصارورة غربية إلى كينونة وصيرورة تاريخية عربية، رغم ما سلف وقتناؤه عن استجابة فصل أحد الأبعاد الثلاثة عن الآخر، ويستو في هذا القوميون من هذا القسم والوطنيون المحليون منه.

القسم الثالث: وهم الاشتراكيون الماركسيون، الذين أخذوا نظرية ماركس في التاريخ، بعيدأ عن جدل الإنسان والفكر الإنساني والمجتمعات الإنسانية، وحاولوا
تطبيقاتها كعبدي ثالث للثقافة العربية. وكان أول ما تم تبنيه من هذه النظرية هو الأحاد، وكأنه الاختلاف غاية في ذاته وصيورة في ذاته.

القسم الرابع: القوميون الذين أخذوا بعد الثلاثة من ثقافات غربية وشرقية مختلفة، حيث نجد فيهم الليبرالي والماركسي، لكنهم لم يهتموا بالإسلام أبداً، إذ ترتكزا هذه المهمة للمؤسسات الدينية.

لقد حقق هؤلاء إنجازات إيجابية فعلًا، كالمستقبل، وكان مصدر قوتهم يكمن في البدء القومي العربي، وهو بعد مادي موجود على أرض الواقع، لكن الصيورة بقيت غير موجودة. أي بقيت ثقافاتهم مستفادة ذات بعدين، فلم يقدروا أي تصور للتشريعات المستقبلية والعلاقات الإنسانية، وقي مقهوم الحرية مفهومًا ضابيًا.

وأما كان بعد الصيورة يحمل مفهوم التطوري المتراكم (إلغاء مفاهيم/ إضافة مفاهيم/ تطور مفاهيم)، فقد كان لابد من أن تظهر حاجتنا الشديدة إلى فلسفة عربية إسلامية معاصرة، وإلى علم كلام معاصر، لتفعيل هذا البدء الثالث، الذي هو كما سبق وقينا مناط الفعل الإنساني ومناط الإدارة الإنسانية ومناط الإبداع للعقل الإنساني.

من المعروف أن الفلسفة أم العلوم، وأنها العلم الذي يهم بالكليات وبالمفاهيم العامة، لكن هذا العلم توقف فتوقفت معه الثقافة العربية منذ ابن رشد، بل قل منذ الغزالي الذي كتب «تهافت الفلاسفة» وسمي بحجة الإسلام. إن في كل حضارة جنبًا ذا طابع إنساني عام، لا يكون وقعاً على شعب بعينه أو ثقافة بعينها. فقد كانت الرياضيات مثلاً، تعني العمليات الحسابية الأربعة، لكن التطور التاريخي أضاف إليها الهندسة التحليلية والتحليل الرياضي والصفوف والمجموعات، ولم تلع هذه الإضافات العمليات الحسابية الأربعة، بل راكمتها وأصبحت أكثر قدرة على فهم أغوار الوجود.

فإذا أخذنا مستوى الكينونة – الصيورة – دون بعد الصيورة فهذا يعني أننا نلغي الزمن (التاريخ) ونوقفه، أي أننا أخذنا كان وصار، بدون سار (الصيورة).

مثل هذه الحالة نجدها واضحة في قصة أهل الكهف بقوله تعالى:

»نحن نقص عللهم نباحق إتهم فتى أمنوا برحبهم وزدناهم هدى ورثنا على قلوبهم إذ قاطعوا فأتلفوا زنتا رث السماوات والأرض لن ندعو من دونه الاله ألقد قلنا إذا سطعا هؤلاء قومنا أخذوا من ذونه آليه لولا يانون عليهم بالسلطان بين«

50
فمن أظلم من أن يفرى على الله كذاباً. وإذا اغتذرتهم وما يغoliberal إلا الله فأروا إلى الكهف. يشتر لكم زينكم من رفحهم، ويهب لكم من أفقركم مرفقاً. وترى الشمس إذا طالت تزاور عن كهفهم ذات اليوبين، وإذا غربت تفرضهم ذات الشمال وهم في فجوة من ذلك من آيت الله من يهد الله فهو المهدي ومن يضل فلن تجد له ولتأزى مزيداً. وتحسى أنفساك، وهم زرقاء، وتقف فهم ذات اليوبين وهم ذات الشمال وكلبهم باسط ذراعيه بلالوسيدي لامنعت على أومب أولات منها فروا وكتب منهما زغباً. وكذلك بعثاهم ليتساءلوهاتهم قال قائل منهم كم ليتمم قالوا ليتأصا يا يوماً أو بعض يؤم قالوا زينكم أعظم ما ليتمم قابلوه أحدكم يورقكم هذه إلى الدنيا فليتقو أيها أزكي طعاماً فليتأتكم برزق منه وليتلقف ولن تشعر بك بكم أحداً. إنهم إن ظهرووا علىكم يزعمون أو يعودون في ميتهم ولن تفلتخوا إذا أبداً. وكذلك أفرزنا عليهم ليعلموا أن وعد الله حق وأن الساعة لا زالت فيها إذ ينتظرون بينهم أمرهم فقالوا ابتوا عليهم ثينانا رهتمهم أعظم بهم قال الذين غلبوه على أمرهم لتحذيد عليهم مشجداً» الكهف ۱۳ - ۲۱.

لقد دعا الفتية المؤمنون والله قومهم إلى الحق، فاضطهدوهوم، فهرعوا إلى الكهف حيث ناموا ثلاثمائة عام، أي توقفت السيرة (الزمن) بالنسبة إليهم، لكنها بقيت سارية على باقي الناس، ولما أفادو وجدوا أن ما هربوا به أصبح شائعاً (صيورة) مع مسيرة الزمن. لكنهم لم يستطيعوا أن يتأقلموا مع الوضع الجديد فنماتوا.

إن في هذه القصة القرآنية خير رد على من يقول بأن جيل الصحابة جيل مثالي لا ثاني له. لؤلؤة نقول: إن جيل مثالي ورائع حقاً بصيورته وصيروته التاريخية في زمانه، ولكن لو أت الله تعالى بعد الصحابة اليوم، لما استطعا أن يفعلوا لنا شيئاً. إذما تستطيع نحن أن نفعل لأنفسنا، لأنه كأبناء السيرة وصيورة القرن العشرين، أقدر على فهم محيطنا ووجودنا منهم. وهذا لا يعني أبداً أننا أفضل منهم إيماناً وتقوى وإنسانية، بل يعني أننا أفضل في معاملة أمورنا بأنفسنا، وأفضل في فهم مشاكلنا وفي معالجتها.

ولعل أوضح مثال عن الكينونة - الصيورة بعيداً عن السيرة، هو أفلام الصور المتحركة التي تضحك الكبار والصغار. وقصص الخيال العلمي التي تدهشهم جميعاً على حد سواء.
فالصور المتحركة الهزلية، تفترض الكينونة كما هي واقعاً. لكنها تلعب بخط
الصيوراً فترهما بشكل كاريكاتوري يثير الضحك، متجاهلًا قوانين الزمان والمكان
على محور الصيورة وهي تعرض أحداثاً لا تسهم هذه القوانين لها بأن تتحصل في
الواقع، كان يدخل النمر الوردي في آلة لتحجب الملابس المغسلة، ثُم يخرج على
شكل كرة من الفرو الناعم، بعد أن تم تحجه تماماً.

أما قصص الخيال العلمي، فترسم صيورات للمخلوقات والمخلرات دون أن تشرح
كيف تم ذلك على مدرج الصيورة، كان تحكي لنا عن إنسان كبر رأسه على حساب
جسمه كنافية على تضخم دماغه، استغنى عن تخاطب باللسان واللغة، إلى تخاطب
بالتخاطر والأفكار، ينتقل بين كواكب الكون وجومه عبر أنواع من الأشعة، تجتمع في
محطة الابتكار ثم تنقل إلى محطة الوصول لتعيد تركيبه هناك كما كان في أقل من
جزء من الثانية. أي قبل أن يرتد إليه طره.

أخيراً، إذا أخذنا مستوى الصيورة مع الصيورة، وأهمتنا الكينونة، فنحن أمام حالة
لا يمكن وجودها على أرض الواقع، ومحاولة هذه محاولة تجريدية عقلية بقصد
الدراسة لا غير. كأن نقصد دراسة خط سير التاريخ والعالمة التاريخية معتبرين أن
الكينونة نقطة. أو نقصد دراسة تطور العلوم، فنضع للطبق تاريخاً وللفزياء
والموصلات تاريخاً ونشأة الدول والفقه تاريخاً. وهكذا. ومن هنا نفهم لماذا شغل
القصص القرآني نصف التنزيل الحكيم، لأن فيها تطور التشريع والأخلاق والتوحيد,
وهي أهم نواحي تَهم الإنسانية الوعي مختلف أشكالها.
الكينونة والصيورة في التعامل مع التنزيل الحكيم

جاء التنزيل الحكيم وحياً من الله تعالى على قلب رسوله الأعظم (ص)، وفيه البوة والرسالة. كما جاء ختماً لرسالات الإسلام التي تراكمت وتطورت عبر أنياب الله ورسله إلى الناس جميعاً. هذا الإسلام بدأ ببنو يعقوب وأخلص بمحمد عليهما صلوات الله، بعد أن نضجت المعارف ونصب التشريع ونصب البشرية الإنسانية نفسها، فأصبحت تستطيع الاعتماد على نفسها بالعقل والتجربة دوماً حاجزة بعد النبي الخاتم إلى أي وحي. حيث أصبحت الجامعات ومعاهد البحث العلمي ورئي الأبواب (الشهداء) ومجالس التشريع والبرلمانات ورئي الرسالة أو انتهى بختم البوة عهد الوصياية الخارجية على الإنسانية وعهد وصي المدن أو الأمة.

نحن نشهد أن لله إلا الله شهادة شاهد لا شهادة شهيد، وهذه هي مسلمة الإسلام. ونشهد أن محمد رسول الله شهادة شاهد لا شهادة شهيد، وهذه هي مسلمة الإيمان. وتؤمن بأن التنزيل الحكيم وحي من الله بالنص والتحوى من أوله إلى آخره. ولهذا يجب أن يحمل خاصية تميزه عن باقي الرسالات والبوة التي سبقته، خاصية تكون في ذاته لا في غيره، هي أنه الوحي الأخير الحكم، فإذا وجدنا هذه الخاصية فلنا أنه مقدس. ولكن ما هي القديسية؟

نفتح التنزيل الحكيم فنقرأ أن الله اسمه هو القدوس أي القادر على الإحياء. ونقرأ قوله تعالى: (وَيَكُونُ الْقَدْسُ مَيْلًا لَّهُ وَيَكُونُ الْقَدْسُ مَيْلًا لَّهُ) [البقرة 87]. ولا كان إحياء الموتى إذن هو أحد أحب الناس التي أوتيها عيسى. فنحن نفهم أن المقدس هو الحي، ونفهم أن أي نص حي يحمل صفة الحياة هو نص مقدس. والتنزيل الحكيم نص مقدس لأنه يحمل صفة الحياة، ولأنه جاء لحياة عاقلين لآمرين. إذا نظر فيه كائن إنساني يخضع للسيرورة والصيورة في لحظة زمنية ومكانية ما، رأه كما لو أنه جاء لحيله وفلقه، أي كما لو أنه نزل البارحة.. لماذا؟
لأن التنزيل الحكيم كيونة في ذاته فقط، جاء من عند إله هو كيونة في ذاته، ولا يفهم إلا من خلال الكون موجوداته وظواهره، ومن خلال أسامه الحكيم المشجع في هذه الظواهر وذلك الموجودة. وهذا يعني أن الكون ككل، لا يحيط به إلا الله وحده، وأنا نستطيع الإحاطة به تدريجياً من خلال الصبرورة المعرفة النسبية المتحركة.

إن الغاية من المعرفة هي الاقتراب من الله معرفياً، وليس الوصول إليه. ومن أجل هذا الاقتراب تقوم بتستخير كل ظواهر الطبيعة لنا تدريجياً، سواء في الخير أو في الشر، والتنزيل الحكيم بما هو كيونة في ذاته، لا يحيط به كله إلا الله وحده، لأن اعجازه في ذاته.

من هنا نأتي إلى القول بأنه لا يمكن لأحد، بل لا يجوز له، أن يملك الإدراك الكلي للتنزيل الحكيم في كلياته وجزئياته، حتى ولو كان نيباً ورسولاً، لأنه يصبح بذلك شريكًا لله في علمه الكافي، وشريكًا لله في كونهه ذاته، تعالى الله عما يصفون. فإذا كان الرسول يعلم كل التنزيل بكلياته وجزئياته والاحتمالات الكلية لتأويله واجتهادته، فهذا يعني أن شريك الله في المعرفة سبحان الله عما يصفون أو أن هو المؤلف للتزليل وهو بريء من هذه التهم التي تلقته به بشكل غير مباشر من قبل العلماء الأفاضل والمؤسسات الدينية حيث وقعوا في المضطبة التالية: يقولون عن التزليل قال الله ويشرونون كما لو أن محمدًا (ص) هو المؤلف.

ولكن ما هي المؤشرات التي تدلنا على أن التزليل كيونة في ذاته؟ أقول: ثبات النص. وتعبر آخر ثبات الذكر في صيغته اللغوية المتطورة. فالتنزيل الحكيم بصيغته اللغوية المتطورة اليوم، هو ذاته التزليل الحكيم بصيغته اللغوية المتطورة في القرن السابع، وهو ذاته التزليل الذي أنزل على قلب الرسول العربي، والذي كان الرسول مبلغًا أمنًا ودقيقًا وحريصًا في إيضاحه وإبلاغه للناس كما نزل حريفيًّا. لأن النص اللغوي المنطوق للتزليل هو الشكل الثابت فيه، الذي لا يخضع للصبرورة ولا للسيرورة، وللهذا يقول سبحانه: (إِنَّا نَخْبَسُ نُزُولَ الْذِّكَرِ وَإِنَّا لَلَّهِ ۚ هَّـٰذِيْ لَحَافِظُونَ) الحجر 9. ونلاحظ أنه قال: (الذكر) ولم يقل الكتاب أو القرآن أو الفرقان.

قلنا أن التزليل الحكيم كيونة في ذاته، فما هو التزليل الحكيم لننا؟ أي كيف يقرأ الإنسان والجماعات الإنسانية التزليل الحكيم، وهي نفسها أسيرة السيرورة والصبرورة؟
هل يستطيع القاريء، وهو أسير سيرورته وصيرورته، أن يقرأ ويفهم التنزيل الحكيم إلا من خلال سيرورته وصيرورته المتحركة دائماً والمغيرة أبداً؟

إنه القرن السابع هو غير القرن العاشر وغير القرن العشرين وغير القرن الأربعين، وأهل هذه القرون يختلفون بعضهم عن بعض في مستوى معارفهم وأدواتهم المعرفية ومساكنهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وإشكالياتهم المعرفية، وكل سبأ التنزيل ضمن هذه المستويات والمشاكل والأشكال التي تخصه، فيجد في أشياء لم يجدها غيره، ويفهم منه أشياء لم يفهمها غيره. وهذا يثبت أن التنزيل يحمل صفة الحياة، وأنه كبوأ في ذاته، وأنه سيرورة وصيرورة لغيره، وهذا ما تعنيه دائماً حين تتحدث عن ثبات النص وحركة المحتوى والجذل بين النص المحتوى.

إنه ما يراه الإنسان وما لا يراه، وما يفهمه وما لا يفهمه في التنزيل الحكيم، تحدد الإشكالية التي هو بصدد حلها، والنظام المعرفي (المستوي المعرفي) المتبع في حل هذه الإشكالية. من هنا فإن التنزيل الحكيم يحمل دائماً صفة القراءة المعاصرة، فتأتي حين تجف كقارئ في نقطة معينة من التاريخ، منطقاً من نظام معرفي معين، حاملاً إشكاليات إجتماعية ومضاربة معينة، سيفهم من التنزيل ذي النص اللغوي الثابت أموراً، سيفهم غيرك غيرها مع تغير إحداثياته ومنطقته. هنا فقط نستعمل المنطق (قوانين العقل).

فان الذي استعمل العمليات الحساسية الأربع في تطبيق أحكام الإرث مثلما استعمل المنطق ضمن هذه الأراضي المعرفية، والذي يحاول اليوم تطبيق أحكام الإرث ذاتها الواردة في آيات التنزيل ذاتها، مضيفاً إلى العمليات الحساسية الأربع التحليل الرياضي والهندسة التحليلية والزمر والمجموعات (الرياضيات الحديثة)، فقد استعمل بدوره المنطق ضمن الأراضي المعنية الجديدة. وهذا لا يعني أبداً أن الأول بلا عقل والثاني عاقل، ولا يعني أبداً أن الأول غبي والثاني عبقري، أو أن الأول منافق والثاني تقي ورع.

وهذا ينطبق على من نظر إلى الكون بعينه المجردة فرأه مكوناً من أربعة عناصر هي الماء والحراب والهواء والنار، ثم على من نظر إليه بالجاهز المكررة ومختبر التحليل، فتجاوز ما رآه الأول، وتوصل إلى أن الكون مؤلف من عناصر أولية من الهيدروجين إلى الأورانيوم، لقد استعمل كلا الرجالين المنطق فيما توصلنا إليه، لكنهما بالمحصلة
توصلا إلى نتيجةين مختلفين، لأن المستوى المعزفي عند الأول أضيق وأخفض منه عند الثاني، ولا يُشير أحدهما أن نجد بشريك في العديد من جوانب الاستنتاج مع الآخر، لأن المعرفة الإنسانية تحمل صفة التطور والتراكم.

فإذا نحن نتعاملنا مع التزديل الحكيم على هذا الأساس، استطعنا حل المشكلات المعضلة في الإسلام، كالإشكالية الفقه في التشريع، والإشكالية الفلسفية في علم الكلام. إذا بحاجة إلى فلسفة إسلامية معاصرة تُرقي إلى كل الطرادح الفلسفية المعاصرة أولًا، وبحاجة إلى فقه إسلامي معاصر ثانياً، وإلى ارتقاء في مجال التشريع لا في مجال الشعائر ثالثًا، وبهذا تتحل إشكالية الحرية والدولة والمجتمع والتقديم الديمقراطية وحقوق الإنسان والمجتمع المدني. نحن بحاجة إلى وضع أسس جديدة لعلم الكلام، وأسس جديدة للفقه، ولا يُغرق شعار باب الإجماع المفتوح فهو شعار تسويقي بحت، لأننا نتحدث عن إعادة تأسيل الأصول بتقدم مفاهيم جديدة لآيات الأحكام مثل نظرية الحدود في التشريع وفكرة أن السنة القولية ليست وحياً وفكرة أن الإجماع هو إجماع الأحياء لا إجماع الأموات وفكرة أن القياس هو بتقديم البيانات المادية الإحصائية لا بقياس شاهد على غائب(11).

يُنتج لدينا طبقاً لما طرحنا سابقاً، قاعدة أساسية هي أن الإجماع يكون في النص المقدس حصرًا(12).

أما القول بقاعدة لا إجماع فيما ورد في النص، فهو ليس عندنا بشيء. فإن قال قائل: اجتهاد خارج النص، أقول: وما إذا أجبهد إن كان لا يوجد نص؟ ففي عدم وجود النص يستطيع المشرع أن يشرع ما شاء، وبهذا فقط تصبح لدينا فلسفة إسلامية جديدة، وفقه إسلامي جديد، ونضمن الاستمرارية التاريخية وعدم الانقطاع بيننا وبين الأجيال السابقة عبر شعار لا إله إلا الله محمد رسول الله والمملكة العليا والشعائر النافذة كما وردت عن النبي ﷺ (ص)， أما ما عدا ذلك من معاملات وتشريع، فلا حاجة لأن يكون هناك بالضرورة تطابق بين ما نحتاجه اليوم وما كان سائداً في العصور السالفة. لأن صحة الإجماع تحدد المصداقية بين الإجماع والواقع، فالإجماع صحيح ومقبول بمقدار ما يتجاوز مع الواقع الموضوعي، وبعبارة أخرى، مقدر فهم قارئ النص المجتهد للواقع الموضوعي في لحظة القراءة التاريخية. ومعيار الفهم والمصداقية هذا
هو الذي يحدد صحة القراءة أو خطأها، ودرجة من الصفات والحالة. وهذا أيضاً ما يحدد نجاح أو فشل أي برلمان في تشريعاته فكلما كانت التشريعات منظمة ومتماسكة مع الواقع الموضوعي كان البرلمان ناجحاً في تشريعاته انطلاقاً من فهمه الصحيح للمواقف المعاش.

فالمطارق وحده لا يكفي، لأن النتيجة المنطقية قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة مع أنها منطقية في الحالين. وقواعد اللغة نحولاً وصرفها لا تكفي، فقد يستطيع إنسان إعراب آية من التنزيل، ويبقى فهمه لها غير متناسب مع الواقع. وهذا يقودنا إلى عمق منهج تدريس اللغة العربية عندنا، الذي يتم فيه فصل النحو والصرف والإعراب والقواعد عن الدلالة، فالإعراب هو الشكل، أما مضمون ومعني الخبر الذي يريد التكلم أن يبلغه للسامع فهو البلاغة. والبلاغة ليست جمالاً بل هي إيضاح للمعنى المطلوب بأوئز الطرق وأصفحها، وهو ما سنراه في البحث في آيات الأثر.

بعد هذا التفصيل في القول عن السيرورة والصيرورة الإنسانية، وعن الكونية في التنزيل الحكيم، نفهم أن صاحب الحق الوحيد في إظهار مصداقية كلام الله هو الخط الكامل للسيرورة والصيرورة الإنسانية كليهما، منذ آدم ويلي أن تقوم الساعة. وهذا ما يعبر عنه قوله تعالى: "فَمَنْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ شَيْئًا فَأَصِيبُوا في الأرض فَأَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةَ الْمُكَذِّبين" (آل عمران 137). وقوله تعالى: "فَأَنْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْحَقَّ، وَفَتَيَّـتَ" (العنكبوت 20).

ليس التاريخ العربي وحده، ولا الدولة العربية الإسلامية، ولا الفقهاء، ولا الصحابة والتابعون، بقادرين على إظهار صحة كلام الله وتنزيله، لأنهم جميعاً مجرد نقاط أو محطات على مسار التاريخ العربي الإسلامي، وجمر نقاط أو محطات أصغر على مسار التاريخ الإنساني. إن دراسة التاريخ الإنساني، والنظر في خط سيره بمختلف المواقف، هي وحدها التي تظهر لنا ولغيرنا صحة التنزيل الحكيم.

وهذا يقودنا إلى وجوب التفريق بين (كلام الله) و(كلمات الله). فالتنزيل الحكيم هو كلام الله غير المباشر، الذي نزل به جبريل على قلب الرسول العربي (ص) صوتاً ولفظاً وذكرًا ولهجة. أما كلمات الله فهي الوجود بفرعبه الكوني والنساني، وهي القوانين الناظمة لهذا الوجود بفرعبه أيضاً. فمن فهمنا لكلمات الله نفهم كلامه. أي
أن مصداقية كلام الله (الرسائل السماوية) لا تظهر إلا في كلماته (الوجود الموضوعي الكوني والإنساني)، وما علينا لتفهم كلامه إلا أن ندرس كلماته في الوجود الكوني والإنساني بسنته وقوانينه. لكن فهمنا لهذه السنن والقوانين يخضع للسيرورة والصبرورة، وعليه نقول إن فهمنا لكلام الله بالتالي فهم متطرف غير ثابت، بينما كلام الله ثابت في كينوثه كنص.
كيف نفهم السنة النبوية؟

فإنما فهمنا ماسبق كله حق الفهم، انتقلت أمانا أكبر إشكالية على الإطلاق، هي إشكالية تعريف السنة النبوية وتعاملنا بها ضمن مفهوم جديد، وفهمنا للجيل النموذجي، ثم لمراحل تأسيس الفقه الإسلامي في القرن الثاني الهجري، وطريقة تعاملنا معه.

فمحمد بن عبد الله (ص) إنسان بشري، لم يعد إضافي مميز عن باقي البشر هو الوحي، كماً كقوله تعالى: (فَاغنِ أَنَا أُبَشِّرُكُم بِمَا لَيْكُمْ يَدُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ) الكهف 110، ففصلت 6. أوجي إليه التنزيل الحكيم نصاً ومحثوي، فبلغه للناس كما وصله تماماً، وكان شديد الرسالة على إبلاغه بشكل علني (البلاغ المبين). فالبلاغ هنا هو التنزيل والمبين هو العلني وهو عكس المكتوم. نفهم هذا بدلالته قوله تعالى: (وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثاقَ الْمَلَأِ) أُوْلَى الْكَتَابِ لَيُبْنِيَ الْنَّاسَ وَلَا يَكْتُمُونَهُ) آل عمران 187. وهذا الوحي تلقياً وتوصيلنا، أصبح محمد النبي (ص) رسول الله، وولا هذا التنزيل وهذه الرسالة لما سمعنا به، وليقي ليس ثمة ما يميزه عن باقي الأنبئاء الذين سيقوموا وفاء خاتماً لهم.

فإذا نظرنا في سيرة الأنبئاء الرسل السابقين محمد، وجدنا أن نبواتهم وأدلوها من معجزات وكرامات، جاءت مستقلة عن رسالاتهم التي حملوها من زعمائهن إلى الناس. أما النبي محمد (ص) فقد جاءه الوحي بالتنزيل متضمناً نبوته مع أدلوها ورسالته المطلوبة تلبيفها للناس معاً. ومن هنا فنحن لا نجد في التنزيل الحكيم أمراً ببطاعة محمد البشر الإنسان، ولا أمراً ببطاعة محمد النبي، بل نجد أكثر من أمر ببطاعة محمد الرسول. لماذا؟ لأن الطاعة لا تجب إلا للمعصوم، ومحمد الإنسان ليس معصوماً، ومحمد النبي ليس معصوماً، ومحمد الرسول هو المعصوم في حدود رسالته حصرأً الموجودة في التنزيل، وأدلتنا من التنزيل والأخبار أكثر من أن تخصّ ثمة أمير إضافي هام آخر، هو أن النبوة تحتل التصديق والتذكير، فهي من حقل (يكون أو لا يكون) أما الرسالة فتحتمل الطاعة والمعصية باعتبارها من حقل (أقبل أو لا)
أبل. ومن هنا نجد أن النبي حين يبلغ للناس مثلاً (إن زُولُّة السَّاعَةِ شِيَّةٌ عَظِيمَةٌ) الحج 1 أو يبلغ مثلاً (اللَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ) يكون جواب السامع إما (صدق) أو (كذب). أما حين يبلغ الرسول: (فَمِنْ كَانَ مَنْكُومُ مَرَيْضًا أو عَلَى سَفُرٍ فَعَدِّهِمْ مِنْ يَوْمٍ أَخَرِ)، فلا محل هنا للتصديق والتكديب، وعلى السامع إما أن يقبل ويجب، أو أن لا يقبل ويعصي.

أما الاستعانة بأفعال الرسول وأقواله، والتأسيس الحسن بما كان يقول ويفعل، فهو في أنه تعامل مع التنزيل الحكيم من خلال السيرونة والصيرونة التاريخية البحتة للعرب في شبه جزيرةهم، أي في حدود التاريخ والجغرافيا، ضمن مستواهم الاجتماعي والعرفي، وضمن الإشكالات المطروحة أمامه، بحيث أسس دولة مركزية، وحقق قورة نوعية. أي أنه كان المرأة الصادقة الأولى لتفاعل التنزيل ك cânونونا في ذاته مع حققة تاريخية زمنية معينة، ومجتمع معين قائم على أرض الواقع الإسلامي الموضوعي المباشر. ومن هنا نصل إلى القول إن الرسول (ص) لم يكن فلسوفا ولا رجل فكر، بل كان رجل دعوة جاءه الفكر من المطلق وتطبيقه في عالم نسبى محدود زمنياً ومكانياً. وكان حكايته لأن الحكمة وحدها لاحتاج إلى وحي، ومن هنا أيضا نصل إلى القول بأن استباط الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام يكون من التنزيل الحكم حسأ، لا من أقوال الرسول الأعظم لأن هذا ليس من مهامه كرسول بالأصل، ولا من أقوال معاصرة البعثة النبوية لأن هذا ليس مطلوبا منهم أصلاً.

العرب لم يكونوا أهل فلسفة أو أهل علوم كلام أو أهل رياضات، كان دوريهم أنهم تفاعلوا بكل بساطة مع التنزيل الحكيم، ففهموا بينات البوأدلتها فيه، وعملوا بما بلغهم من أمور ونواة، طبقاً لمداركهم وإشكالياتهم الاجتماعية، بمختلف صورها القبلية والعشائرية والسياسية والإقتصادية، لذا ليس غريباً أبداً أن تكون السنة مفهومها التقليدي والمرجعية الصحبية هي السلام، وهي المجن عند أعداء الفلسفة وعلم الكلام، وأعداء التطور وجميع العلم الإنسانية الأخرى. يشهدون في وجه كل من يحاول أن يعمل عقوله. وهذا هو بالذات السلاح الذي أشهده الخليفة المتوكل في الانتقالات المميزة بوجهه المتغلب وعلماء الكلام والمنطق، حين صاح بهم قائلًا: لا يسعكم ما وسع الصحبة?

و هذا هو بالذات السلاح الذي يشهد اليوم "متكلمو" القرن العشرين، وهم
يصبحون بي على منابرهم: لا يسعك ما وسع الصحابة؟ ولهؤلاء أقول بكل سهولة:
كلاً، لا يسعني!!

ومنذ ذلك الوقت.. وقت الخليفة المتوكل.. تم وضع الصحابة خارج التاريخ،
وولدت مصطلحات "إجماع أهل السنة" و"إجماع الصحابة" و"عدالة الصحابة".
وتتمد فرقة الأحاديث النبوية التي تدعم ذلك كله. ومنذ ذلك الوقت، صار علماء
السنة النبوية علماء السلطة، وأصبح الفقه والسلاطنة نوامين لا يفترقان، وأصبح الإرهاب
ومصادرة العقل وتغويض الآخر بالتفكير هو الأساس، وغدت شعارات الردة والزنقة
والهرطقة والخروج على الإجماع هي معايير التعامل مع الآخر حتى يومنا هذا.
فتحولت الثقافة العربية الإسلامية بالتدرّج، منذ عهد المتوكل، إلى ثقافة مسطحة لا
محل فيها لبعد الصيصرية، والى ثقافة ضعيفة هشة لا تستطيع الصمود أمام ثقافات
ذات ثلاثة أبعاد إلا بالقوة والعنف (أفغانستان) أو بمصادرة العقل (المؤسسات الدينية)
التي لا تسمح لأخذ أن يقول شيئاً إلا بموافقتها ومحاربتها.

من هنا نفهم تفسير ومبرر هذا الجهد الهائل، الذي بذله فقهاء المؤسسة الدينية في
حقل السنة النبوية حسب تعريفهم لها، وجهود الأحاديث النبوية التي تشكل ما
يسموه السنة القولية. ومن هنا نفهم الغاية من صرف الناس عن قراءة التنزيل الحكيم
الي قراءة تفسيره المتأثر والمروثة. ومن هنا نفهم أخيراً كيف وصلنا إلى الاعتقاد بأن
السنة القولية وحصين ثان، بدلاً من القول بأن الرسول الأعظم (ص) كان المجتهد الأول
الذي صاغ للفكر المطلق الموحي إليه قليلاً موضوعيًا من خلال سيطرة وصيرورة
تاريخية تتحكم وجوده ووجود مجتمعه(11).

إن الإيمان بأن السنة القولية وحبي ثان، يفترض لزومًا خلود هذه السنن القويلية
رغم متغيرات الزمان والمكان والسيطرة والصيرورة التاريخية، ويرفعها إلى مرتبة
التنزيل الحكيم ذي الكينونة بذاته، تعالى الله عما يصفون، فتحول التنزيل والمروة
إلى دالات بلا مدلولات، وإلى شعارات على المثاب مفرغة من مضامينها، وإلى
مجرد أصوات جميلة تتردد في الإذاعات، وفي الأفراح والأتراح، وفي الصلوات
وعلى القبور.

إذا نعم تماماً جميع النتائج والمتتاليات التي قاد إليها الاعتقاد بأن السنة القولية وحبي
ثان. بدأ من علم طبقات الرجال وكتب التراجع وسلام الجرح والتعديل، مرورًا
ب кнопкدة الصحابة والعصمة، وانتهاء بعبادة الفرد التي نُشِّطت في دوران الأفكار حول الرجال ليس في دوران الرجال حول الأفكار، وفي تبني مقوله "يرفع الحق بأهله ونامه" وترك مقولته الإمام علي كرم الله وجهه "يرفع الحق تعرف رجاله".

نحن ملتزمون كل الالتزام بالسنة النبوية بالمفهوم الذي نقدمه، وبالتالي بالرسول الأعظم، ضمن القواعد التالية، التي تعتبرها فيما يتعلق بالسنة قواعد لفقه إسلامي جديد:

١- السنة النبوية. أي ما فعله وقاله وأقره النبي الكريم (ص) ليست وحياً والاستشهاد بقوله تعالى: "فَمَا يَنْطَقْ عَنْ الْهَيْرَةِ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُرْحِي" النجم ٣:٤٤. هو استشهاد ليس على ما ينغي. فالآية ٣ فيها وصف للرسول الأعظم، بأنه لا يتنبئه فيما ينطق، والواو في مطلع الآية تربطها بما قبلها، فكان الله تعالى يقول: ما ضل صالحكم وما غوى، وكيف نعلم ويغوي وهو ينطق بما يملؤه على الوحي خارج سلطانه. أما الآية ٤ فإنها تؤكد تضمنته النفي والاستثناء، بأن ما ينطق به من تنزيل هو وحی يوجى إليه، وليس من إملائه وحی. فالضمير هو في الآية ضمير معلوم يعود على القرآن المنزل وليس على النطق المذكور فيما قبلها. أيضاً بأن سورة النجم جاءت في أوائل البعثة النبوية وكان وحی التنزيل هو المشكوك فيه ولم يكن هناك سنة نبوية إطلاقاً.

أما ما أشهر عند بعض المفسرين من أن النبي (ص) ما كان ينطق إلا عن وحی، فوهم لا حجة لم أنذبه (١٣).

وحتى لو صح خبر تثبت أن ثمة أشياء أوجي إلى النبي (ص) غير موجودة في المصحف المنزل، فهذا لا يبيح لنا أن نسحب الوحي على كل ما نطق به الرسول وقائه وفعله وأقره، نقول هذا وأمامنا قوله تعالى: "وهذا أُمر النبى إلى بعض أُرواه علماً فلما نأت عليه وأظهره الله عليه عرف بغضا وأعرض عن بعض فلما تبأنا به قالت من أتباوت هذا قال بنا المعلم الحديث التحرير ٣.

نحن هنا أمام خبر قرأني نزلت آياته بعد إشغال عائلي عاشه النبي مع أزواجه (مارية/ حفصة/ عائشة/ زينب)، ليس هنا محل الدخول في تفصيله، في آخر الآية قوله تعالى: "قال بنا المعلم الحديث، ولا ننوي لماذا ذهب جميع المفسرين بلا استثناء إلى أن الإبانه هذا هو الوحی، وانطلقوا في فهمهم من مسلمة ترادي فية أن
الإبناء وحياً بالضرورة. بينما هناك احتمال آخر بأن يكون الإبناء إلهاً وليس وحياً.

يحمله جبريل فيما يحمل من تنزيل.

لقد انصب اهتمام المفسرين جميعاً على الآية الأولى والثانية من سورة التحريم، بما فيهما من إشكاليات، وشغفهم عن الوقوف عند هذه النقطة من الآية الثالثة. لكننا نعود إلى القول بأنه حتى لو صح خبر يثبت نزول الوحي بشيء لم ترد في التنزيل الحكيم، فإن هذا لا يعطي لنا أبداً الحق في أن نعمم ذلك حتى يشمل كل ما قاله وفعله وأقره نبينا الكريم منذ ولدهه أمي إلى أن اختاره الله للجواره.

2 - السنة النبوية القولية، بمثواة لها وأحادها سواء منها ما ذكر في كتب الحديث جميعاً أو ما اندثر أحد هذه الكتب بروايته، هي للاستناد فقط. لأن السنة أحكام، والأحكام تنتمي بنو ابوار النبي، طبقاً لما أجمع عليه علماء الأصول. والمعيار الوحيد للأذى أو عدم الأخذ بأحكامها، هو انطباعها على التنزيل الحكيم والواقع المعاص، أو تعارضها مع التنزيل الحكيم. فإن انطبعت أخذناها وإن تعرضت تركنها. ولا نقل أيضاً ما قاله ابن عابدين في حاشيته: إن تعارض قول لأصحابنا مع قول القرآن في أمر، أخذنا بما يقول به أصحابنا.

3 - السنة النبوية هي الائتلاف الأول، والخيار الأول للإطار التطبيقي الذي اختاره (ص) لتجسيد الفكر المطلق الموحي، لكنه ليس الأخير وليس الوحيد، أي هي الأسلمة الأولى للواقع المعاص.

4 - السنة النبوية هي المرأة الصادقة الأولى التي ارتفع على صفحتها النافذ بين التنزيل الحكيم والعالم الموضوعي القائم أثناء التنزيل بكل أبعاده الحقيقي دون وهم ولا خيال.

5 - إن آيات الأحكام في معظمها إن لم يكن كلها (أي الرسالة) جاءت إلى الرسول في طرح وقد عاش الرسول في طرح مدة عشر سنوات فقط فهل هذه السنوات العشر في طرح كانت كافية لاستنفاد كل احتمالات آيات الأحكام جميعها على أرض الواقع المعاص؟ علمًا بأن النبي والرسول الحاتم، وئاه لكل أهل الأرض وآلى أن تقوم الساعة. فلو كان هناك رسول بعدنا إن عشر سنوات كافية. أما وأنه لا رسالة بعده فقد كان تطبيق آيات الأحكام على الواقع المعاص هو تطبيق نسبى تاريخي وهذا يبطل القياس وينفي الاجتهاد في آيات الأحكام هو الأساس والأساس هو العقل.
ومصداقية الاجتهاد في الواقع الموضوعي، أي النظام المعرفي والإشكالية الموضوعية. ومفهوم القياس المطلوب في الفقه ليس له معنى ويصبح في تقديم الأدلة والبيانات على اتباع (مصداقية) الاجتهاد في النص مع الواقع الموضوعي المباشر (الإشكالية).

٦ - إعتادال الصحابة وجماعتهم أور بخص الصحابة أنفسهم ومجتمع الصحابة وأهله، أما الإجماع عندنا فهو إجماع الأحياء المعاصرين في مجالسهم البخاري والشرقي والبراميل. فالأحياء الذين يجتمعهم على أمر يهمهم ضمن مرحلة تاريخية يعيشونها، هم أقدر على فهم مشاكلهم وحلها، وليسوا بحاجة إلى الصحابة ولا إلى تابعين ولا إلى علماء أفاعلي. وإن تصادف وملك في أحكام أولئك الصحابة والتابعين ما يتاسب مع أشكالاتنا المعاصرة فيها ونعتم، وإن لم يكن بحثنا عن حل تجمع عليه ضمن حدود المرحلة التاريخية التي نعيشها.

فإذا سألنا سائل عن الصلاة ورفعها وعن الزكاة ونصابها وعن الصوم والحج وتفصيل أحكامهما، وما ورد في السنة النبوية ولم يرد في التنزيل الحكيم، أقول: لقد ورد هذا كله فكرًا عامةً مطلقًا في التنزيل الحكيم، فطبقه الرسول الأعظم (ص) تطبيقًا عملياً فعلياً وليست تطبيقًا نظريًا قولاً. ومن هنا نقول إن السنة الفعلية في شاعر الإمام في الحزن الوحيد الذي يربطنا شكلًا ومضمونًا بالرسالة المحمدية، وهي أركان الإمام، وبها نعرف بأننا من المسلمين المؤمنين بالرسالة المحمدية وتتحدد هريتانا، وهي كشعارث ثابتة لا تعارض مع السيرورة والصيورة التاريخية لأنها لا تدخل في بني الجماعة المدني (وأعني المجتمع المدني وليس مجتمع المدينة المدنية)، ولأنها لا تدخل في بني الدولة والحكم.

ونلاحظ أن السنة الفعلية (الشعائر) لا تفضل لأحد في وصولها إلينا، لا محدث ولا لفقه ولا لعلم طبقات الرجال، فهي معروفة مستمرة، إذ لم يحصل على مدى أربعة عشر قرنًا مضت أن انقطع الناس عن الصلاة أو الزكاة متقنًا عام احتاجوا بعدها إلى البحث في تراث المحدثين والفقهاء عن أحكامها. كما نلاحظ أن اختلاف الآراء في الشعائر لا يؤثر الباء على صيورة المجتمع التاريخية.

نصل بعد هذا كله للتفتيح على أمر في غاية الخطورة، هو أن كل تشريع، حتى لو كان دينياً، يحتاج إلى بيانات علمية وإحصائية واجتماعية وإقتصادية وسياسية بحسب
حقل التشريع وموضوعه. ذلك لأن التشريع قد يحد من حريات الناس، والحرية أقدس ما في الوجود. وكلما قل تدخل الدولة والتشريع في حياة الناس كان المجتمع أكثر صحة وعافية، وكلما زاد هذا التدخل، وتعددت موان التشريعات وبودها، التي تحد من حريات الناس وضيق أفقي اختيارهم، كان المجتمع مريضاً مقيداً. وهنا نوه للقارئ بأننا نفلض التشريع كأحكام الإرث مثلًا عن مثل العليا (القانون الأخلاقي) الذي ورد في الفرقان (الصرير المستقيم) فهو لا يحتاج إلى بينات.

لقد تركتنا ثقافتنا المستحقة هذه مزقنتين بين مستوى خطابي دعائي يصبح لنا أصحابنا على المناجر والشرائح وال.bzفرين: باب الاجتهاد مفتوح. إن أخطأ المجتهد فله أجر وإن أصاب فله أجران وبين مستوى موضوعي وافقي نجد أنفسنا فيه عرضة للتلفيق واللعب والتهامات، لو خطر لنا أن نتجه، ونقول ما لم يقله السلف، أو أن ننفرد بقول دون مواقفة فقهاء السلطة، أو أن نتعرض بالنقض لاصول الفقه وأصول التفسير، والحقيقة أننا في أمس الحاجة لفتح ملفات الأصول والبدء بإعادة التأسيب، بدلاً من أن نظل مزقنتين بين صائرين في عيد العمال ومهرجانات: أعطوا الأجر أجره قبل أن يجف عرقه، وبين واقع مؤسسة مظلم لا يأخذ فيه الأجر أجره إلا بعد أن يجف عرقه وجلده وحلقه. بين نادي في عيد الأم: الجنة تحت أقدم الأمهات، وبين واقع يزعم فقهاً ومحتوثة أن معظم أهل النار من النساء، وكن الأمهات لسن من النساء، أو كأننا ندعو الآمن إلى البر بوالدته، فإذا فعل ذلك ذهب هو إلى الجنة، وذهبت هي إلى النار. أما في مهرجانات أسبوع العلم فنحن نجعل مزقنتين أيضاً بين خطيب يشتدد بأن الإسلام دين العلم والعقل، وأنه يحب على التفكير، وأنه يأمّر بالتدبر والتبصر، وبين ممارسات واقعية تمنع الناس من التفكير والتدبر خوفاً عليهم من الضلال، وترسم للناس دورًا لا يخرجون عنه، هو الاستغفار، فإذا اعتزعتهم مشكلة أو سؤال فما عليهم إلا الرجوع إلى العلماء ورثة الأنبياء المختصون المتخصصون للحصول على الحلول والأجوبة، لأنهم مفوضون بالتفكير عن الناس.

هذا التسلسل في ثقافة ذات بعينين، نجد عند معظم الاتجاهات العربية، نجد حتى عند رافع الشعارات في المهرجانات والأوساط الخظائية، الذين ينادون بالوحدة العربية، بينما الإنسان العربي يجد من الصعوبات في الانتقال بين أقطار وطنه الكبير أضعاف ما يجده الياباني والأميركي. وينادون بالحرية والعدلية بينما ما زال القسم الأكبر من الوطن العربي يعيش في ظل الأحكام العرفية، وينادون بالمساواة، بينما ما
زالت الامتيازات الأسرية والعشائرية والمذهبية تعيش في مجتمعاتنا بأحسن صحة وعافية.

تعال معي في جولة بين شعارات حرية الكلمة وحرية الصحافة، وبين واقع هذه الحريات ويشتعل رأسي شيئاً. ابحث معي عن مصداقية الشعارات في المهرجانات والمناسبات وستحتاج إلى مجهر إلكتروني. والسبب هو أن كل ثقافة مسطحة ذات بعدين فقدت بعد الصيورة تحاول أن تصنع بعدها الثالث خطابياً وكلامياً، وأن تصوغه في شعارات تطرحها بالمناسبات.

أين بعد الصيورة عند كل الحركات السياسية في الوطن العربي والعالم الإسلامي، وهل أرسل منطلقاتها النظرية الفكرية في تأسيس الدولة المدنية وضمان الحريات الفردية والامة ضمن صيورة جديدة، إن كان كذلك فأين برامجها التي تناسب مع الواقع المعاش، وتجد مصداقيتها على أرض الواقع المعاش لا في خيالات الخطباء والشعراء؟

٦٦
المجتمع الإنساني والمساواة

قبل أن ندخل في موضوع الإرث، وتطبيقه كما ورد في آيات التنزيل الحكيم، نقف قليلاً محاولين تحدد مفهوم مصطلح هام جداً في حقل الإرث هو المساواة. خصوصاً وأننا نستعمل هذا المصطلح في حقول عديدة، كمساواة المرأة بالرجل مثلًا أو مساواة العامل برب العمل، أو في غير ذلك من حقول اجتماعية واقتصادية وسياسية.

فما هي المساواة؟

عندما نقول وجود مساواة بين شئين، وخاصة في الحقول الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، علينا أن نحدد الوجه الذي تساوي فيه هذان الشئان. أي علينا أن نضيف إلى المساواة صفة نفهمها بها. مساواة المرأة بالرجل مثلًا، لا يجوز أن تأخذ بعموم إطلاقها، إذ تنشأ ناحية لا يمكن أن تتحقق المساواة فيها مثل النواحي الفيزيولوجية مثلًا، ولن هذا نقول بمساواة المرأة بالرجل في فرص العمل والأجر وحق الانتخاب وهكذا...

دوالك. من هنا فنحن نميز بين نوعين من المساواة:

1 - المساواة الرياضية: كان نقول مثلًا: 4+2 = 6. هذه المعادلة تحتوي على أعداد هي 4 و 2 و 6. لكنها أعداد مجردة عن أي صفة أو إضافة أو معنى، ولن هذا فنحن لا نفهمها إلا من الناحية العقلية البحتة، أو إذا أبتها و معنى مشخصاً تلتبس به، فإن نقول 2 نفخة + 2 نفخة = 4 نفخات. أما بدون ذلك يبقى العدد مجرد عدد رمزي له دلالة عقلية. وهذه المعادلة التي تحتوي على مساواة بين (2+2) و4، هي مساواة رياضية مجردة، إلا أننا لا نستطيع تطبيقها على المجتمعات، وإلا تتحول المجتمعات الإنسانية إلى أعداد، وكما مجرد لا يعني شيئاً. ولذا في عملية تعداد السكان في الإحصائيات العامة، نقول أن عدد سكان مدينة دمشق هو أربعة ملايين نسمة مثلًا ولكننا لا نستطيع أن نقول أربعة ملايين نسمة فقط بدون أية إضافة بل يجب أيضاً أن نبين جانب كيف في هذا الكم، ونعدد المجموعات التي تتألف منها هذه الملايين الأربعة، لأن التجمعات الإنسانية وإن كانت بالأصل عبارة عن أفراد...
لكل فرد منهم أن يأخذ حصة، وإنهم بعد التجمع انضموا في مجموعاتهم. ومن هذا، فإن علينا أن نتعامل مع المجتمعات الإنسانية على أساس المجموعات لا على أساس الأعداد.

2 - المساواة في المجموعات: والمساواة هنا تكون بين مجموعات وبين أفراد (عناصر) المجموعة الواحدة، حسب الكيم في كل مجموعة وحسب الكيف في كل منها. فنستطيع تقسيم المجتمع الإنساني باتجاه يدن إلى مجموعتين حسب الجنس. فنقول:

1 - مجموعة ذكور
2 - مجموعة إناث

ففي كل مجموعة مجموعتان ثانوية قد تكون مجموعات وندكون زمرًا. ففي مجموعة الذكور نرى مجموعة الرجال (وهم البالغون) وضمن مجموعة الرجال نرى مجموعة المتزوجين ومجموعة العازفين وداخل مجموعة المتزوجين نرى مجموعة الآباء. وهكذا، أما في مجموعة الإناث فهناك مجموعة النساء (وهم البالغات) فيهما مئازوجات وعازبات، وفي المتزوجات أمهات وعشيرات. ونلاحظ أن كل مجموعة ثانية موجودة ضمن المجموعة التي قبلها، لكن العكس غير صحيح. فكل رجل ذكر، ولكن ليس كل ذكر رجلاً. وكل متزوجة هي امرأة، ولكن ليس كل امرأة متزوجة، ونفهم أن التنزيل الحكيم حين يخاطب الذكر والأنثى، فإنه يدخل في خطابه كل الذكور رجلاً وأطفالاً وأباء وأبناء ومتزوجين وعازبات. ويدخل في خطابه كل الإناث النساء والطفلات والأمهات والبنات والمتزوجات والعازبات.

فإذا أردنا أن نبحث في المساواة، علينا أن ننظر في المجموعات ومستوياتها، فإن كانت حدود المساواة تتكلم عن الذكور والأنثى، فهذا يعني أن المساواة هنا من المستوى الأول الذي يشمل كل ما بليه من مستويات حكماً، أما إذا كانت حدود المساواة تتكلم عن الزوجات، فهما تطرقنا هنا من المستوى الثالث، والمتزوجات من ضمن النساء والإناث، ولكن ليس أمهات بالضرورة، وكذلك إن تكلمنا في المساواة عن الأمهات فالأم متروجة بالضرورة، وأمأة بالضرورة وأنثى بالضرورة وعندها أولاد بالضرورة، وتزداد المساواة دقة حين تكون بين مجموعتين مختلفتين بلغنا درجة الزمرة (أربع تعريف). فعلى مستوى المساواة الانتخابية، لا يوجد أن نناي بالمساواة بين الذكور والإناث فيها، بل بين الرجال والنساء.
إذا انتقلنا بعد هذه المقدمة الصغيرة إلى قواعد الإرث في التنزيل الحكيم، منطلقين من أن هذه القواعد إذا وضعت لأهل الأرض قاطبةً (إشكالية العالمية)، وجدناها موضوعة على أساس المستوى الأول (ذكر، أثنا). وهذا يعني أولاً أن المستوى الأول يتضمن كل ما تحته من مستويات حكماً، يعني ثانياً أن ثمة مساواة قائمة بين مجموعتين مختلفتين. ومن هنا نصل إلى القول بأنه ليس من الضروري أبداً أن يكون نصيب الذكر الواحد في المجموعة الأولى من الإرث يساوي بالضرورة نصيب الأثني في المجموعة الثانية، لأن ذلك يتبع عدد الأفراد في كل من المجموعتين.

إذا أخذنا مجموعة ذكور تساسي 3 ومجموعة إناث تساسي 6 ووضعنا مساواة بين المجموعتين، أي جعلنا حصة الذكور = حصة الإناث. ففي هذه الحالة يكون
نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي

لمذكر مثل حظ الأثنتين وينطبق ذلك على كل الحالات التي يكون عدد الأفراد في مجموعة الإناث ضعف عدد الأفراد في مجموعة الذكور: 2/1, 3/4, 6/8, وهكذا. (لاحظ هنا كيف أخذت "لمذكر مثل حظ الأثنتين" معنى جديداً وأنها ليست قطعية الدالة كما فهمت خلال 14 قرنًا). فإن اعترض قائل بأن حالة ذكر واحد وأنثى ليست مساوية بين مجموعتين مختلفتين، باعتبار أن حدها الأول هو الواحد، نقول: إن الحد الأدنى في المجموعة هو الواحد (راجع الرياضيات الحديثة)، والفرق بين العدد الواحد كمجمعة والعدد واحد كفرد، هو أن العدد واحد كمجمعة عدد معروف. أما العدد واحد فغير معروف.

أما إذا كان عدد أفراد المجموعة يساوي الصفر فهي ليست مجموعة أصلاً أي حالة الجنس الواحد كأن نقول أن عدد الذكور يساوي الصفر وعدد الإناث يساوي 2 فهذا الحالة غير واردة في التوزيل الحكيم، إنها إذ لا يوجد في التوزيل الحكيم إلا حالات الذكور والإناث والمساواة بين مجموعتين، أما حصة الأفراد في كل مجموعتين فهي متساوية حكماً. وبالتالي من كان عدد ذكور فقط أو إناث فقط فتوزع التركية بالتساوي بينهم فلا أعمام ولا أخوال. ولنزيد من التفصيل والبرهان انظر شرح آيات الأرث في هذا الكتاب.

ونلاحظ أن أعداد الأفراد في المجموعات لا تكون إلا أعداداً صحيحة، أما النسبة والتناسب بين أعداد المجموعات وأعداد مجموعات أخرى، فقد يكون عددًا صحيحة أو كسريًا. كأن نقول مجموعة ذكور فيها ذكور ومجموعة إناث فيها خمسة فالمجموعة الأولى عدد صحيح والمجموعة الثانية عدد صحيح. أما نسبة الإناث إلى الذكور فهي عدد كسري 2/5 أو 0.4. ونكذ ونفهم الفرق بين (وقت) وأكثر) فأكثر تستعمل للأعداد الصحيحة فقط ووقت تستعمل بالأعداد الكسرية معاً. وكأن نقول صوت البرلمان على مشروع القانون بأكثرة 60 صوتاً إلى 50 صوتاً فكانت النسبة 60/80 = 0.75 = 75%.

أما إذا أخذنا مجموعات ذكور عدد أفرادها يساوي عدد أفراد مجموعة إناث، وكانت حصة المجموعة الأولى تساوي حصة المجموعة الثانية، كان نصيب الأثنى في هذه الحالة يساوي نصيب الذكر، وفي هذه الحالة يكون (وإن كانت واحدة فلها النصف). أي مجموعات ذكور عناصرها يساوي الواحد (ذكر واحد)
ومجموعة إناث عناصرها أثنا واحدة وبينهما تساو.

وأما إذا أخذنا مجموعه أرامل من الرجال ومجموعة أرامل من النساء، وساوينا بين حصتي الجموعتين، أي:

حصة مجموعه الأرامل من الرجال = حصة مجموعه الأرامل من النساء

وكان عدد الأرامل من النساء ضعيف عدد الأرامل من الرجال، كأن نصيب المرأة الأرمل يساوي نصيب الرجل الأرمل.

نصل بعد هذا كله إلى أن نفهم ويبقى وضوح أن آيات الإرث جاءت لأهل الأرض جميعاً، بدلاً من أبنائنا بالمستوى الأول (ذكور أو أنثى)، وأنها بدأت بقوله تعالى ( نصيحتكم لله في أولادكم ولهم فضل على المسلمين ) ولم تأت أبداً كالمفهوم قصراً في الألفاظ لأنباه الرسالة المحمدية فقط إذ بدأت بقوله: ( يا أهل البيت أي أمهات أمهات ) بينما آيات الإرث لم تبدأ بذلك، وأنها تحدد أنصبة الأفراد في المجموعات، هذه الأنصبكة التي تغير كما قلنا بتغير أعداد الأفراد في كل من المجموعات، وأنها لا تمثل حالات إرث ظنها، إذ يستحيل وجود حالة إرثية نموذجية تنطبق عليها قواعد التوزيع كما ورد في التنزيل. فقد أعطى التنزيل الحكم الحدود لاستنتاج قواعد الإرث (حدود الله).

ونصل أخيراً إلى أن نفهم كيف أعطتنا نظريتنا المجموعات (الرياضيات الحديثة) زوايا وآفاقاً جديدة في قراءة آيات الإرث قراءة معاصرة، بعد أن أعطتنا آفاقاً جديدة في قراءة المجتمع.

فلكما أن آيات الإرث تقسم الإنسان إلى مجموعات ذات مستويات، فحسب الجنس إما ذكر أو أنثى، وبحسب العمر إما قاصر أو بالغ، وبحسب الوضعية الاجتماعية إما متزوج أو غائب أو مطلق أو أرمل، كذلك فإن نظرية المجموعات تبين أقسام المجتمع الأخرى. على الأساس الدیني يقسم المجتمع مثلاً إلى مسلمين وملحدين. والمسلمون إلى مؤمنين ونصارى ويهود، والنصارى إلى كاثوليك وأرثوذكس وبروتستانت، وهكذا. وعلى الأساس المهني يقسم المجتمع إلى مجموعات، مهندسين وأطباء وعمال وفيلاحين، نراهما تنقسم بدورها في مستوى تال إلى مهندسين مدنيين ومهندسين معمارين ومهندسي كهرباء. وقد تنقسم هذه في مستوى آخر إلى مجموعات.

إذا نظرنا في المجتمع من خلال المجموعات التي تنقسم إليها بحسب الأسس
المتعددة المختلفة - وهي ذات عدد كبير - ظهر لنا بشكل واضح مفهوم "الدرجة" التي أشار إليها. تعالي: "فإنَّهُنُ قَسَّمْنَا بُيْتَنَا مَعْيَشَتِهِنَّ فِي الْحَيَاةِ الْخَيْرَةِ وَرَفَعَنَا بُعْضَهُنَّ فَوَقَ بَعْضٍ طِلْبَاتِهِنَّ، فَقَبَّاحَةً، وَبَلَغْنَا هُمْ بِهِمَا يَمْعَجِنَونَ".

الزخرف 32. حيث الدرجة بين المجتمعات وضمن المجتمع الواحد. ولكن لكل مجموعة ودرجة دورها الذي لا يقوم المجتمع بدونه. وهكذا يبدو أن الدرجات في المجتمع والدرجة في المجتمع هي من سنين الله في المجتمعات الإنسانية مما لا يعني أبداً أن الله كتب على زيد أن يكون مهندساً منذ الأزل ولكنه قدر المجتمعات واختلافاتها في المجتمع الإنساني. وهكذا يظهر لنا بشكل واضح مفهوم المصلحة الخاصة Private Interest التي تختلف لكل مجموعة عن المصلحة الخاصة للمجموعة الأخرى. بل تختلف لكل مسئو عن المصلحة الخاصة لمسئو ساب او لاحق في المجموعة نفسها. فكما أن المصلحة الخاصة لمجموعة الفلاحين تختلف عن المصالح الخاصة لمجموعات الآباء والمهندسين والعمال، كذلك فإن المصلحة الخاصة لفلاحي القطن تختلف عن مصلحة فلاحي الحيوان والأشجار الشجرة والخضراوات.

ونصل أخيراً لنترى كيف أن السياسة، وهي في إدارة المصالح المتازجة Politics، تحسب تعريفها، هي التي تدير هذه المصالح المشتركة المشتركة حيناً والمتازعة أحياناً، وتتساقط وتتسامح ضمن الدولة الواحدة والمجتمع الواحد. بشكل لا تطغى به ولا تنفي مصالح مجموعة على مجموعة أخرى ومصالح مسئو على مصالح مسئو آخر. لأن أي طابع مادي أو نفسي في مصالح المجموعات بعضها على بعض يؤدي إلى تنافرات غير متصالحة تؤدي بدورها إلى العنف والفساد. وهنا تمكن روح الديمقراطية وحرية الصحافة والمجتمع المدني مجتمع المساحة بين المجموعات كلهام القانون وفي المواطنة.

ثم نرى أن الاقتصاد هو عصب السياسة، وأن السياسة في الدولة يجب أن تقوم على مبدأ اقتصادي واضح، تستطيع من خلالها أن تعرف لكل فئة دورها ومستوى دخلها وحقوقها وواجباتها. وهنا يظهر مفهوم النقابات والأحزاب في المجتمع المدني القائم على التعددية.

ومن تجمع المصالح ذات المصالح المشتركة، يظهر مفهوم الأحزاب السياسية. فالحزب ليس سوى مؤسسة تمثل مصالح فئة أو مجموعة فئة محددة مشتركة.
المصالح، وتساعد على حماية هذه المصالح من أن تغطي عليها مصالح حزب آخر شكلتها فجات أخرى ومن هنا نرى أن الحزب السياسي ذو فعالية في المجتمع المدني أعلى من فعالية النقابة لأن فعالية النقابة هي فعالية مهنية أكثر منها سياسية، أي أنها تضبط مواصفات ومستوى الأداء المهني فالنقابات تضبط الجانب المهني والأحزاب تضبط الجانب السياسي، لكن الحزب في حمايته ودفاعه عن مصالحه، ي sok ل أحد

سبيلين:

١ - إن أن ينفي مصالح الفئات الأخرى والأحزاب الأخرى تماماً، وبالتالي ينبغي نشاطها السياسي، فتحول المجتمع بذلك إلى مجتمع الحزب الواحد، وتنافسية التعددية. وهنا تكمن الديمقراطية الطبقية بكل أبعادها، وهذا ما فعلته الأحزاب الشيوعية حين نفت ما سمته الطبقات البرجوازية أو الإقطاعية أو الرأسمالية نفاً كاملاً، وأعلنت ديمقراطية البروليتاريا والدولة العلمانية المستبدي، وننح نرى أن هذا النفي حصل في الماركسية الليثنية في القرن التاسع عشر في ظل غياب الرياضيات الحديثة عن الساحة العلمية آنذاك، حيث تم تقسيم المجتمع إلى طبقات ينفي بعضها بعضاً، وتلت محاولة خداع قوانين الاقتصاد التي لا تخدع، وهذا جاء مفهوم الطبقية وعوضاً عن مفهوم المجموعة مفهوماً ضابطاً غير واضح، وقد طبق العنف في هذا النفي بأشع صورة بتجربة طوباسية فاشلة هدفها إلغاء التاريخ الإنساني، بطرح العائلية التاريخية في الطريقة المجتمع الشيوعي فنفت الإنسان نفسه، وقد ضحك التاريخ على هذه التجربة عوضاً عن أن يضحكوا عليه أي مكر التاريخ بهم، وعلى كل من يمارس العمل السياسي أن يجد مكر التاريخ ومكر العقل الإنساني، فالتاريخ لا يتوقف عن السير والعقل لا يتوقف عن العمل. فهو إذا أن يعمل في الواقع الموضوعي وفهمه وتحليله وإن لم يقم بذلك فإنه يعمل في المكاسب العقلية المجردة وهذا ما حصل في عصور الانحطاط حيث اشغله العقل العربي في المكانتين العقلية واستقال عن العمل في تحليل الواقع الموضوعي الكوني والاجتماعي، فقد فقد الصبرة.

٢ - أو أن لا ينفي مصالح الفئات والأحزاب الأخرى، ولا ينفي نشاطها السياسي، وهذه هي الديمقراطية القائمة على التعددية السياسية، والتفاوض السلمي للسلطة، والانتخابات، وحرية الرأي، والرأي الآخر، وحرية الصحافة، والكلمة
والفكر، ضمن مجتمع مدني تنجد في الثقافة الحقيقية للشعب بكل متنوعاتها، ويكون صاحب الحق بالتشريع فيه هو إجماع الأكثري، شرط عدم نفي الأقلية مهمة كان نوعها مهنية أو دينياً أو قومياً، وعدم نفي حقها بالوجود والحرية والتعبير والممارسة السياسية.

لكن هذا الاحتمال الثاني لا يتحقق إلا في مجتمع ناشط اقتصادياً، ومتقدم علمياً وتكنولوجياً، وواضع مسؤولية مواطنيه أمام المجتمع وأوامر الاعتصامات والرأي العام، وإلى أن الدولة ليست سلطة مفارة عن الشعب فلا يوجد شيء اسمه مصلحة الدولة ومصلحة الشعب، فهناك مصلحة واحدة هي مصلحة المجتمع الذي يوجه الدولة من خلال مؤسساته الدينية التي يمكن أن تعد بالمثفقات. فالحاكم في مجتمع مدني من هذا النوع يحب المحكومين ويخافهم لأنهم هم الذين يوجهونه، على عكس الأنظمة الديكتاتورية. والسياسة في دولة مجتمعها من هذا النوع تكون من أجل التعابش بين الفئات على مبدأ التنافسات المتبادلة من كل مجموعة وتصبح المجموعات الأخرى والبرلمان باعتباره الممثل الوحيد لكل مجموعات وفئات المجتمع لا تبعدها هو المكان الوحيد الذي تدور فيه نقاشات المصالح وإقرار التنافسات المتبادلة، وهذا هو جوهر الديمقراطية.

فالديمقراطية تأتي أكملها عندما يكون الاقتصاد والسياسة الاقتصادية هي العصب الأول المركب للقرار السياسي. لأن الهم الاقتصادي (مستوى المعيشة/مستوى الدخل/التأمين الصحي والاجتماعي.. الخ) هو الهم المشترك بين جميع فئات المجتمع بمستوياته ومجموعاته دون استثناء الذي يستحق قهره أو إغفاله أو إهله. فإذا حصل وأغفل القرار السياسي والبرنامج السياسي عن جهل أو عن حكمة أو قام بصرفه وقمعه، تراه يعبر عن ذاته في صور مشوهة تجسد فيها الفساد الإداري والأخلاقية بأبشع أشكاله (دعارة/رشوة/غني غير مشرووع).

وفي ظل دولة ديمقراطية ومجتمع مدني تظهر السمات والثقافة الحقيقية للمجتمع بكل فئاته صغيرة كانت أم كبيرة. أما لو حاولنا تطبيق الديمقراطية على مجتمع منقسم إلى مجموعات، لا تعتبر المصالح الاقتصادية والإنتاج والخدمات أساسية ومستعر بطريقة نتج عندها ديمقراطية مشوكة. وهذا مانراه واضحًا في الدولة القبلية العشائرية وفي الدولة الدينية، حين يتم تقسيم المجتمع إلى مجموعات ذات
طبيعة قبلية، أو إلى مجموعات ذات طبيعة دينية، بدلاً من تقسيمه إلى مجموعات ذات طبيعة اقتصادية ومصالح مشتركة في المجموعة الواحدة متنازعة في المجموعات المختلفة.

فحين طبعت الأسرة والعشيرة والقبيلة التقسيمات المجتمعية بطابعها ظهر المجتمع الذكورى (المجتمع البطرى)، وهذا ما كان سائداً عند العرب في زمن البعثة النبوية. حين كان يجري حل الأمور السياسية على أساس (القبيلة - العشيرة - العائلة)، مما نفهم معه ما إذا كانت المرأة عندهم عنصرًا ثانويًا لاحقاً، مرتبطةً بمجتمع الأبوة، تدور معه أيضاً دار، وعندما ظلت هذه الصيغة الاجتماعية سائدة في عصر النزول وتطور القلق الإسلامي تاريخياً، وعندما مازالنا نعيشها حتى بعد مرور أربعة عشر قرناً كاملة. ومن هنا نفهم أخيراً سبب الذكورية الأبوية التي سيطرت على الفقه الإسلامي في زمن التدوين والتأصيل، والذين مازالت تسيطر على فكرنا الفقهي حتى اليوم، وإذا عرف السبب بطل العجب.

هذا كله يفسر لنا ما حدث في السفينة والحمل والصين، والتي انعكست على علم المواбит بشكل واضح جلي بنفس مسلك الذكور على الإنسان وتبير ذلك بأن الذكر هو المسؤول من أخ وعم، وبالتالي يأخذ حصة أكبر، وهذه إحدى إشكاليات الإرث التاريخي. وما حدث في الفتنة الكبرى، يوم كان قرار تعين الحاكم ينطلق من أساس قبلي عشائري أسري مسيطر على المجتمع (المهاجرين - الأنصار - الأعرج - الأئمة من قريش)، وكان العامل الاقتصادي ثانياً في الأهمية عندما كانت العقيدة أقوى من الدينية، حتى عهد عمر بن عبد مناف، حيث بدأ العامل الاقتصادي يحتل مكانه ويشتري جنساً إلى جانب مع العامل القبلي العشائري الأسري. مما يدل على أن الأمور السياسية التي حدثت في عهد البعثة وفي عهد الراشدين هي قرارات سياسية لا تخضع للأسلمة وغير قابلة لأن يقاس عليها، ووضع هذه الأحداث في سياقها التاريخي يسمح لنا أن لا تنسحى مما حدث في الفتنة الكبرى ويعطينا من مهمة الدفاع أو الهجوم على بعض الصحابة وإقامة محكمة لهم.

أما حين تم تقسيم المجتمع إلى مجموعات على أساس ديني، أي إلى مسلمين مؤمنين ونصارى ويهود وبذائين ورادة وعبدا نار، ثم تم تقسيم المؤمنين إلى سنة وشيعة، والنصارى إلى أرثوذكس وكاثوليك وبروتستانت، ثم تم تقسيم السنة مثلاً إلى
ل نحو أصول جديدة للثقة الإسلامية

شافعة ومالكة وحنبلة وأحناف، ومثلها باقي الطوائف الأخرى، أصبحت الدولة دولة دينية، وتراجع العامل الاقتصادي وعاش الناس ورفاهيتهم إلى المرتبة الثالثة أو الرابعة، وساد الاستبداد والتمييز. وفي دولة من هذا النوع لايمكن تحقيق الديمقراطية، سواء وجدت فيها انتخابات أم لم توجد. ذلك لأنه إن أمكن تفعيل الدولة بالقوة تحت سلطان طائفة معينة تنفي الآخر وتسيطر على القرار السياسي والتشريعي، تارة خلف شعار حاكمة الله تارة تحت شعار هكذا أجمع العلماء. أو أن تفعل الدولة تحت سلطان طائفة تشكل الأكبرية، فتصبح الانتخابات مبرراً شرعياً تنفي الآخر والسيطرة على القرار السياسي والتشريعي وفرض دكتاتورية الأكبرية خلف شعارات مختلفة. وفي كل الأحوال نجد المال والنفوذ والأنشطة الاقتصادية محصورة بيد هذه الفئة أو تلك، مما يؤدي ما قلناه عن العلاقة المباشرة بين الاقتصاد والسياسة، فهما لا ينفصلان حتى لو أردنا لهما ذلك.

أخيراً، حين يجري تقسيم المجتمع على أساس قومي أثني شوفيني، وتسليط فيه إحدى هذه القوميات وتنفرد بالسيادة لنفسها، وتقوم الدولة بنفي القوميات الأخرى، تظهر دكتاتورية الأكبرية القومية. والمشكلة هي أن القومية لها وجود موضوعي، والدولة القومية موجودة فعلاً وحقاً. فالقومية هي حاملة الثقافة، حيث تحتد لغة القومية آلية التفكير عند المتكلمين بها. ومن هنا فنحن نقول (الثقافة العربية) أي الثقافة المكتوبة باللغة العربية بأغلب النظر عن قومية كاثرها. وما أن القومية وجود الإسلام عقيداً وسلوك، فإننا نقول (الثقافة العربية الإسلامية).

المجتمع المدني هو الحل:

بعد هذا كله قد يخطر لسائر أن يسأل: فما الحل والطوائف موجودة والقوميات موجودة والمشاكل الخارجية موجودة وتناقض المصالح الداخلية موجود بخلاف أشكاله القومية والطائفية والاقتصادية؟ نقول: الحل هو في المجتمع المدني والدولة المدنية.

إذا كان المجتمع الفعلي الواقعي يتألق على صعيد الدين من مجموعات، وعلى صعيد القومية من مجموعات، وكذلك على صعيد العمل والمهنة والدخل والوضع الاجتماعي، فيجب أن يكون هناك قاسم مشترك يجمع هذه المجموعات ويوحدها في مجموعة واحدة، هذا القاسم المشترك هو المواطنة.
وبوجود هذا القاسم الذي يربط أفراد كل المجموعات بعضهم ببعض يظهر مفهوم المساواة بين أفراد كل المجموعات، ويندمج المجتمع في مجموعة واحدة هي مجموعة مواطنين، تمتل مفهوم الشعب، وتتجسد فيها العلاقة الجدلية بين (أنا) المواطن الفرد، وبين (نحن) المواطنين في المجموعة. هذا الرابط المشترك الوحيد يجب أن يكون معروفاً ومحوراً، فالمساواة بين أفراد المجتمع في الحقوق والواجبات توجب وجود قانون مدني يتساوى فيه وأماه الجميع بدون استثناءات، ويخلصون للمساءلة. كما يجب وجود معايير أخلاقية ومتلك عليها بخصوصها.

وما أن المعايير الأخلاقية هي أركان الإسلام فهذا المفهوم لا يمكن فصل الإسلام عن المجتمع وعن الدولة فبدون هذه المعايير يتحول المجتمع إلى مجتمع غابة وتتحول الدولة إلى وحش مروع.

إن الإسلام أركانًا شرحاً وفصلها التنزيل الحكيم، تعتبر الملل العليا والوصايا الأخلاقية ركنًا ضروريًا منها، تمت ملها أسمية ميثاق الإسلام فهي مثل علياً أخلاقية إنسانية عامة، تقدم الدولة بفضلها المعرق الأخلاقي لوجودها، لا يستطيع الفرد ولا الجماعة في كل أنجحة الأرض الخروج عنها. وهذا هو الجانب العالمي للإسلام، وهذا هو مصدق قوله تعالى: (أَنَّ اللَّهَ إِليكَ جَعَلْنَا لَهُمْ جَعَلَيْنا). الأعراف 158.

لقد قلنا، ونقول دائمًا إن الإسلام كما نراه في التنزيل الحكيم هو الدين الوحيد عند الله، والذي لا يرضي بديلاً عنه من عبادة. وقنا، ولنقول دائمًا إن الإسلام بدأ بنوح وناهد بمحمد مرورًا بجميع الذكورين في التنزيل من أبائنا ورسل، وقنا ونقول دائمًا إن أركان هذا الإسلام تمت ملتها علياً أخلاقية إنسانية، جاءت في رسائل الرسول على شكل وصايا، ترسم للإنسان أيها كان خط السلوكي القويم (السراج المستقيم) وتبين له ما يفعل وما لا يفعل. والتأمل في آيات الوعي العظيم يرى أن وصايا نوح جاءت ضمن ما أوحاه تعالى إلى خاتم أبينائه محمد (ص)، وهي ذاتها ووصايا إبراهيم وموسى وعيسى، وذلك في قوله تعالى: (١٣٩٧) لكان من الذين ما وصى به نوح، والذي أوحينا إلائه بما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى). البقرة 139.

لقد كانت المثل العليا والقوانين الأخلاقية الإنسانية عند نوح وإبراهيم وموسى وعيسى مجرد وصايا، كما في قوله تعالى: (ذِكَّارَكَ وَعَامِكاً مِّنكَ يَتَبْغُونَ). في
سورة الأعرام 151 و 152، ثم ارتفعت درجتها في الرسالة المحمدية لتصبح محروماً، كما في قوله تعالى: "إِفَّلَّتَنَا أَلَّمَ وَمَا خَرَّمُ رَزَمُ (عليكم) الأعْرَام 151، والمحرومات في التنزيل الحكيم إثنا عشر محراً، تسمى منها في سورة الأعرام ستة شرطاً، مستقيماً، أما العشيرة فهي محارم النكاح في قوله تعالى: "حَرَّمْتَ عَلَيْكُمْ أَنْ تُعْبَدُوا البقرة... النساء 212، وآما الحادية عشرة فهي تحرم الربا في قوله تعالى: "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْرَّيْبَ وَحَرَّمَ الْزَّيْتَ... البقرة 275، وآما الثانية عشرة والأخيرة فهي تحرم الحرم من المأكل والذبائح وغيرها في قوله تعالى: "حَرَّمْتَ عَلَيْكُمْ الرِّبَاعَةَ... النور 6، وأما أكل الشياطين فهو فيقول في النهاية: "وَإِنَّ اللَّهَ غُفُورٌ رَحِيمٌ" المائدة 43. وتفصيل هذه المحرومات هو الذي عنه تعالى بقوله: "وَلَوْ كَتَبْنَاهُمَا مَا ذَكَرْتُمُ اللَّهُ عَلَيْهِ وَقَدْ فَضَلْ لَكُمْ مَا حَرَّمْ (عليكم) الأعْرَام 119.

ياضف إلى هذا كله عدد آخر من المحرومات وردت في الرسالة المحمدية ولم ترد فيما قبلها من الرسائل السماوية نخص منها بالذكر: الأسرار الخمس (النبي 136) والمسجد الحرام (النحل 91) وصيد البر في حال الإحرام (المائدة 96).

وتتوقف عند قوله تعالى في سورة الأعرام 153، وهي الآية التي تلتها المحرومات التسع الواقدة بشكل وصايا في الكتب السالفة: "وَأَنْ هَذَا صَرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ... فَاتَّبَعُوا الْمَيْرَاءَ وَلَا تَتَبَعُوا السَّبِيلَ الْقَبُوضَةَ". ونفهم أن صرائط الله المستقيماً هو الأخذ بالوصايا الواقدة في الآيات السابقتين 153، ولهذا قال (فاتيغوت) بصيغة المفرد، أما الخروج عنها فقد جاء بصيغة الجمع في قوله (ولا تتبعوا السبيل). ذلك لأن الوصايا لا تنص صرائطاً مستقيماً إلا لإتباعها دفعة واحدة ككل لا يتجزأ. أما الخروج عنها فلا يمكن أن يكون دفعة واحدة، إذ يستطيع أن نرى إنساناً يقذف ويBUF ويحبث بإلماع وبحث العهد ويستشهد النور ويأكل حق الظلم ويمارس الفواحش ظاهرها وباطنها. وعلى رأس ذلك كله يشرك الله، ويخرج عن صرائط الله المستقيماً بكل سبيله جملة واحدة. قد نجد في الواقع إنساناً يشرك بالله ويرد عليه، أو يغش بالمواصفات ولا يشهد الزور، أو
يحسن رعاية البيت ويطوقف في المكابيل، وقد نجد إنساناً يكتب الفواحش وآخر لا يشهد بالحق وثالثة يشرب الخمر ورابعاً يلعب الميسر، لكن من الاستحالة بمكان أن نجد إنساناً واحداً خرج على كل هذه الوصايا دفعة واحدة، وهذا معنى صيغة الجمع في قوله تعالى: (ولا تتبعوا السبل).

نعود لنتأمل هذه الوصايا التي سماها تعالى الصراط المستقيم، وسميناها نحن القانون الأخلاقي الناظم للعمل الصالح، فنجدها مقبولة ومتفق عليها عند أهل الأرض قاطبة، بغض النظر عن الدين والمذهب والعرق واللسان، ونجد أن المجتمعات لا تقوم بدونها محرمة كانت أم غير محرمة، أي أن الملحد لا يستطيع أن يشهد الزور ويقتل بغير الحق ويبحث اليمين ويطوف المكابيل بحجة أنه ملحد، وأن هذه الأمور غير محرمة عنده. وتعد أخيراً أن هذه الوصايا فطرية، تسجع مع إنسانية الإنسان التي فطره الخلق عليها، ومن هنا نطلق إلى القول بأن المجتمع الإنساني كما يرسمه التنزيل الحكم مجتمع إنساني متوازن أساسه القانون الأخلاقي والصراط المستقيم، وأن مقولة الدولة الدينية التي بطلاقها البعض مقولة غيرية تماماً لا تتبع من التنزيل الحكم الذي نزل كتاًً لإنسانية جمعاء، وليس لطائفة أو فئة أو عشيرة بعينها.

قد يسأل سائل: فماذا عن أولي الأمر، وطاعتهم واجبة مقرونة في التنزيل الحكم بطاعة الله ورسوله؟ نقول: إن وجود أولي الأمر بداية أمر مفروض منه، إذ لا بد من أولي أمر في المجتمع، والاتحول هذا المجتمع بعدم وجودهم إلى قطيع. لكن الله في التنزيل الحكم لم يأخذ على عاتقه أمر تعيين أولي الأمر هؤلاء (الدولة/ السلطة)، لأنه عبارة عن حالة تعاقدية بين الناس من جهة، وبين من يقبل به هؤلاء الناس كأولي أمومن جهة أخرى، ومن هنا نشا مفهوم الدولة التي تخرج من الشعب وتعمل من أجل الشعب وتحكم باسم الشعب. ومن هنا أيضاً انقسمت السلطة إلى ثلاث سلطات: تشريعية/ قضائية/ تنفيذية. فإذا حقق ذلك، فهذا لا يعني أبداً أن الدولة بلا مثل عليا، أو أن الشعب بلا دين، أو أن خرقاً حصل لصراط الله المستقيم في تنزيل الحكم.

وباختصار نقول: إن مؤسسات الدولة مؤسسات حيادية تعكس بشكل عفوي الثقافة الحقيقية للشعب، ولا علاقة لها بدين أو تنزيل.
ولكن ماذا عن الشعائر من صلاة وركنة وصوم وحج، وما علاقتها بالدولة المدنية؟

تقول: إن الفعل الحاكم الإنسانية التي تحكم الدولة المدنية، وجدت من قديم الأزمان، و خضعت للتطور التراكمي عبر مسيرة التاريخ. أما الشعائر فقد خضعت للتنوع بعضاً عن مسار التاريخ. فالصوم عندنا هو ذات الصور عند أقوام آخرين لكن له شكل آخر، فالبعض يصوم عن الكلام، ونحن نصوم عن الطعام والشراب، والبعض لا يتقي البصص بهنار أو ليل، ونحن نصوم في النهار، والبعض لا يلتزم في صيامه ببشر معين، ونحن نصوم في رمضان، والبعض يصوم امتناعاً عن بعض الأطماع، ونحن نتعنت عنها كلها، والبعض يفهم الصوم هجراً لكل اللذات، والطيات هجراً لا رجعة فيه، ونحن نصوم عن اللذات نهاراً وتأتي ما حل منها ليلًا، وهناك أخرون بعض لا يصوم على الإطلاق. وكذلك الصلاة والحج.

لقد خضع الجانب الشعائري (العبادات كما يسمونها) إلى التنوع من ملة إلى أخرى، وأخذ شكله على يد رسولنا الكريم (ص)، فنحن اليوم نصوم ونصلي وحج تماماً كما صام و صلى وحج رسولنا الكريم، وفي هذا تظهر هويتنا، وعرف بأننا من أتباع محمد (ص) والمؤمنين برسالته. وفي هذا أيضاً تحقق الاستمرارية الإسلامية لهويتنا التي أخذناها من سنة الرسول الفعلية حصرًا، حين فصل بنفسه الجانب الشعائري عن الدولة وسلطاتها، ووضع منذ ذلك العصر أهم أساس من أسس المجتمع المدني، وهو عدم تدخل الدولة بأجهزتها في أمور الصلاة والصوم والحج، لأن الدولة تعني السلطة، والسلطة تعني القمع والإكراه والعقوبة للمخالفين. والشييء لم يستعمل سلطة الدولة في الشعائر بأي وجه من الوجه، وفصلها عن السلطة فضلاً عن الركأة، التي كانت في عصره مصدر الدخل الوحيد لميزانية الدولة، ثم انفصلت بدورها عن الدولة بعد أن افتتحت أمامها أبواب جديدة للدخل.

نعم من بروج مقولة تقضي أن الدولة المدنية دولة بلا دين، وهذا غير صحيح. فالدولة أولاً وأخيراً فئة من الشعب، وحين يكون الشعب بلا دين تأتي دولته أيضاً بلا دين، لكن الواقع حولنا يقول غير ذلك، لأننا تأمل على الناس في الدين كلياً، وليست با دين، وله في حدوده الدنيا، والحد الأدنى من الدين هو المثل العليا، فهل رأيت شعباً قدماً أو معاصرًا دون مثل عليه؟

الدولة المدنية لا تنظر إلى الناس ولا تقومهم بميزان الشعائر، لكنها في الوقت نفسه
لا تتمتعهم منها ولا تكرههم عليها. ومع ذلك فإنن حين ننظر إلى العالم، نجد الناس يصلون ويصليون ويصقرون، كل بحسب الشكل الذي ترسمه له ملته، ونجد المساجد والكنائس والكنس ملأى بالناس، وهذا مصدق ما نقوله عن الجانب الشعاعي في الدين.

ويعود السائل ليسأل: إذا كان الدين مهماً علينا إنسانية، يقبلها أهل الأرض بقطرهم، وإذا كانت الشعاع لا علاقة لها بالدولة، والمرء حر في اختيار الشكل الذي يؤدي عليه شعاعه، فأين هي المشكلة إذاً؟ أقول: المشكلة هي في التشريع.

والتشريع هو الأحكام. والأحكام هي الآيات التي ترسم للإنسان ما يفعل وما لا يفعل في مجال البيع والشراء والزواج والطلاق والإرث والعقارات، التي لا يمكن فصلها عن الدولة مدنية كانت أم دينية، ملكية أم جمهورية، ديمقراطية أم ديمقراطية، قومية أم أمية.

إن للدين كما أسلفنا جوانب ثلاثة: جانب المثل العليا الذي لا يمكن فصله عن الدولة ولا عن المجتمع، وجانب الشعاع الذي فصله رسولنا الكريم عن الدولة منذ العصر النبوي، وجانب التشريع والأحكام الذي يرسم حدود الله في حياة الفرد والدولة والمجتمع، والمشكلة هي في هذا الجانب الثالث.

لقد خضعت التشريعات السماوية للتطور، منذ عهد نوح إلى عهد محمد (ص)، فتم إلغاء بعضها وتعديل بعضها. وهذا ما أسهمه النسخ بين الشريعات السماوية(1).

النسخ بهذا المعنى ليس أكثر من تطور على محور الفشحة والفشحة. فإذا نظرنا في كتاب موسى، نجد فيه أكثر من ست مئة بند تشريعي، بينما نجد البنود التشريعية في التنزيل الحكم أقل من ذلك بكثير، والسبب هو أن التشريعات في كتاب موسى عينية مشخصة جدلاً وحالات بعينها تتوافق مع زمن ورسالة موسى، أما التشريعات في التنزيل الحكم فقد جاءت عامة مجزرة غير مشخصة، تقوم على نظرية الحدود، أي أن التشريع في التنزيل جاء تحت عنوان حدود الله الدنيا منها والعليا، وما على المجتهد الفقهي إلا أن يجعل ضمن هذه الحدود حلاً لما يواجه من حالات، وهذه هي الخلفية في التشريع.

فالتشرير الإسلامي تشريع مدني إنساني يتحرك ضمن حدود الله ويختار ما يلائم
ظروف الزمان والمكان، في أحكام البيع والشراء والزواج والطلاق والإرث. ولقد أشرنا في كتابنا الأول إلى أن الإرث وأحكامه يخضع لحدود الله، وسنفصل في كتابنا هذا بعونه تعالى ما هي الحدود في الإرث، إنما قبل ذلك علينا أن نقف قليلاً أمام علم أسماه أسباب النزول، يصر البعض على حشره بين علوم القرآن.
قول في علم أسباب النزول

ثمة علمان من العلوم القرآنية متلازمان، تكاد لا ترى أحدهما إلا وترى الآخر، هما علم أسباب النزول وعلم الناسخ والمنسوخ. ولقد عرضنا في كتابنا الثاني (الدولة والمجتمع) لمسألة الناسخ والمنسوخ فلا نعيد (10). وتكتفي بالقول إن الله سبحانه وتعالى، بعد اكتمال نزول كتابه الكريم أن يرتيب الآيات في سورها والسور في تعايقها الذي نجده اليوم، كما رتبها النبي (ص) بأمر ربه، وليس ثمة ما يبر إبقاء آيات منسوبة تضل بسببها الأمة وتقتل وتتفرق شبعاً وطائفة، إذ كان يوضع (ص) ببساطة عدم إدراجها وهو يضيع الكتاب الحكيم آخر مرة، كما كان يوضع الله سبحانه أن يجعل مكانها فارغاً، كما حدث مع ابن مسعود في خبر مشهور يبتئيه عليه القائلون بالنسخ، ونراه إلى الخلافات أقرب.

وبيد أن الظروف والظروفات التي دعت لولاية علم الناسخ والمنسوخ هي ذاتها التي استدعت ولادة علم أسباب النزول، إذ لم يجمع أهل الأخبار على أن الرسول (ص) أشار إليهما أو أمر بهما لا تصريحًا ولا تلميحًا، الأمر الذي يؤكد ما ذهبنا إليه.

كثيرون من أهل السلف كتبوا وألفوا في أسباب النزول، لكن الجميع بعد العصر النبوي أشاروا إليه في كتبهم دون أن يفروقوا له كتابًا خاصًا كما فعل العالم الرقمي جلال الدين السيوطي والإمام أبو الحسن علي بن أحمد الواهدي البصروي، حيث كتباهما كما يقول السيوطي:

«أهشأ كتاب في هذا الفن الآن كتاب الواحد، وكتبني يَتَمَيِّز عليه بأمور أحدها

الاختصار وثانيها الجمع الكثير، فقد حوى زياتات كثيرة على ما ذكر الواحد».

وهذا فقد اخترناه مرجعًا للتعريف والشواهد في مجال هذا البحث والله

المستعان.

يقول الواحد: «...غير أن الرغبات اليوم عن علوم القرآن صادقة كاذبة فيها، قد

عجزت قوى الملام عن تلقيها، فأل الأمر بنا إلى إقامة المبتدئين المتسترين بعلوم

الكتاب، إباءنا ما أنزل فيه من الأسباب، إذ هي أوفى ما يجب الوقوف عليها، وأولى ما

83
تصرف العبادة إليها، لامتناع معرفة تفسير الآية وقصد سبيلها، دون الوقوف على
قصتها وبيان نزولها» أهد.

وينقل السيوطي عن ابن تيمية قوله: «معرفة سبب النزول يعين على فهم الآيات فإن
العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب، وقد أشكل على جماعة من السلف فمناعي آيات
حتى وقفوا على أسباب نزولها فزال عنهم الإشكال» أهد.

ثم ينقل عن الزركشي في البرهان قوله: «قد عرف من عادة الصحابة والتابعين أن
أحدهم إذا قال نزلت هذه الآية في كذا، فإنه يريد بذلك أنها تتضمن هذا الحكم، لا
أن هذا كان السبب في نزولها، فهو من جنس الاستدلال على الحكم بالآية، لا من
جنس النقل لما وقع» أهد.

ووجد أنفسنا بعد تأمل الفقرات الثلاث أنتا أمام ثلاثة أحكام:

1 - يمكن فهم آيات كتاب الله إلا بمعرفة أسباب النزول (الواحدي).

2 - معرفة أسباب النزول تعين على فهم الآيات (ابن تيمية).

3 - سبب النزول ليس سبباً في النزول بل هو مجرد الاستدلال (الزركيشي).

لكن عبارة الزركشي في البرهان تذكرنا من جهة بأن الإمام علي كرم الله وجهه
كان يسمعها مناسبات النزول وليس أسباب النزول، والفرق بين التسميتين لا يخفى
على أهله. ولنفّذ الأنظار إلى أن قولهنا يوجد أسباب لنزول الآيات يقضي لروماً عدم
نزول آية إلا يوجد سببها، وهذا في أحسن الأحوال سواء أدم مع الله، ومع مقصد
نزول الرسائل التي تعتبر الأسباب الإلهية الأولى والأخيرة للنزول، ولعل في المثالين
التاليين توضيحًا لما نقوله.

يقول الإمام السيوطي ص 51 من كتابه أسباب النزول:

روى الطبراني والحاكيم والبيهقي وغيرهم عن أبي رافع قال: جاء جбриيل إلى النبي
(ص) فاستأذن عليه، فأذن له فأبى، فأخذ رداءه فخرج إليه وهو قائم بالباب فقال: قد
أذننا لك. قال: أجل ولكن لا ندخل بيتكاً فيه صورة ولا كتاب، فنظرنا فإذا في بعض
بيوتهم جروح، فأمر أبو رافع أن لا تدع كلياً في المدينة إلا قلته. فتأتى ناس فقالوا يا
رسول الله ماذا يحل لنا من هذه الآمة التي أمرت بقتلها فنزلت (بِشَاءُ اللَّهِ مَا أَجَلُ
لهم فَلَأَجِلْ لُكُمُ الْكَلِمَةَ وَمَا عَلَّمْنِي مِنَ الْجَوَابِرحِ) المائدة 4».
وأورد الواحدي هذا الخبر وزاد عليه قول أبي رافع: حتى أتبت العوالي فإذا امرأة
عندها كلب يحرسها فرحمتها فتركته، فأتبت النبي (ص) فأخبرته فأمرني بقتله،
فرجعت إلى الكلب فقتله.

ويقول الإمام الواحدي في كتابه أسباب النزول ص ١٣١:

قال المفسرون جلس الرسول (ص) يومًا فذكر الناس ووصف القيامة ولم يذبحهم
على التحريش، فرق الناس و بكوا، فاجتمع عشرة من الصحابة (هم عند السيوفي
سجعة) في بيت عثمان بن مظعونalnum، وهم أبو بكر الصديق وعلي بن أبي طالب
وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وأبو ذر الغفاري و سالم مولى أبي حذيفة
واللقدان بن الأسود و سلман الفارسي ومعقل بن مضر واتفقوا على أن يصوموا الليل
وبقوا النهار ولا يناموا على الفرش ولا يأكلوا اللحم ولا الودك ويرتهبون ويجدوا
المذاكر، فبلغ ذلك رسول الله (ص) فجمعهم فقال ألم أنتَ أنك انفتم على كذا
وكذا فقالوا بل يا رسول الله وما أردنا إلا الخبر، فقال إني لم أومر بذلك إن لأنفسكم
عليكم حقاً فصوموا وأفطروا وصوموا وناموا فإن أقوم وأنتم وأصوم وأنفت وأكل اللحم
والدسم ومن رجع عن سنين ليس متي. ثمخرج إلى الناس وخطبهم فقال ما بال
أقوم حرموا النساء والطعام والطيب والندومن وشواهد الدنيا. أما إنني لست آمرك أن
تكونوا قسيسين ولا راهبان فإني ليس في ديني ترك اللحم والنساء ولا اتخاذ الصوامع،
وإن سبحة أمني الصوم ورحباناتها الجهاد واعدوا الله ولا تشركوا به شياً وحجوا
واطبروا وأقيموا الصلاة و آتيوا الزكاة وصوموا رمضان إنما هكذا من كان قبلكم
بالتشديد شدوا على أنفسهم فشدد الله عليهم و أولئك بقابتهم في الدورات
والصوامع. فأنزل الله: ﴿بَلَّآ أَمَنَا لَّنْ نُؤْمِنَ بِمَا أُخِذْتُمُ شَيًّا مَّا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ﴾
المائدة. ٩٠.

وتحن مع الخير الأول أمام أمور، أولها أنه يصبر جبريل بصورة الزائر الذي يستأذن
فيؤذن له أو لا يؤذن، وكأنه قادم ليطمئن على أهل البيت وأحولهم، ويبدد مهمهم
عن أحوال الطقس، ثانيها مسألة أن الملائكة لا تدخل بيتها فيه صورة ولا كلب، وكأنها
إنه صح ذلك المرة الأولى التي ينزل فيها جبريل على الرسول (ص)، فالآيا مدنية
والخيار إن صح وقع في المدينة المنورة، ولا يعقل ألا يصادف جبريل كلبا ولا صورة ولا
تمثالاً على مدى أعوام طويلة ماضية وهو ينزل على الرسول، عشرة منها على الأقل في

٨٥
مكة، بلد الأوراث والتصاوير قبل الفتح، ثالثًا مسألة الجمو الذي وجده في بعض بيوتهم، دون أن يحدد بيوت من؟ أهلي بيوت الحي أم بيوت المسلمين؟ وإذا كان الجوام في بيت من هذه البيوت فهل يمنع ذلك الملائكة من الدخول إلى جميع البيوت. ألفاظ النبي تدل على أن الجوام لم يكن في بيت النبي (ص)، فلماذا لم يدخل جبريل؟ راعيها وجود الجوام يدل على وجود أبيين له، لم يأت الخبر على ذكرهما كمامل يذكر هل تم قتل الجوام أم لا. خاستها كلب الخراشة عند المرأة في العوائل وكيف أمر النبي (ص) بقتله، وكلما يعلم أن كلب الصيد وكلب الخراشة لا يقتلان. سادسها الناس الذين أتوا النبي (ص) فيما يحل لهم من حموم هذه الكلاب المقتولة، والجواب الذي عادوا به.

فألفاية تكمل ما قبلها بتفصيل ما أحل الله وما حرم من الصيد ومواقيته وتحديث عن حلاليه أكثر ما تحلوه العقبان وكلاب الصيد من الطرائد، ولا تعرض من قريب ولا بعيد للجحوم الكلاب ذاتها، وكأنها لا علاقة لها البيبة بالخبر الذي زعم الواحدي والسيوطي أنه سبب النزول، حتى لو صح.

ونحن مع الخبر الثاني أمام أمر أكثر غرابة. أولها قوله قال المصيرون، بينما أسند السيوطي الخير فقال: وأخرج ابن عساكر في تاريخه من طريق السدي الصغير عن الكلبي، وعن أبي صالح عن ابن عباس قال نزلت هذه الآية في رهط من الصحابة...» أه. وثانيها مسألة أن الرسول (ص) جلس يوماً فذكى الناس ولم يردهم على التخويف حتى بكوا، وحتى قرر رؤوس الصحابة قطع مذاعكرهم وهجر الدنيا. نقول ليس هذا هو الأسلوب النموي المعتمد في الوعظ والتذكير، الذي يقوم على قوله تعالى: «قالَ عَذَّابٌ أَصِيبَ يَهُوَانَا وَزَخُّمَتِهِ وَيَمَعَتْ كُلَّ شَيْءٍ َْ َجًَ 150.

أما التهريب والتخويف، وإنكار شبابيك الأمل بالرحمة، فليس من الخلق النبوي في شيء، بل من صفات خطباء ووعاظ لم يحسنا الظن بالله ولا برحمته، ولم يؤمنوا فعلاً وحقاً بأن رحمته وسع كل شيء.

وثالثاً هو هؤلاء العشرة من رؤوسصحابة النبي (ص)، وفيهم من حضر بدر، فغفر الله له، ومنهم من بأعق تحت الشجرة فكبت له الجنة، يفروون ببساطة بعد جلسة واحدة مع الرسول (ص) أن يتركون يواجه الناس بدعوتهم وحيدة، وأن يهجروا الدنيا ويجروا مذاعكرهم، متفرجين لصياح الهثار وقيام الليل. راعيها إن من بين هؤلاء العشرة الإمام علي كرم الله وجهه، فهال نسي الواحدي أنه صهر النبي (ص) وزوج فاطمة.
وإذا كان النبي لم يسمح له رأفة بابته أن يتزوج زوجة أخرى، في روايات مشهورة، فهل كان يجب ذكره وترهين؟

خامسها مسألة ترك اللحم وهجر الفراش، حتى ليظن القارئ والسامع أن الواحدي يتحدث عن الأمراء في بلاد لويس الخامس عشر. بينما لم يكن طعام الواحد من العشرة يزيد عن الخبز والمolk والمتمر، مع المرق والقديد في أحيان نادرة، ولم يكن فراشه أكثر من حصير، مع حشيات تن في أحيان نادرة.

سادسها أن القوم بعد مراجعة الرسول لهم، لم يفعلوا ما كانوا ينوون فعله، فلماذا تنزل الآية وسأنتفهم فعلوه؟

نعمو بعد هذا التحليل والعبر، إلى عبارة الزركشي في البرهان، والى قوله (قد عرف من عادة الصحابة والتابعين)، ونتبه إلى أن جميع أحاديث أسباب النزول وأخبارها ترجع إلى أحد الصحابة والتابعين، ولم نجد فيما قرأنا من أسباب نزول، قوله واحذرا يزعم صاحبه أن النبي قاله، يحدد فيه أو يعين سبباً لنزول آية عليه، ومع ذلك فإن هذه الأخبار والروايات الصححية التابعة تحتل مكاناً في كتب الحديث والتفسير بين أدياننا حتى اليوم.

يقول الواحدي (أسباب النزول ص4): «ولا يحل القول في أسباب نزول الكتب، إلا بالرواية والسماع من شهدوا التنزيل ووقعوا على الأسباب، وبحثوا عن علمها وجدوا في الطلاب، وقد ورد الشرع بالوعيد للجاهل ذي الغيار، في هذا العلم بالنار»، عن سعد بن جبير عن ابن عباس قال، قال رسول الله (ص): «اكتوا الحديث إلا ما علمتم فإنه من كذب عليه متعبداً فليتبوأ مقعده من النار، ومن كذب على القرآن من غير علم فيتبوأ مقعده من النار».

فالأمر إذا كما قدرناه وفهمناه، والقول في أسباب النزول لا يكون إلا من شهد التنزيل ووقف على أسباب نزوله. يبقى أن اتخاذ الواحدي على حديث (من كذب على متعبداً)، هو اتخاذ في غير محله، القصد منه تقوي ودعم ما يقول بالإستساب والخوف.

يروي السوطي عن الحاكم في علوم الحديث قوله: إذا أخبر الصحاحي الذي شهد الوحي والتنزيل عن آية من القرآن أنها نزلت في كذا فإنه حدث مصدق، ومنى على هذا ابن الصلاح وغيره، ومتى أخرج مسلم عن جابر قال كانت اليهود تقول: من
أنا أمره في قبلاً من ديرها جاء الولد أحل، فأنزل الله: «سأعْمَّكُمْ خَرْثُ لَكُمْ فَاقْتُوا خِرْثَكُمْ أَنَّى يَشُبُّمُ وَقُدُّمُوا» البقرة 123».

وروى السيوطي عن ابن تيمية قوله: «وقد تنازع العلماء في قول الصحابي نزلت هذه الآية في كذا هل يجري مجرى المسند كما لو ذكر السبب الذي أنزلت من أجله، أو يجري مجرى التفسير منه الذي ليس بمسنداً، فالبخاري يدخله في المسند وغيره لا يدخله».

هنا يتبين لنا مبرر وجود أحاديث صحابية وأحاديث تابعة في المساند ليس فيها حرف واحد للنبي لا قولاً ولا فعلًا ولا تقريراً، ومع ذلك يعتبرون كتب الحديث، وكتب الحديث تبت عن السنة النبوية، والسنة النبوية حاكمة على التنزيل، والقرآن أحوج إلى السنة من السنة إلى القرآن، وحسناً الله ونعم الوكيل.

أسباب وضع علم النسخ والمنسوخ:

لقد قلنا في بحث الناسخ والمنسوخ، إنه علم ولد بعد العصر النبوي، وكان خلف ولادته عدد من الأسباب:

1 - تحويل الجهاد إلى غزو، وتحويل الدعوة من الحكمة والموهوبة إلى السيف.

2 - تعطيل مفهوم العمل الذي يقوم عليه الحساب الأحروفي واستبداله بمعايير غائمة فضفاضة كالشفاعة والولاية والوساطة والكرامة، مفتشيها بيده العنان.

3 - ترسخ مفهوم الجبر وطمسه دور الإنسان نهائياً.

4 - تعطيل العقل وترسيخ مفهوم تفويض الغير بإتخاذ القرارات.

أسباب وضع علم النزول:

و لما كان علم أسباب النزول توأم علم الناسخ والمنسوخ، فإن له مثله أسباباً دعت إلى ولادته، أهمها:

1 - ترسخ فكرة عدالة الصحابة ورصيدهم: واعتبار ما نقل عنهم في أسباب النزول مقدساً لا يرقي إليه الشك، وأوجدوا له عناوين في كتب الحديث النبوي فسموه المسند، بالغاً ما بلغ المنقول عنهم من ذكاء وتفاهة.

أورد الواحد في كتابه "أسباب النزول" ص 250 سبب نزول قوله تعالى:

88
لا تذكر الذي إن شاء جعلَ لَكَ خيرًا من ذلك جناتٌ تجْرِي من تحتها الأنهار
ويجعل لَكَ قُضُورًا»

فقال: 10

أخيرى أحمد بن محمد بن إبراهيم المقرئ قال: أخبرنا أحمد بن أبي الفرات قالت: أخبرنا عبد الله بن محمد بن يعقوب البخاري قال: أخبرنا محمد بن حميد بن فرقد قالت: إني أسمحت بن بشر قال أخبرنا جعفر بن علي بن الحكيم عن ابن عباس قال: لم أعبَّر المشركين رسول الله (ص) باللهجة قالوا ما لهذا الرسول ؛ يأكل الطعام ويقضي في الأسواق، حزن رسول الله (ص) فنزل جبريل عليه السلام من عند ربه معيzzoًا له فقال: السلام عليك يا رسول الله، ربك العزة يقرئك السلام ويقول لك وما أرسلنا بلبك من المسلمين إلا أنهم لا يأكلوا الطعام ويظلمون في الأسواق، أي يبتغون العشاء في الدنيا، فقيل فينبأ جبريل عليه السلام والتي يتهددان إذ ذاك جبريل حتى صار مثل الهذلة قبل ذلك اليوم، وأبي آخاف أن يعذب قومك عند تعبيرهم إياك باللهجة، وأقبل النبي وجيء عليه السلام مكيان من عدن وأنشأ جبريل إلى حاله فقال أبو ربيا محمد بن هذا رضوان خازن الجنة قد أتاك بالرضا من ربك، فأقبل رضوان حتى سلم ثم قال يا محمد ربك العزة يقرئك السلام ومعه سلف من نور يتالأل، وقيل لربك هذى مفائيح خزائن الدنيا، مع ما لا ينتقص لك عنده في الآخرة مثل جناب بوعيدة، فنظر النبي إلى جبريل عليه السلام كالمستشير به فضرب جبريل بيده إلى الأرض فقال توضاع لله، فقال يا رضوان لا حاجة لي فيها، الفقرر أحب إلي، وأن أكون عبداً صابراً شكرًا، فقال رضوان عليه السلام أصبت أصاب الله بك، وجاء نداء من السماء رفع جبريل رأسي فإنا السموات قد فتحت أبوابها إلى العرش، وأوحي الله تعالى إلى جنة عدن أن تدل غصنًا من أغصانها عليه غذى عليه غروةما من زبجدة خضراء، لها سبعمائة ألف باب من ياقوتة حمراء، فقال جبريل عليه السلام ارفع بصرًا يا محمد فرفع فرأى منزل الأنيباء وغرفهم وإذا منزله فوق منزل الأنيباء فضلاً له خاصة، ومناد ينادي أرضيت يا محمد، فقال النبي (ص) رضيت فأجعل ما أردت أن تعطيني في الدنيا ذكرية عندك في الشفاعة يوم القيامة. ويرون أن هذه الآية أنزلها رضوان».

ويزود السيوطي في كتابه "أسباب النزل" ص. 155 قوله تعالى: "أجلًّ لَكَمُ لِيَلَةُ الصَّيْامِ الْزِّمَّةُ إِلَى نَيْسَانَهُمُ" البقرة 187: قال:
وذلك أن عمر بن الخطاب أظهر ليلة ونام فاتته من اليوم ووقعتم عبده على أمرته
بغير إزار فاستحسنتها وغلبت الشهوة فوقعها، فلما فرغ ندم وأغتسل فصلى وركب إلى
الصباح، ثم ابتكر إلى رسول الله ﷺ أخبره بالقصة فاغتم بذلك رسول الله ﷺ، فقال ما
كانت جديرةً بهذا بأعمر، فنزل جبريل عليه السلام بهذه الآية فقال أقرأ يا محمد:
أجل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم، كرامًا لعمر رضي الله عنه ورخصةً لأمة
محمد عليه السلام، علم الله أنكم كنتم تختارون أنفسكم يعني عمر بن الخطاب في
عليكم يعني عمر بن الخطاب، والآن يظهره وخاطب بلفظ الجماعة إكراماً له فهي
إباحة بصورة الأمر...»

ليعذرنا القارئ الكريم إن أطلنا، فللمقام يقتضي ذلك، فنحن أمام عالمين جليلين
يحاولان أن يضحكون على عقولنا، فالواحد يفجع بسما نزول آية القرآن 10 هو
هذا السيناريو الأسطوري الذي ساقه البنا، ويدعتنا إلى تصديق أن ابن عباس كان يرى
أن هذه الآية أنزلها رضوان خازن الجنة وليس جبريل، ويديعى أن جبريل ذاب وتصاغر
حتى صار بحجم العدة خوفاً على المشاركون الذين يعبرون النبي (ص) بالفاة، وأن الله
رضي عنهم وبدعا وأرسل يرضاون رسالة بهذامعنى. ثم لا يكفي بهذا بل يتابع
ليقننا بأن رضوان جاء من عبده ربه بمنح خزيته الدنيا في مملكة من نور، وأن النبي
(ص) لم يعرف بمثابة حتى أشار عليه جبريل بأن يتوضح لله، وكان النبي كسرى
الفرس أو قيصر الروم، وإذا كنا نستغرب وجود من يصدق هذا كله في زمن الوافي
السيويطي، ويجعل منه علماً قرآنياً لا يمكن أن كتابه تعالى إلا بعد معرفته، فنحن
نستغرب أكثر أن يوجد اليوم من يؤمن بهذا الهراء ويكتف من ينكره أو يتقده

ليس علي الراغب بفهم الآية إلا الرجع إلى سباقها، فالله تعالى يقول في الآية
7 و8: "فقالوا مال هذا الرسول بأكل الطعام ويشبه في الأسوأ لئلاً أنزل إليه
ملك فيكون معه نذيرًا أو يلقى إليه كرير أو تكون له جنة يأكل منها وقال الطالبون
إن يتبغون إلا رجلًا مشهورًا" القرآن 8، 7.

هذا ما قلله قوم محمد (ص) وقد جاءهم برسالة ربه، والله تعالى يويل إجابتهم في
الآية 10 يقول: "فأنا الذي إن شاء جعل لك خيراً من ذلك جناحٍ"، ولا
يحتاج النبي (ص) بحكم قوة إيمانه إلى أكثر من هذا القول ليقتع ويطمئن لوعد ربه
وقدره.
 فإذا انتقلنا إلى الخبر السيوطي، وجدنا فيه من المدهشات أكثر مما عند الواحد. أولها قوله (فلم أرغم ندم واغتسل وصلى وبي إلى الصباح)، ونحن نفهم أن ينزعج عمر، وأن يندم على إتيانه ما يعتقد أنه خطأ، وأن يمضي إلى النبي (ص) يستفتيه، أما أن يقف مصلباً باكياً حتى الصباح، فهذه فعلها غلام في الرابعة عشرة. وليس عمر ابن الخطاب. وثانيه هذا التكرار بإصرار أربع مرات في الخبر على أن نزول الآية كان كرامة لعمر وأن الله خاطبه بلطف الجماعة تكريماً وتعظيماً، وتلك لمعمر أخوف الطريق لرسومن فضل عمر على غيره من الصحابة في أذهان الناس، في زمن كانت حرب التفاضل على أشدها بين الطوائف.

الانصرام المذهبي والطائفي والمزعم بفضل واحد من الصحابة بعده: إذا نجد في كتاب أسباب النزول خاصة وفي كتاب الحديث عاماً مسألة تعبير التقاليد الدينية والمذهبي الذي سام، وما زال يسود بشكل أو بآخر، الأمة الإسلامية. ففيها ما يدعم أهل السنة حيث، وما يؤيد أهل الشيعة حيث أخرون، وفيها ما يعطي الحجة لأهل الظاهرة تارةً ولأهل الباطل تارة أخرى، وفيها ما يبرهن على دعوى المتزلج والخوارج طوراً، والجهمية والإجتماعية والأشرعة طوراً آخر، وفيها ما يفصل أبا بكر أو يفصل علي بن أبي طالب وسلمان الفارسي، وفيها ما ينزع الفضل للشافعي أو النعيم أو أحمد أو غيرهم، وفيها ما يشيد بكرامة البلع على بلد، أو أرض على أرض، الأمر الذي فح الباب على مصيره أمام الوضائع والدسانسين والمتنفعين، ينسون ما شاؤوا للنبي وصحابه وتابعيه، ولولا ضيق المجال لأنني ألمثل عليه كل ما ذكرناه، لكننا نكتفي بالأمثلة التالية. يقول السيوطي في كتابه أسباب النزول ص 14:

«أخيره الرمذي والحراكي، وابن جرير عن الحسن بن علي قال: النبي (ص) أتي بي أمية على منبره فساءه ذلك فنزلت: (إذا أغطيناكَ الكوثرة) الكوثرة، 1. ولزلت (إذا أنزلت في ليالي القدر، وما أدرك ما ليلة القدر، ليلاً القدر خير من ألف شهر) القدر، 2. قلبيكما بعدك، برأ أدي، قال القاسم الحرازي فعندما إذا هي الفشهر لا نزيد ولا ننقص، وقال المزني وابن كثير منكرة جداً».]

ويقول على ص 124:

«أخير ابن أبي حاتم وابن الشيخ في كتاب العظمة عن عطاء أن أبا بكر ذكر ذات يوم القيامة والموازين والجنة والنار فقال ودعت إليها كنت خضراء من هذه الخضر تأتي»
أخرج ابن المنذر عن ابن جريج قال: زعموا أنها نزلت في ح箱 الفارسي أكل ثم رقد ففَّخ، فذكر رجل أكله ورقده فنزل قوله تعالى: {ولَيَغْنِبُ بِعَضَمْكَ بَعْضًا}. الحجرات 12.

ويقول تعالى: 331 - قال عطاء عن ابن عباس أن علي ابن طالب رضي الله عنه نوبة أجر نفسه يسقي نخلة بضعة من شعير حتى أصبح وبقية الشعير، وطحن ثلثه فجعله منه شيء لألكله اسمه الخزيرة، فلما تم إضاحته أتي مسكيون فأخبروا إليه الطعام، ثم عمل الثلث الثاني، فلما تم إضاحته أتيتهم فسأل فأطعموه، ثم عمل الثلث الباقى فلما تم إضاحته أتي أسرى من المشركين فأطعموه وطروا يومهم ذلك، فنزلت: {وَيَطَمِّرُونَ الْطَّعَامَ عَلَىَّ}. مكية 8.}

في المقابل الأول تجد عدداً من الأمور، أولها أن الراوي عن النبي هو الحسن بن علي (رض)، ولا ندرい أن كان رواة الخبر عن الحسن يعون أن الحسن رأى ما رآه النبي، أم أن النبي حديثه بذلك، ثانيها صياغة الخبر وكأن ملك بني أمية أمر ميرم لا دافع له، وقانون مصطفى في اللوح المحفوظ لا مجال لتبديله. ثالثها تابع لثانية، إذ لما ساء النبي ذلك أنزل الله عليه برم الخضر {فَإِنَّا أَغْفَاطْنَاهَا الْكَّحْرَةَ} تطبيعاً خاطره وتعويضاً عما ستفعله به الإرادة السماوية. رابعها اعتبار ابن كثير أن الخبر منك جدأ، رغم أن تفسيره يعج بمناكر أدهش من هذه وأدهى.

أما المثال الثاني فقد قصد صاحبه أن يرفع بعصم من شأن أبي بكر (رض)، فأخطأ الوسيلة، إذ نسب لأبي بكر تمثياته لو كان عشاً تأكله البهاشم وأنه لم يخلق! وهذه أمانى رجل لم يذك حلاوة صحبة الرسول الأعظم ولم يحفظ قوله تعالى: {لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم} التين 4. وقوله تعالى: {وَلَقَدْ كَرَّنَا بَيْنَ آدَمَ وَخَلَقَنَاهُمْ}. في البقر البقرية 29. فهنا يعقل بعد هذا أن يتمنى الصديق ثانياً أثنا في الغار لو أنه لم يخلق الإسراء 70. فهيل يعقل بعد هذا أن يتمنى الصديق ثانياً أثنا في الغار لو أنه لم يخلق.
أصلًا، وكأنه يرمي به جعله في حالة التفاضل والتكريم؟ فإذا جاز هذا عقلاً، فهل يعقل أن يكون جزاؤه جنتين؟ تعالى الله عما يصفون.

وأما في النقل الثالث فواضح أنه يرفع شأن سلمان الفارسي، إذ له عند بعض الطوائف مكانة خاصة، يحاولون تدعيمها لمثل هذه الأفكار. رضي الله عن سلمان فلا أحسبه كان يرضى بأن يضعه الآخرون في غير موضعه.

وما قلنا في النقل الثالث عن سلمان، نقوله في الناقل الرابع عن الإمام علي كرم الله وجهه، ونسأل: ترى لو كان الطارق في الثانية مسكيتاً آخر، وفلا الثالثة مسكيتاً ثالثاً، أكانت نزلت الآية تقول (ويعمون الطعام على حبه مسكيتاً ومسكيتاً ومسكيتاً؟).

يجيد المتامل في كتاب أسباب النزول أصراً، أو لا أنها لا تشتمل جميع آيات التنزيل الحكيم. فالواحد يورد في كتابه سبب نزول آية واحدة من سورة الأنبياء وهي 115 آية، واثنين من سورة طه وهي 135 آية، وثنى أنها يورد سبباً واحداً لنزول سور بكاملها: الناس/ الفلك/ الإخلاص/ النصر/ الكافرون/ الماعون/ قريش/ الفيل/ التكاثر. ثالثاً أنه يغفل سوراً بكاملها فيتركها بسعه دون سبب: الهزيمة/ العصر/ الفارعاء/ البينة/ التبين/ الشرح. رابع أنه يغفل سبباً لنزول قسم من الآية، كما في آيات الحجارات 12: "بأيامها الذين أتقنوا أحياناً من الظن إن بعض الظن إن لم لا يخفشوا ولا يغفب بعضكم بغض أو يحسب أحدهم أن يأكلة لحم أبيه ميتاً فكرهفتموه واعتقوا الله إن الله تؤتى زجهم" فيقول أن قوله تعالى (ولا يغفب بعضكم بغض) نزلت في سلمان الفارسي.

والأهم من كل ما ذكرنا أن زعم وجود أسباب للنزول، يجرد الآيات والأحكام والقول الإلهي من مطلقيته وعموميته ويجعله مقيماً مختصاً، ويربطه لزوماً بالحدث التاريخي. الأمر الذي يفتح الباب واسعاً أمام المؤمنين بالحتمية التاريخية للقول بتاريخية النص القرآني ومرحلته، ورفض فكرة صلاحية لكل زمن ومكان، طالما أن هناك من يضع للنزول أسباباً مخصوصة بأزمنة بينها وأمكناً بينها وأشخاص بينهم.

ولايفوتنا هنا أن نسجل لأحد أساتذتنا كليية الشيخية في جامعة دمشق في هذا المجال بالذات سابقة هامة مضيئة، حين تحدث بتاريخ 13/1/1991 في حلقة دراسات قرآنية، اعتاد التلفزيون السوري أن يبثها كل يوم أربعاء أسبوعياً، واستبعد أسباب النزول
واستنكر ما فيها من مناكير وأخبار ونحن نؤيده باستبعاد علم أسباب النزول من العلوم القرآنية أصلاً وتأمل بأن يقتنعن بأن علم الناسخ والمنسوخ ليس من العلوم القرآنية بالأصل وإنما هو علم تاريخي دخيل على علوم القرآن وأن الناسخ والمنسوخ يقع على محور السيرورة والصبرورة للإسلام من نحو حتى محمد (ص).

النص القرآني وأسباب النزول:

إذا أسباب النزول - إن صحت - تبين تاريخية الفهم والتفاعل الإنساني مع آيات التنزيل في زمن التنزيل، أما نحن فلا تعنينا هذه الأسباب في شيء. لأن النص القرآني كينونة في ذاته، معلقة ذاتية، ومكذف ذاتياً، وإن فهم هذا النص هو التاريخي، أما النص ذاته فقات. وإن التطور التاريخي غير قادر على إلغاء آية قرآنية أو حكم قرآني تحت شعار تغيير الأحكام بغير الزمان. وإن النص القرآني مقدس بذاته حي بذاته وكينونة بذاته، أي أنه لايخضع لخمنية التاريخ على محور السيرورة ولا لخمنية الغالبة على محور الصبرورة كما يتومهم البعض، وأحكام الأرث خير مثل على ما نريد ونقصد.

ثمة ثلاث آيات في سورة النساء تحكم موضوع الأرث هي: 11 و12 و176. ورد عند الواحد منها خبر فيها. فيقول في أسباب النزول ص 107: ... قوله (يوصيكم الله في أولادكم... الآية) حدثنا عبد الله بن محمد بن عقيل عن جابر بن عبد الله قال جاءت امرأة بابنتين لها فقالت بارسول الله هاتان بنات ثابت بن قيس أو قالت سعد بن الزبير، فقالت يوم أحد وقد استفته عمهما مالهما ومراثهما فلم يدع لهما مالاً إلا أخذهما، كما ترى بارسول الله فوالله ما ينكحان أبداً إلا ولهما مال، فقال يقضي الله في ذلك، فنزلت سورة النساء وفيها يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأثنتين إلى آخر الآية، فقال لعمهما أعطهما الثلثين وأعط أمهما الثمن وما بقي ذلك أه. ويلقول في أسباب النزول ص 139: 

حدثنا ابن أبي عدي عن هشام بن عبد الله عن ابن الزبير عن جابر قال اشتكى فيدي على رسول الله (ص) وعندى سبع أخوات فنفخ في وجبه فألقت وقتى بارسول الله أوصي لأخواتي بالثلثين، قال انجلس، قالت الشرط، قال انجلس، ثم خرج فتركني ثم دخل عليهم وقال باجابر إني لأراك تموت في وجلك هذا، إذ الله قد أرسل فيمن الذي لأخواتك الثلاثين، وكان جابر يقول نزلت هذه الآية في يستفونك قلت الله يفتيكم في الكلاة» أه.
ولقد تم وضع المواضيع على أساس هذه الأساليب، وعلى أساس ما في أخبارها من سنة نبوية، فنتج لدينا أمان مختلفين تماماً:

1- آيات الإرث كما هي في التنزيل الحكيم (لاتحمل الصفة التاريخية) (العبرة في عموم اللفظ لافي خصوص السبب) وعموم اللفظ في الأساس في التحليل والاجتهاد، حيث اللحن في عموم اللفظ ومناسبة النزول إن صحت هي الصيغة الأولى التاريخية والجغرافية.

2- علم الفرائض والمواضيع السائد الآن في توزيع التركات (يحمل الصفة التاريخية).

فإذا نظرنا في كتب المواضيع وتطبيقاتها العملية، وجدنا فيها اشكالات غير مقبولة، ووجدنا أنفسنا فيها أمام أحد أمرين. إما أن نقول إن ما جاء في كتب المواضيع هو عين محويات آيات الإرث، ونجعل بذلك الآيات تتحمل الصفة التاريخية. أو أن نحاول تعديل كتب المواضيع للفني ما فيها من إشكاليات، فتكون كمن يقضى آيات الإرث ذاتها. والسبب أن الفقهاء أعطوا السنة القولية وأخبر الصحابة وأسس الفقه صفة الكونية المطلقة كما لو أن كتبت المواضيع والفرائض مستبدمت بذاتها بعيداً عن آيات الإرث في التنزيل الحكيم، وهذا غير صحيح!!

إن آيات التشريع ذات الكونية المطلقة (وهي ما نسميه الشرعية الإسلامية) شيء والفقه الإسلامي الذي يمثل تفاعل الناس وفهمهم للتشريع في لحظة زمنية تاريخية معينة شيء آخر تماماً. إذ أن الشريعة الإسلامية إلهية، بينما الفقه الإسلامي إنساني تاريخي ودون وجب هذا الفرق، وأنه في تلك الاعتبار لا أمل لنا بالخروج من المأزق بأن الإسلام إلهي والفقه الإسلامي والتفسير إنساني وهذا هو الفرق بين الإسلام والمسلمين. فالإسلام هو التنزيل الحكيم، والمسلمون هم تفاعل تاريخي اجتماعي إنساني مع التنزيل، أي التشخيص الواقعي التاريخي للتنزيل، وسيكون هناك فرق بينهما في الماضي والحاضر والمستقبل.

إذا رأينا أن الفقه الإسلامي الذي بين أيدينا يمثل القراءة الأولى والفهم التطبيقي الأول (التشخيص الأول) للنصوص والأحكام السماوية، فلا يبقى لنا سوى أن نقوم بالقراءة الثانية(11)، ونحن على أيثاب القرن الحادي والعشرين، في ضوء إشكالتنا ونظماً المعرفية المعاصرة. وإذا فعلنا ذلك، لا نكون قد خرجنا على الأصول التي أرساها
الفقهاء أنفسهم حين قالوا: "العبارة بعومه اللظف لا بخصوص السبب" ولا نطالبهم بأكثر من الإلتزام بما قالوا.

إن القول بالإتفاقي بالقراءة الأولى للتنزيل الحكم التي تمت في القرن السابع والثامن الميلاديين، والإصرار على أن التفسير مطلقة مقدسة تتعلق عن المقاصد الإلهية أمره بالخضورة. ففترة خمس عشرة آية في النساء والنحل والمؤمنون والثور والأحزاب وعليها تتحرك عن ملك اليمين نزلت حين كان نظام الرق سائداً ومعروفاً في المجتمعات الإنسانية كافة، عربية ورومية وفارسية وهندية، فاعتبر المفسرون وأصحاب أسباب النزول أن ملك اليمين هو الرق في قراءتهم الأولى للآيات. وكان فهمهم هذا يتطابق تماماً مع واقعهم السائد المشهود. ولا شك أنهم وقفاً أمام إشكالية قوله تعالى: "أَيُّهُ الَّذِينَ يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ مَنْ يُؤْمِنْ بِهِنَّ وَيُصْلِبُ إِخْوَانَهُمْ وَأَبْنَائِهِنَّ وَأَبْنَائِ أَبَائِهِنَّ وَأَبْنَائِ أَبْنَائِهِنَّ وَأَبْنَاءَ أَبْنَائِهِنَّ وَأَبْنَائيَنَّ وَأَبْنَائِ أَبَائِهِنَّ وَأَبْنَائِ أَبْنَائِهِنَّ" (النور 31). وقوله تعالى: "وَلَا يَلْهَبُ عَلَيْهِنَّ فِي أَبْنَائِهِنَّ وَلَا أَبْنَائِ أَبَائِهِنَّ وَلَا أَبْنَائَ أَبْنَائِهِنَّ" (الإرادة 3). الأحزاب 55. إشكالية أن نظام الرق يعطي الحق للرجل بأن يطال ملك مبنية، لكنه لا يعني ذاك الحق للمرأة بأن يطالها ملك مبنية، إنطلاقاً من ذكرية المجتمعات التي تبني هذا النظام، ومن نظرة الدلوية التي تنظر بها هذه المجتمعات إلى المرأة(17). ولا شك في أنهما مازالا يقفان حائرين حتى اليوم أمام هذه الإشكالية التي أوجدوها.

إصرارهم على أن ملك اليمين هو الرق ولا شيء غير ذلك.

لكن شبه إشكالية أكبر تهمنا الآن، هي أن نظام الرق قد انذر من كافة المجتمعات، وطوال السيرورة التاريخية في خزاتة الذكرىوات، فقيل نظري الآيات التي يزعم الزراعون أنها تتعلق به، وثبت بذلك أن التنزل الحكم خاضع للحتمية التاريخية، واللغة القول بأنه صالح لكل زمان ومكان، وتعقد تفترج على كتاب الله بين أيدينا وهو يسقط آية بعد آخرين في طاحونة التاريخ، مجرد أننا لا نسمح بقراءة ثانية لهذا الكتاب الكريم، ولا نسمح لأحد بالخروج من دائرة القراءة الأولى؟

قراءة لآية حذ السرقة:

أمانا مثل على وجوه القراءة الثانية لكتاب الله، هو عقوقية السارق، التي سيتضح بقراءتنا لها ثانية أنها عقوقية حدودية وليس حديثة، أي أن لها حداً أعلى وحداً أدنى،
وأن معظم أهل الأرض متزممون بها بفطرتهم دون أن يسمعوا بالآية، وأن التشريع الإسلامي تشريع مدني إنساني يتحرك ضمن هذه الحدود. قال تعالى: {وَالْشَّرِيقُ وَالْشَّمْسُ فَأَفْطَرُوا أَيْدِيَنَّهُمْ خَالِدِينَ بِمَا كَانُوا تَكَلُّمًا لِلَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ}. فَمَنْ قَبَّاثُ مِنْ بَعْدِ ظَلِيمٍ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يُبْتَغُي عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ} المائدة 39/68.

وبدأ بفعل قطع لأن المشكلة فيه فقوله: القاف والطاء والعين أصل واحد صحيح يدل على صم، وإيامان شيء من شيء. فقطع الشيء جزء وأبان بعضه عن بعض، وقطع الصلاة صرما وأطلها، وقطع القول جزء، وقطع حقه عنة منه، وقطع النهر عبره، وقطع لسانه أمسكته بالإحسان إليه، وقطعه بالحجة أفنمه، والقطعية الضرية يفرضها السيد على عده، وأقطعه الأرض وهمها لهما بما فيها وما عليها، وقطع اليد بانت من داء أو قطع عرض لها، وقطع فلان اختنق به (18) وقطع عتق دابته ببعدها، وقطع الحوض ملأه إلى نفسه ثم قطع عنه الماء، وقطع النحو كفاني. (أنظر القاموس للخيروزابادي).

وتأخذ في كل هذه المعاني أنها كما يقول ابن فارس جاءت من أصل صحيح واحد هو الصم والبتر والإبادة، فيما ليس باستعمال للحجة بالضرورة، فقطع الطريق وقاطع الرحم وقاطع النهر وقاطع الصلاة لم يستعمل سكيناً أو ساطوراً في قطع ما يقطع. إضافة إلى المعاني البعيدة الأخرى التي أضافها أصحاب المعاجم على هذا الأصل، مثل: قطع باع/قطع: كف/قطع: اختنق. ومع ذلك يصر الفقهاء والمفسرون وأصحاب أسباب النزول على تجاهل كل المعاني لفعل فعَّال واعتماد معيّن واحداً بعينه هو البتر.

ويسألن سائل: فأين البتر في التنزيل الحكيم إن لم يكن بفعل قطع؟ أقول لقد ورد فعل البتر بالآلات الحادة في التنزيل الحكيم بصورة قطع كما في قوله تعالى: {فَلَمَّا سَمَعَتُمْ مِكْرَهُمْ أُرْسِلْتُ إِلَيْهِنَّ وَأَغْتَدْتُ لَهُنَّ مَثَاقِلًا وَأَنْتُ كُلُّ وَاحِدٌ مَنْ شَاءَ صُيُّهَا وَقَالَ أَرْحَمُ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْتَ أُكْبِرُ تَقَطَّعْنِ أَيْدِيَنِي}. {يوسف 31}. 31

ووفقهم أن امرأة العزيز أقامت وليمة دعت إليها اللواتي لمها في مراوة يوسف عن نفسها، وقدمت إليهن السكاكين مع الأطعمة التي يحتاج الأكر معها إلى سكين كاللحم أو البرتقال أو التفاح أو غيره، وبينما هن منهمكات بالتقديع والتفضيل قالت له أخرج إليهن، فلما رأيته وهو على ما هو من وسامة ومجمال، انشغل عن ما بين أيديهن دهشةً وإكباراً، فقطع أيديهن!! وهذا أمر يحصل أئمة المرات في الحياة العادية مع
النساء في المطابق، حين يشغِّل إحداهن أمر وهي تفرم البصل أو البقدونس فتجرح إصبعها، وهذا كل ما في الأمر، فنقُول أنها قطعت يدها، وليس معني ذلك أنها برت كفها من الرسغ أو من المرفق.

وَنَتْنَـقِلُ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَ بِلَاسَانِ فَرْعٍٰنٍ لِلْسَحْرَةِ: «لَقَدْ أَقْطَعْنَ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجَلَكُمْ مِنْ خَلَافٍ وَأَضْعَافٍ كُنْتُمْ» (الشعراء 49). هنا لا يمكن أن يكون التقطيع للأيدي والأرجل برأي وألوا، إلّا لما تحقق له الصلب بعد التقطيع، إذ كيف تصلب جثة بلا أيدي ولا أرجل؟ وأي معنى لصلب جثة مات صاحبها بعد قطع أطرافه، تقول هذا لأن فعل الصلب في الآية معروف على فعل التقطيع، وهذا يختلف تماماً عن قوله تعالى: «وَإِنَّا جَزَاءُ الْذِّينَ يَحَارِبُونَ اللَّهِ وَرَسُولَهُ وَيَتَعْقَبُونَ في الأَرْضِ فَسَأَذْكَرُونَ أَوْ يُقْلِلُونَ أَوْ يَعْصِبُونَ أَوْ يُقْلِلُونَ أَوْ يَعْصِبُونَ مِنْ خَلَافٍ وَأَرْجَلٍ» (المائدة 33).

هذه فقط يمكن أن تقول إن التقطيع يعني البتر، باعتبار وجود (أو) الفاصلة بين الح سابات الأربعة، فجزاء الحباران والفساد في الأرض إلا القتل أو الصلب أو تقطيع الأيدي والأرجل أو النفي. ولا بأس هنا بإلقاء نظرة سريعة على الآيات التي ورد فعل قطع فيها بمعان لا علاقة لها بالبتر ولا بالسكاكين ولا بالسواطير:

- "ليقطع طرفاً من الذين كفروا أو يقتلونهم فتقلبو خاتين" {آل عمران 127}.
- "وزيرب الله أن يحقق الحق بكملاهة وتقطع ذاير الكافرين" {الأقاليم 7}.
- "الذين يتفسرون عهد الله من بعد ميثاقه وتقطعون ما أمر الله به أن يوصل وينبئون في الأرض" {البقرة 27}.
- "ولا يقتلون نقفة صغيرة ولا كبيرة ولا يقطعون وادياً إلا كتب لهم" {النوبة 121}.
- "وَفَّاقَتْ ذَٰلِكَ الْقُوَّمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَجْهَدُوا رَبَّ الْعَالَمِينَ" {الأنعام 45}.
- "وقالت بأيابها الملا أفتنوني في أمي ما كنت قاطعاً أمراً حتى تشهدوني" {النمل 32}.
- "وَفَوَظِئتْ كِبْرَةً ۚ لَا مَقْطَعَةٌ وَلَا مَمْتَعَةٌ" {المائدة 32}.
- "فَأَشَأْ بِهِمْ أَن يَقْتُلُوا مِنَ الْمَلَأِ وَأَن يَقْتُلُوا أَذَابَهُمْ وَلَا يَتَفَقَّهُ مِنْهُمْ أَحَدٌ وَأَنْصَرَوا حَيْثُ تُؤْمِنُونَ" {المجر 65}.

98
- فَأَنْتُمُ لَأَنْتَوُنَّ الرِّجَالَ وَقُطِعُونَ السَّبِيلَ وَقُتُولُنَّ فِي نَادِيِّكُمُ الْمُكَّرَمُ العَكْبَوَتُ.

فَقُولُوا تَعَالَىَّ لِيُقُطِّعَ طُوقًا مِنَ الْذِّينَ كَفَرُواُ يُعِينِي لَيْلَهُ طَائِفَةً مِنْهُمْ.

وَقُولُوا تَعَالَىَّ وَقُطِعُ ذَٰلِكَ الْكَافِرِينَ يُعِينِي وَيُسْتَأْقِلُ آنفُهُمْ عَنْ آخَرِهِمْ.

وَقُولُوا تَعَالَىَّ وَقُطِعُونَ مَا أَمَرَ الَّهُ بِهِ أَنْ يُؤْصَلُ يُعِينِي لَا يَصِلُونَ الرِّحَمَ وَلَا يَقَوَّمُونَ بِحَقِّ الْقُرْآنَ.

وَقُولُوا تَعَالَىَّ وَلَا يَقَوَّمُونَ وَلَا يُطِبُونَ يُعِينِي لَا يَعِرَونَ وَادِيًا بَشَكَّ عَرَضَانِي.

وَقُولُوا تَعَالَىَّ وَقُطِعُ ذَٰلِكَ الْقَوْمُ يُعِينِي أَسْتَوْلَهُمْ شَأَفَتُهُمْ.

وَقُولُوا تَعَالَىَّ مَا كَانَ قَاطِعَةً أَمَّها يُعِينِي مَقْرَةً وَجَازَةً.

وَقُولُوا عَنِ النَّافَقَةِ أَنْهَا لَا مَقْطُوعَةَ وَلَا مُتَّوَّغَةَ يُعِينِي لَا يَعْمَدُ وَجَدُوتَا فِي أَيْ فَصِلِّ مِنَ الْفَصِيلِ، فَهِيَ مُوَضَّعَةٌ دَائِمَةً.

وَقُولُوا تَعَالَىَّ فَأُضُرِّبُوا أَهْلُكَ يُقَطِّعُونَ مِنِّ الْلَّيْلِ يُعِينِي فَسَرَّ بِأَهْلِكَ بَالْقَسْمِ الأُخْرَيِنَّ الْمِلِّ.

وَقُولُوا تَعَالَىَّ إِنْكُمُ لَأَنْتَوُنَّ الرِّجَالَ وَقُطِعُونَ السَّبِيلَ يُعِينِي عَنْ الْرَّازِيِّ (تَفْسِيرُ الْكِبْرِ جُ2 صِ8٥) إِنْكُمَّ تَقْضُونَ الْشَّهْوَةَ بِالرِّجَالَ مَا يُؤْتِيُّ الْقَطِعَ السِّبِيلَ مَعَ الْمَسَاءِ الْمُشْتَبِهِ عَلَى بَقَاءِ الْمُتَّوَّغَةِ. وَيُعِينِي عِنْدَ الْجَلَالِيِّنَ (تَفْسِيرُ الْجَلَالِيِّنَ صِ5٢٨) تَقْطِعُونَ طَرِيقَ الْمَارَةِ بِفَعْلِكَمْ الْفَاحِشَةُ بِنَبِيِّ بِكَمْ حَتَّى تَرُكَ النَّاسِ مِرْيَ كَبُكَ، وَأَمَا تَفْسِيرُ السِّبِيَّةِ فَليْسَ عَنْدَا بَشَيْءٍ، لَّا أَلْيَأَ تَقْطِعُهَا وَتَرَابِطُهَا وَتَحْوَلُ الْمَسَاءِ عِنْدَ أَهْلِهَا مِنَ الْكَلاَمِ لَا يَنْظِمُ مَنْطَقَ، تَعَالَىَّ الَّهُ عَلَى عَمَّا يَصِفُونَ.

لَكِدَّ أَسْتَنْدِعَوْا الْتَنْزِيلَ الْحَكِيمَ فَعَلْ قَطِعَ كَمَا رَأَيْنَا بِمَعْتَدِدَةِ لَهَا بِالبَلَيْرِ الَّذِي لَا يَفْحَمُ الْبَعْضُ غَيْرَهُ، وَلَا عَلَاقَةً لَهَا بِالسَّكَانِيِّنَّ. وَأَسْتَنْدِعَوْا فَعَلْ قَطِعَ لَكَ، حُكْمُهُ حَتَّى يَكُن مَّطَرَّطًا. فَقِيَّةُ التَّأكِيدِ وَالْتَكْرَرُ النَّاِسُ عِنْ تَضَعُيفَ عِنْفِ الْفَعْلَ الْثَّلَاثِيَّ قَادِعَةٌ عَامَّةُ تَشْمِيلُ جَمْعَ الْأَفْعَالِ بِهَا فَعَلْ قَطِعَ بَعْدَ عِنْدَ أَهْلِهَا سَالِفًا. وَإِلَّا كَذَٰلِكَ عَدّاً مِنْ آيَاتِ كَتَابِ الْلَّهِ وَرَدَهَا فِيهَا فَعَلْ قَطِعَ لَسْمَ عِنْدَ الْتَقْطِيعِ وَالْبَلَيْرِ بِالسَّكَانِيِّنَّ وَالْأَلَٰثَةِ الْحَادِثَةِ يَقُولُ تَعَالَاَّ:

- ﴿فَهَلْ عَسِينُوا إِنْ تَوَلَّوْنَ أَنْ تُقَطِّعُوا فِي الضَّرْرِ وَتَقْطِعُوا أَزْحَامَكُمُ﴾ مُحَمَّدٌ.

- ﴿وَلَوْ أَنَّ فَرَاوَآ مَهَابَتُهُ الْجَيْلَ أَوْ قَطَعُتُهُ الْضَّرْرَ أَوْ كَلَّمَهُ بِالْمَوْتِ ذِلِّ اللَّهِ﴾ الْأَمَرُ جَمِيعًاُ الرَّجَعُ. ٣١
لا يوجد نص يمكن قراءته بشكل طبيعي من الصورة المقدمة.
إذا نظرنا في لفظ السارق، نجد أنها وردت بصيغة اسم الفاعل من فعل سرق، التي تدل على دوام وطول ممارسة الفاعل لهذا الفعل، كقولنا: كابن. ونفهم أنه سياحته يعني السارق الذي دأب على السرقة ومارسها طولاً حتى أصبحت مهنته له، ويحدد له جرائده ذكرًا كان أم أنى بقطع الأيدي. ونفهم أنه تعالى لا يعني أبداً الإنسان الذي سرق مرة واحدة، لأن له عن ذلك لقال (ومع يسرق)، كماً، مثلاً، فعل بقتل النفس حين قال: (أو يقتل مؤمنًا معتمدًا فجزؤه النشاء). وقال: (وما كان يؤمن أن يقتل مؤمنًا إلا حثًا ومن قتل مؤمنًا حثقًا فتخريب رقبته) النشاء 92. أما ترتي معي أن القتل مرة واحدة يكفي لإزال العقوبة بالفاعل؟

نتنقل إلى قوله تعالى (فاقطعوا أعينهم)، فإذا بنا أمام مسؤول عارم من الآراء والاجتهادات والأحكام، ولكنه منها مستندة، ولكن منها أدلة وشواهد (انظر التفسير الكبير للرازي ج 1 ص 223 - 229).

فالقائلون بالبريك يجهلون على الذي يسرق، منظريين من عموم الآية بشرطها وجزائها، رغم أن الوجب يشمل الأيدي، إلا أن انعقاد الإجماع أخرج الآية من العلوم إلى الخصوص فصار البر لليدين بدءًا بالعينين وليس للأيدي عمومًا. لكنهم اختلفوا في تحديد معنى اليد، فمنهم من قال الأصابع، ومنهم من قال الاصبع والكف والساعد حتى المرفق، ومنهم من ذهب بحدود اليد إلى المفكين.

ثم اختلف كل من هؤلاء في نصوص المسروق الذي يسمى مع الفعل سرق، واشترطاوا لوجب القطع، البر شرطين: قدر النصاب، وأن تكون السرقة من الحزى. فذهب بعضهم إلى أن القدر غير معيب، وأن القطع حاصل في القليل وكثير، فالقيل الحزى عند الخفي الموسر كثير وعظمته عند الفقيه المدقع وذهب آخره إلى أن الحزى غير معيب، فالسرقة أخذ مال الخير دون علمه ومشروطته سواء كان هذا المال في حزى أم لا. أما القائلون بالنصاب والحزى فقد اختلفوا في مقدار النصاب، فهو ثلاثة دراهم مرة وخمسة دراهم مرة أخرى وعشرة دراهم مرة ثالثة وربع دراهم مرة رابعة وثمان مجن مرة خامسة.

ثم اختلفوا حول جواز تكرر القطع، البر مع تكرر إرتكاب السرقة، ثم اختلفوا هل يملك السيد إقامة الحد على ماله، فمنهم من أجازوه كالشاشفي ومنهم من لم يجزوه كالنعمان. ثم اختلفوا هل يجمع القطع والضرر، فمنهم من أجاز جميع التغريم والتعويض مع القطع، ومنهم من لم يجزوه.
أما القائلون بعدم البتر ومنهم الإمام أبو مسلم الخراساني، فتكاد لا تجد لهم في كتب
التراطس سوى بعض السطور والعبارات المتنايرة هنا وهناك، ولعل ذلك يعود إلى تجنب
النساخ والوراقين مؤلفاتهم، لمعارضتها لجمهور فقهاء السلطان من جهة، وخطرة الإقبال
عليها وأخذهما فيما فيهما من جهة أخرى، شأنه شأن مؤلفات المعتزلة والقرامطة والخوارج.

هل القطع في فعل (فقطعوا) هو البتر بالسكسين أو الساطور؟ وهل البند في قوله
 تعالى (أيديهم) هي الطرف العلوي من الإنسان المنتهي بخمس أصابع؟ وإذا كان
ذلك، فهل نهاية اليد، والخد الذي لا يجوز للبتر تجاوزه، هي الكف، أم الرسغ، أم
المرفق، أم المكبك؟

هل المقصود الألفي من قوله تعالى (أيديهم) هو العموم في الآية؟ وهل صيغة الجمع
تشير كما يرى الشافعی إلى المرات الثانیة والثالثة والرابعة التي يسرق فيها السارق
المقطوع اليد في المرة الأولى، فالرجل عندنا إذا سرق أولاً قطعت بدء اليمين إلى المرفق
وفي الثانیة رجله اليسرى إلى مفصل القدم وفي الثالثة بده اليسرى وفي الرابعة بده
اليميني، بدلاً قوله تعالى (فقطعوا أيديهم) والأيدي لفظ جمع أصله ثلاثة؟

وتنقل إلى قوله تعالى (فمن تأب مین يقتل امّ له) فأصلح فإن الله يتوب عليه إن
الله غفور رحيم) المائدة 39. فنجد أن القائلين بالعموم والخصوص إن وجدوا حقلاً
لاختلافهم في الآية السابقة، فإنهم لن يجدوا حقلاً في هذه الآية يختلفون فيه، فالتوية
الصلالحة وقبول الله لأنه غفور رحيم، أمر هام يشمل جميع أنواع الظلم بما فيها الشرك،
رغم أنها جاءت تعقيبًا لخصوص هو السرقة. ونجد الفقهاء مرة أخرى يختلفون حول
جواز أن توقف النوبة القطع أو عدم جوازه، لكنهم يتفقون جميعًا على أن التوبة جائزة
بعد القطع!! ونعود نحن إلى التساؤل:

من أين يأتي الذي قطعته بدء اليمين من المرفق ثم تاب؟ وكيف نوفق بين وضعه،
وبين الحديث النبوي: الطالب من الذنب كمن لا ذنب له، وما فائدة الرحمة في ختام
الآية الثانية، وقد أصبح عاطلًا عن العمل: وهل المجتمع ملزم في هذه الحالة بصرف
إعانة عجز دائم لهذا المبتور الطالب بواجه بها متطلبات حياته بعد التوبة؟ إذا أخذنا
بالحديث النبوي القائل بأن المولود يولد على القطرة، ثم يهوده أباه أو يجساه أو
ينصره، وأخذنا بما يشير إليه صراحة من أثر الأسرة والبيئة والمجتمع على تشكيك سلوك
الفرد ومعتقداته ومنطقاته، فإن أي حد سيتأثر فهمًا لآية القطع في السرقة.
لقد التزم جمهور العلماء من القائلين بالطبع تفسيراً مشخصاً لبيد في الآية فانصرف فقههم إلى الأصابع والكف والساعد، فلماذا هذا التشخيص البديهي، وأمامهم قوله تعالى: "إن الذين يبِّعونك إنما يبِّعون الله بل إنه عينه من أنفسهم" {الدفء: 10}، وقوله تعالى: "وَبْعُدْنَا مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ سَداً وَمِنَ خَلْفِهِمْ سَداً" {الواقف: 9}، وقوله تعالى: "وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيهِمْ عَنْ كَرَمِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ عَنْهُمْ" {ال奩: 24}.

فاليد هي الغلبة والنصر وهي الحفظ، واليد هي الإمام وهي القدرة والتمكن. وكف اليد هو المنع وليس الكف الذي تحفر منه الأصابع. فلماذا لا نفهم قوله تعالى (فاقطعوا أيديكم) من هذه الزاوية؟ لماذا يصير فقهاؤنا التشخيصيون على اعتبار جزاء السرقة كجزاء الحرابة مضافاً إليه الإفداح في الأرض؟ هل يعقل أن هذا هو ذلك في حكم الله، كما يزعم ترابمة الله ومفسرو أحكامه؟

لمعاذا لا يكون قطع الأيدي هو كف الأيدي بالسجن مثلًا؟ أو لماذا لا يعتبر بثر الأطراف من الحد الأعلى لعقوبة السرقة، فطبقها على السارق الذي لا يعلم ولا يتبوع، شأن الكر عند العرب حين تعجز باقي العلامات؟ علماء أننا إن فعلنا ذلك صار للتوية معنى ورحمة الله ومغفرته معنى.

الشروعون في أمريكا لم يسمعوا بإجماع الفقهاء ولا بمجهر العلماء، ولم يسمعوا بأحكام الإسلام والقرآن، ومع ذلك فقد هدتهم فطرتهم إلى تشريع ما يسمى ب"الضربة الثالثة".

فألفريد كليمنتون يتحدث عن هذه الضربة في كتابه (الحلم والتاريخ، فوضح أن رجال العصابات والعنف يخضعون في المره الأولى والثانية إلى نصوص القانون بما فيه من عقوبات، أما في المره الثالثة فحكم هو الإعدام !!

ووحن لا ندعو بالطبع إلى نبذ أحكام الإسلام واستبدالها بالإعدام كما هو عند الرئيس كليمنتون، لكننا نشير إلى وضوح فكرة الحدود في الفجوة الإنسانية، والى أن التشريع الإسلامي تشريع مدني إنساني يتحرك بروحه وحنفية ضمن حدود عيلية وحدود دينا هي حدود الله. يصدق ذلك كله قول الله تعالى: "إِنَّمَا يَنفَقُ الَّذِينَ أَمَرْنَهُمْ لِتَبَيِّنَ لِلنَّاسِ عَلَيْهِمْ كَيْفًا فَطُرَّتُ الْأَيْمَانُ وَلَا تَبَيِّنَ اللَّهُ لَهُمْ أَكْثَرَ الْأَنفَاسَ لَا يَعْلَمُونَ" {الروم: 30}.

ثمما كثيرون يقارون بين عصر النهضة الأوربية في القرن الخامس عشر، وبين
وضعنا نحن الآن في القرن العشرين. لِهؤلاء أقول لا محل لهذه المقارنة، فمشكلتنا لا تشبه أبداً المشكلة الأوروبية في عصر التنوير. المشكلة هناك كانت بين الكنيسة والناس مشكلة عقلية، حول التفسير التوراتي للكون، الذي تبناه مسيحيو أوروبا كما ورد في العهد القديم، دون أن يتبناهم شريعة موسى في الكتاب (العهد القديم). المشكلة بين الكنيسة والناس هناك لم تكن في مجال التشريع، وإفلاس ولا تقل، كما هي الآن، بل كانت في مجال الموجود وغير الموجود، مجال هل الأرض كروية أم مستطيلة، ومجال هل الأرض هي التي تدور حول الشمس أم الشمس هي التي تدور حول الأرض.

إذاً مشكلتنا، مع المؤسسة الدينية مشكلة معاكسة تماماً. فرجال الدين عندنا يقبلون على استحاقة التأويلات العلمية للآيات القرآنية على ضوء مكتشفات القرن العشرين. ويضرون في الوقت ذاته على تمديس التفسير التراثي المناقضة مع العديد من الحقائق العلمية الثانية، دون أن يفكروا بتنقيحها وتفديها. المشكلة معهم هي في الفقه والتشريع والفلسفة، وفي العلوم الإنسانية عموماً.

المشكلة معهم هي أنهم يشعرون بكرثونة طروحاتهم، ويخافون على الإسلام الذي يمثلون أن يهتز، ويتبعهم على ذلك جماعات العوام وأنصار المثقفين بحسن نية، وأصحاب الأغراض وذوى الأدمغة المعسلجة بسوء نية. سلاحهم المشهور التكفير والاتهامات الجاهزة لكل من ينوي الخروج عن وصياتهم وولاتهم، بالرندقة والعمالة، وهدم الإسلام وسب الصحابة وإنكار السنة. لكننا مطلعين تماماً إلى قوله تعالى: «فَيَفْكَكُونَ فِي الْأَرْضِ» الرعد 17. إننا مطلعين تماماً ونطمئن كل من يؤمن بالله والإسلام لله، أن الله لا يهزimize، وأن الإسلام لا يهتز. فالله موجود في فطرة الأنسان، والإسلام موجود في ثقافات كل أهل الأرض. الوحيد الذي سيهزم هو الفقه التاريخي المتحجر ومستدله وهاماته ومؤسساتته، الوحيد الذي سيهزم هو تصويراتنا وفهمنا الملتوية القائمة على تقسيم المعصومين وعلى ترسيح الوصاية والولاية لرثة الأنباء، الوحيد الذي سيهزم هو ذهنية التحرم، أما الله والإسلام فلا.
البعثة المحمدية حتى تحكامل الفقه الإسلامي التاريخي

كان العرب عند بداية البعثة المحمدية مجموعة قبائل متفرقة، لكل قبيلة مجالها اليومي الحيوي الخاص بها، وكان الرعي والغزو المهن الرئيسية السائدة عنهم، إضافة إلى التجارة التي تركزت بشكل رئيسي في مكة، والزراعة في الطائف وبثرب واليمن.

لم تكن عند العرب حكومة مركزية، لكنهم كانوا واعين تمامًا لما يجري حولهم، ويدرون أن أنظمة الدولة المركزية الممتعة حولهم تقوم على الرق والعبودية، رغم أن مفهوم الرق كان سائداً عندهم أيضًا، إما بالسبي في الغزوات، أو بالشراء من أسواق النخاسة.

كان العرب متفرقين، هذا صحيح، لكنهم كانوا أحرارًا غیر تابعين في معظمهم لأحد. والطابع الاجتماعي عندهم يقوم على الأسرة العشيرة والقبيلة. فقرش مثلاً كانت تتألف من عشرة بطون، أحدها بنو هاشم الذين ينتمون مع بني أمية إلى بني عبد مناف، وكان الرسل الأعظم منهم. وقد مارس النبي (ص) مهنة قومه في الرعي والتجارة. أما من الناحية الأخلاقية، فقد اتفقوا بكل ما يتصف من حمية أسرية وعشيرية وقبلية، وكرم وصدق ووفاء، ولم يكن لديهم معايير أخلاقية مزدوجة.

(النقاش مثلًا لم يكن له وجود في مكة، إذ لم يرد ذكر النفاق والمافيا إلا في الآيات المدنية). ولقد ساعد مفهوم الانتماء الأسري في حماية الرسول الأعظم خلال المرحلة الملكية (أبو طالب/ المطعم بن عدي). كان النبي عند أهل المرحلة الملكية صادقاً، لكنهم لم يروا من دعوته إلا الجانب السياسي، جانب الرعاية للأسرة والقبيلة، دون أن يخطر في بالهم أن الدعوة ستتمكن من إقامة دولة مركزية. ومن هنا نفهم كيف كانوا يرون الأمر حين عرضوا عليه الثروة والملك، دون أن يفكروا بقتله أو اعتقاله إلا في أواخر المرحلة الملكية، حتى بعد أن فكروا بذلك رسموا خطة يضع بها دمه بين العرب، لا خوفًا من بني هاشم من الناحية العسكرية، بل خوفًا من العار الذي سيلحق بهم.

من الناحية العقائدية، كان العرب وثنين، لكنهم كانوا يعترفون بالإله الواحد، وما
الأصنام عندهم إلا تقربهم إليه زلفي. أما من الناحية الفكرية وال الدينية، فقد كانوا منفتحين على الآخرين. وكان هذا الآخر مقبولًا لديهم. فمن العرب من هو نصراوي أو يهودي أو حنيفي أو وثني، ولم يكن أحد منهم يشعر بالعار أو النقصة من وجود الآخر. وكان لسانهم العربي قد بلغ مرحلة من التطور يستطيع معها حمل المعاني السماوية المنزلة في الرسالة المحمدية.

هذه المزايا التي اجتمعت للعرب زمن النزول، من اعتزاز بالحرية ونمواره من التباعية واحترام الآخر والتعايش معه وتقديس الروعة وإكرام الضيف وتبليغ المعتاب والوفاء بالله، كل هذا جعلهم مؤهلين لحمل الرسالة السماوية المنزلة. فإما بقيت عليهم مشكلة الرعامة والسياسة والملك. فقد كانت الرعامة موزعة بين رؤوس القبائل والمفهوم التنظيمي للدولة المركزية غير موجود عليهم، وبالتالي دفع الأمور لهذه الدولة المركزية مهما كان شكلها (ضرايب/ زكاة/ إتاوة)، والخضوع لرعامة مركزية تختفي تحتها الرعائم الأسرية والعشائية والقبيلة، كان بعيدًا عن تصوراتهم، بعيدًا عن وعيهم السياسي.

من الناحية الاجتماعية كانت مسألة الرق (سبيًا أو شراء) موجودة ومقبولة في وعيهم الاجتماعي. ولم كانوا يعيشون على الرعي والغزو والتجارة، وكانت الزراعة والمهن الأخرى الصناعية بيد الأغراب والموالي، فقد كان دور المرأة ثانويًا في حياتهم، إذ كانت في جميع حالاتها الاجتماعية تسعى إلى الرجل، وكان مفهوم ولي الأمر سائداً قبل عصر التزيل. فرغم أن السيدة خديجة بنت خويلد كانت صاحبة مال وتجارة وقرار مستقل، إلا أن النبي (ص) حين خطبتها قبل البعثة، جاء في وفد من ذكور بني هاشم، واستقبلهم الذاكر من أهل خديجة، وتمت الخطة والزواج.

ومازالت ذهنية ولي الأمر بالنسبة للمرأة هي التي تحكم وعينا الاجتماعي حتى اليوم. أما حرية الفكر وحرية الكلمة عند العرب في عصور ما قبل التزيل فنافل القول الحديث عنها، ونحن أمام أخبار الأسواق والمواسم، وأمام شعراً، ويت واحد من أحدهم يرفع قبائل بكمالها وينزل قبائل بكاملها، وعلي أبلغ ما يحضرنا في هذا المجال قول من قال: ما زالت قريش تفخر علينا بالسقاية والسدانة والرسالة إلا الشعر، حتى جاء ابن أبي ربيعة فسادتنا في كل شيء.

لا أريد أن أستفيض في ما استفاض فيه الكثيرون، أريد أن أركز على بعض طبائع
القوم الذين أرسلي النبي (ص) منهم ويينهم دولة مركزية فنية عاصمتها المدينة المنورة تضم كل شبه جزيرة العرب، كان فيها (ص) نبياً ورسولاً ومؤسس دولة، وامتنعت فيه هذه الجوانب الثلاثة. ومع ذلك نسمع أبا سفيان يقول للعباس، يوم فتح مكة، إن ملك ابن أختي غداً عظيماً.

لم تكن المشكلة التي نشأت منذ اللحظة الأولى بعد وفاة النبي مشكلة نبوة أو مشكلة رسالة إلا أحد وضع هاتين موضع الشك والتساؤل. حتى حروب الراية كانت حروباً سياسياً وحدودية لمنع الانفصال والمحافظة على الدولة ومركزتها. بقي الملك ووراثة الدولة هو المشكلة الأساسية، فحاول كل طرف ينادي بأنه الوريث الأحق لهذه الدولة، أن يبيع على دعوات صفة الشرعية. اتفقات على آيات الرسالة، وعلى أحاديث النبوة، فاختلطت مفهوم الرسالة بمفهوم النبوة بمفهوم الملك، وأصبحت المشكلة البحث عن غطاء أيديولوجي يعطي الحكم صفة الشرعية، وكان الأمر عسيرًا بالغ الصعوبة، باعتباره جدًا عليها، يرتبط كما أشارنا بمفهوم الأسرة والعشيرة والقبيلة، إلا أن الحاجة في الجانب المقابل كانت ملحة لغطاء أيديولوجي جديد لوراثة الملك.

والتأمل في آيات الكتاب كلهها، لا يجد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد نصًا يحدد

ولم يجد الباحثون عن الشرعية في التنزيل الحكيم سوى آيات الإرث وآيات طاعة أولي الأمر، وكن النوعين يصبح أن يكون غطاء مشهودًا. فالنبي كمؤسس للدولة وقائد لها يورث القيادة من هو أقرب طبعاً لأحكام آيات الإرث، وهذا هو الغطاء الإيديولوجي الذي استخدمه العباسيون لشرعية حكمهم، بعد أن حرصوا معنى الولد في الآية بالذكر، ورسخوا مقولة أن البت لا تحجب، وأرسوا قاعدة أن الإرث في آية النحل هو للمال والملك، وتم بذلك إبعاد فاطمة كوارثة، كما تم إبعاد علي كرم الله
وجهه باعتباره ابن عم النبي، والعم الأول، أما طاعة أولي الأمر، فهي الأساس الذي أقام عليه الأميون حكمهم، وهي ما نفهمه اليوم بسياسة الأمر الواقع، التي تتلم معارضة أولي الأمر بعد استقراره في ولاية الأمر، كأنه ما كانت الطريقة التي استلم بها ولاية الأمر. ونسوا للنبي أمره بِوجوب طاعة الولي ولما أخذ الأمر والجلد ظهور، وروجوا مقولة (الطاعة لمن غلب) وجعلوا عنها غطاء مبرراً ومسوغاً يعطي حكمهم صفة الشرعية.

فإذا عدننا إلى ماقل الحكم الأموي، وإلى زمن وفاة النبي (ص)، وجدنا أن كل هذه الأغطية لم يكن له محل في النزاع. فحين توفي الرسول الأعظم، كان ثلاثة أنصار وهماءرون، أنصار أميش الأوس والخزرج، ومهاجرون فيهم قريش بيطرون العشرة. وكان صاحب الرسول من هؤلاء وأولئك، كلهم عاش معه وعرفه ومعروف أقواله ورأى أفعاله. ورغم أن ما حدث في السفيرة لا يخرج عن كونه مسألة سياسية تمركز الخلاف فيها بين مهاجرين وأنصار، إلا أننا لم نجد أحداً احتاج بحديث النبي (ص) الأئمة من قريش. ولم يخرج النقاش يومها عن الأسبقية في نشر الرسالة وفي تأسيس وتثبيت دعائم الدولة، حتى أن الأنصار رضوا وعزم أن يكون الحكم بالنافية، لولا أن عمر بن الخطاب سارع بقيادة أبي بكر، حسباً للخلاف والنزاع أن يستشير ويستفحل، ورفض سعد بن عبدية زعيم الأنصار أن يبايع، فدامت الأقدام وهو مريض، ثم مات بحوران في خلافة عمر وزمعوا أن الجن قتلته.

و ما كادت خلافة عمر بن الخطاب تقارب نهايتها حتى كانت الدولة قد كبرت، والغناية تتدفق كالسحل إلى المدينة المورة، ودخل في العملية عنصر جديد إلى جانب الملك ورأس الدولة هو المال. وانتقلت الخلافة إلى عثمان، وبدأت مظاهر العصبية الأسرية تطبع السلطة بشكل واضح. ومضى عثمان يعين أقاربه من بني أمية في السلطة، لا على أساس الأمانة والكفاءة بل على أساس القرابة. ولا على أساس البلاط الحسن في الإسلام والمضي الناصع، بل على أساس الرابطة الأسرية وحدها. ولعل تعيينه لأهبه من أمه عبد الله بن أبي سرح على خراج مصر (30)، أحد الأدلة الكبيرة التاريخية على ما نقول. فالدولة لم تكن وقتها بحاجة إلى المال، وقد صار عنها أكواباً بعد فتح الشام، وكان يجد بالولاية أن يرفعوا في تحصيل المفروض على الأرض والخلال، لكن والعامل والولاية أمثال ابن أبي سرح، لم يكن لهم سوى زيادة حصيلتهم من خيرات الأرض، ولو أدى ذلك إلى بوارها. لعل خير ما يوضح لنا هذه
روح، الحوار الذي دار بين عمرو بن العاص (وكان يجمع بعد فتح مصر إمارة الجند وولاية الخراج ثم عزله عثمان) وبين ابن أبي سرح والي الخراج الجديد، وقد جاء الأخير متباهياً وغالزاً فقال:
- لقد درت الناقة بعدك يا أبا عبد الله.
- فقال عمرو:
- لكن فصيلها نفق جوعاً.
- يعني أنكم أخذتم كل اللين ولم تتركوا للرضيع شيئاً. وهذا كله أدى إلى ولادة الأفاحات والخلافات الكثيرة المعددة.
وعندما استلم علي بن أبي طالب الخلافة، كان مفهوم التعصب الأسري قد غدا واضحًة تماماً، وكانت القوة المالية والعسكرية والسياسية قد خلصت لنبي أمية، فاستطاعوا أن يجعلوا من قمع عثمان حجة ومشكلة، في وقت كان فيه الكثير من كبار الصحابة قد ذهب، وفي وقت كان وضع الحديث النبوي قد عُمِم، ثم استشروا بعد انتصار الأومنين وانتهاء الرحلة الراشدة بشكل مريع.
إذننا نتفق مع كل من يقول بخطورة وضع الأحاديث النبوية، فالكلذب على لسان النبي ليس كالذب على لسان غيره، ولقد عرضنا لهذا التفصيل في موضوع آخر من هذا الكتاب فلا نعيد. لكننا نبهنا إلى ما هو أخطر من الوضع. إنه تأويل الآيات والأحاديث الصحيحة تأويلاً يخرج بها عن مقاصدها، ويتراها عن سياقاتها الذي قيلت فيه. وأقرأ معي هذا الخبر يرويه البخاري في صحيحه ج9 ص68:
(عن سعيد بن جبير قال: خرج علينا عبد الله بن عمر فرجونا أن يحدثنا حديثاً حسنًا، فابتدأنا إليه رجل فقال: يا أبا عبد الرحمن حدثنا عن القتلة في الفتنة، قاله تعالى يقول (وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونُ اللَّهُ بِمِنْ حَاكِمٍ مَّثْلَهُ فَإِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ لِلْمُتَّقِينَ) فقال اتدري ما الفتنة نكثتك أمك؟ إذا كان محمد (ص) يقاتل المشركين وكان الدخول في دينهم فتنة، وليس كفتلكم على الملك) أما
يشير الرجل في الخبر إلى الآية 39 من سورة الأنفال:
(وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونُ اللَّهُ بِمِنْ حَاكِمٍ مَّثْلَهُ فَإِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ لِلْمُتَّقِينَ)
يفعلون بتعصه فيبر الآية عن سياقاتها، فالله تعالى يقول في الآية 38: (فَأَلْبَإْ لِلْمُتَّقِينَ)
كَفَّرُوا إِن يَنْتَهُوا يُفْرَدُ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ...](الله تعالى يتابع في الآية 39 ليلقول

وَيَكُونَ الدِّينَ كُلُّهَا لِلَّهِ فَإِنَّهُمْ إِذَا انْتَهَوْا...

فهمهم الفتنة ومعناها والمقصود بالتقال لا يمكن أن يتحدد إلا ضمن السياق، ورحم الله ابن عمر. ومع ذلك كله فقد ذهب كثير من القدامى إلى فهم الفتنة بالمعنى الذي ذهب إليه الرجل، وتابعهم تقلباً كثيراً من المحدثين نذكر منهم طه حسين في كتابه الشهير (الفتنة الكبرى).

قلنا إن الأمويين وضعوا لحكمهم غطاء إيديولوجياً يقوم على طاعة أولي الأمر، تكريسًا لواقع قضاء الله ولا سبيل إلى رده. فكان عليهم أن يقولوا مفهوم القضاء والقدر بما يتاسب مع دعم وتثبيت ملكهم، لذا أسرع فقهاء السلطان إلى وضع تعريف يقول بأن قضاء الله هو علمهم الأزلي، وأن قدره هو نفاد هذا العلم. فللله بعلم منذ الأزل أن بني أمية سيبتلون الحكم، إن كان هذا قضاءه فلا سبيل إلى وقف القدر القاضي بتفاوض هذا القضاء، وكان من بيعارض أو يحبر حكم بني أمية فهو إذا عيارض ويحبر قضاء الله وقدرته. وذل تلك ضمنا الشرعية لملكهم من جهة، وبروا نظام حكامهم من جهة أخرى. تروي الأخبار أن الوليد بن عبد الملك قال للزهري: ماحدثت يحدثنا به أهل الشام، أن الله إذا استرعى عيدًا رعيته كتب له الحسنات ولم يكتب عليه السيات؟ قال بابط بأمير المؤمنين. أنبي خليفة أكرم على الله أم خليفة غير نبي؟ قال بل نبي خليفة. قال فان الله تعالى يقول لنبي داوود (بِإِذَا دَوَدَتْ إِنَّ جَعَلَنَا خَلِيفَةً فِي الأَرْضَ فَأَحْكَمْنَا بِنَبِيِّ النَّاسِ بِأَلْفِيْنِ وَلَوْ نَبَغَ النَّهَوُرُ فَيَضِلُّكُمْ غَنِيُّ سَيْلِ اللَّهِ إِنَّ الْذِينَ يَضِلُّونَ غَنِيُّ سَيْلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ مَا نَسِوا يَوْمَ الْحِسَابِ) ص. 23.

فهذا عيد نبي خليفة مثلاً فما ظنك بخليفة غير نبي؟ قال (إن الناس ليغروننا عن ديننا) وراح الأمويون وراح عصرهم. وباقي التعريف المشوه لقضاء والقدر معمولاً به حتى اليوم.

وقلنا إن العباسيين اتخذوا لحكمهم غطاء إيديولوجياً يقوم على أساس القرابة من الرسول (ص) وحقهم في ميراثه. لكن هذا الغطاء إن أجري ونقف بمساعدة أهل خراسان في استعادة الملك الذي استهلته بني هاشم إلا أنه لا يجد نفعًا في الخلاف مع الطالبيين والكل هاشمي. فكان على العباسيين أن يقولوا آيات الإرث والوصية بشكل تصلح معه لأن تكون غطاء شريعاً لحكمهم، فصار الولد ذكرًا، رغم
قوله تعالى: "لكن كُنتمُ أهْلَ اللَّهِ وَأَهْلَ الأَيَاتِ الْأُخْرَى" النساء 4. ورغم أن سامع هذا القول وقارئه يحتاج اليوم إلى دراسته في علوم القرآن اللغة، ليفهم أن الأولاد فهم الذكور وفهم الإناث، وأن الولد يكون ذكرًا ويكون أنثى. ثم صارت الأنثى لا تحجب، لإخراج فألفة وأبنائها من اللغة السياسية، ثم أرسوا قاعدة «لا وصية لوراث» لإخراج الإمام علي وأبنائه وأحفاده من لعبة الحكم والملك، ونسوها للنبي (ص)، فأمسوا بذلك لاختبر سابقة عرفها التاريخ الإسلامي، هي أن السنة، أي الحديث النبوي، ناصحة للقرآن، وأن القرآن أوحى إلى السنة من السنة للقرآن، تعالى الله علماً يصوف.

لقد كان الإمام الشافعي على رأس من قال بهذا، رغم أنه في كتابه "الرسالة" ينكر دور الأحاديث في مجال العقائد، ومع ذلك يأخذ بحديث آخرين من أهل المذاهب، فكان تناقضًا مع ذاته في هذه المسألة أبلغ في إثارة الدهشة من تناقضه مع غيره، لكنها السياسة. والسير في ركاب أهل الحكم، التي وجد الشافعي نفسه معها أمام مفترقات خطرة. فإن هو قال بأن البت ولفد، وأنها تحجب كالذكر تماماً، صار شبيهاً وإن هو قال بالتفريق في مسألة إثر الأدباء بين البتة والملك، صار خارجياً. وهما أمانار عند العباسيين أحلاهما ما!!

كان العباسيون يتركون في مشروعة حكمهم وتجيئه على أحكام آيات الإثاث بعد صقلها لصالحهم من جهة، وعلى إرادة الله وأخلاقه من جهة أخرى. وإذا كان الأمويون قد أوجدوا مفهوماً للقضاء والقدر، فتحوا به باب القول بالخبرية، الذي يدخل تحت عنوان حكمية المحكم والحاكم على حد سواء، فإن العباسيون أوجدوا مفهوماً للإرادة الإلهية، أخرجوا به الحاكم من خندق الخبرية، إلى فضاء الحكم باسم إرادة الله ومشيئته.

ففي حين يقول عنوان بن عنان، وهو من بني أمية، لم يطرأ عليه من التخلي عن الخلافة: والله لا أخلع ثوبًا أليسته الله. واضعاً بذلك أساس القضاء والقدر والخبرية عند الأمويين من بعده، نجد أبا جعفر المنصور يقول في خطة له: (أي الناس، إذا أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بموقف وتسديده وآتنا خازمه على فيه، أعمل بمشيئته وأقسم إرادته وأعطيه بذاته، قد جعلني الله عليه فقلاً إذا شاء فتحني لأعطيكم وفيكم وأرزاقكم فحتني، وإذا شاء أن يقفني أفتقلي...).

111
 فالحاكم العباسي إذا يعمل فيعطي أو يمنع بهيئة الله تعالى، باعتباره خليفة النبي
ومن أهل بيته الذين أراد الله أن يذهب عنهم الرجس ويطهروهم تطهيراً، وهذا ما نراه
في خطابهم للناس. أما في خطابهم للطاغيين، مناسبتهم الهاشميين على الخلافة، فقد
كان يبرز واضحاً الاكتفاء على تفسير آيات الإرث. وعلل أبرز ما يمثل هذا الاتجاه في
اللغة الإيديولوجية، الإمام محمد النفس الركبة.

يروي الطبري في تاريخه مج 7 ص 569 أن الإمام محمد بن عبد الله الملقب
بالنفوس الركبة (رض) خرج على طاعة أبي جعفر المنصور وخلع طاعة بني العباس بعد
ان عمل المنصور في الطاغيين سجناً وشقياً، فأرسل إليه المنصور يدعو إلى التوبة
ويعطيه الأمان له ومن بعده، فرد عليه الإمام محمد يدعو إلى الدخول في طاعته
ويعبه، أما على نفسه وماله، ويختمن الرسالة قائللاً:

(وأنا أولي بالأمر منك وأوفي بالعهده، لأنك أعطيتني من العهدين الأمان ما أعطيته
رجالاً قبل، فأي الأمانات تعطيني، أماني ابنه، أم آمان أبي مسلم؟).

لكنه يسحب في مطلع رسالته بالإعداد بنسبه إلى فاطمة والبيض وأخوته المنتد
إلى الإمام على كرم الله وجهه (وإن أباني علياً كان الوصي وكان الإمام، فكيف ورث
ولايته وولده وأمه)، ثم يمضي ليغمر بالنصور وبعض أباه، وكانت بربرية تدعى
سلامة (وإن أباني وسط منه، وأصرحهم بأباه ترقو في العجم، ولم نازع في
أمهات الأولاد). فرد عليه المنصور رسالة يوضح فيها بجلاء ارتكاز العباسيين على
آيات الإرث في إثبات الشرعية لحكمهم يقول:

... فقد بلغني كلامك وقرأت كتابك إذا جل فخرك بقراءة النساء، لتضلل به
الجفاة والغوغاء، ولم يجعل الله النساء كالعموم والآباء، ولا كالمسانوالأولية، لأن
الله جعل العم أباً وبدا في كتابه على الوالد الأدنى فقال جل ثناؤه عن بني يوسف
(وأتبعت ملة آبائي إنزاهم وإخلاص ويعقوب) يوسف 38.

بهذه الفترة، ومن خلال ثغرة عدم وضوح الفرق بين الأب والولد، واتباع على
روح الذكورية السائدة يومها، ينحد المنصور لتباع قائلًا:

... وأما قولك إنك بنو رسول الله (ص)، فإن الله تعالى يقول في كتابه (وتأم
كان في خلافكم أبا أحد من خلافكم) الأحزاب 40. ولكنك بنو ابنته، وإنها لقراءة قريبة
ولكنها لا تجوز الابناء، ولا ترث الولاية، ولا توجز لها الإمامة، فكيف تثور بها؟ ولقد
جاءت السنة التي لا اختلاف فيها بين المسلمين أن الجد أبا الأم والخال والخالة لا يرثون...

ثم يختم رسالته، يرد على فخر الإمام بن نسيه فيقول:

(... لقد بعد الله محمد (ص) وله عمومه أربعة، أذرهم ودعاهم، فأجاب منهم إثنان أحدهما أبيي، وأيى منهم إثنان أحدهما أبوي، فقطع الله ولايتهما منه...).

(... وزعمت أنك أوسط بني هاشم نسباً، وأصرحهم أمما وأبياً، وإن لم تتخذ العجم، أراك فخرت على من هو خير منك نسباً وأبياً، إبراهيم بن رسول الله (ص)، وأمه أم ولد، وما خيار بني أبيك خاصة وأهل الفضل منهم إلا بع أمهات أولاد...).

إن الرسائل المتبالية بين الإمام محمد النفس الركية والنصور لا تعبد بكامل نصوصها ثلاث صفحات، تصلح لأن تكون أرضية لبحث مستفيض في علم الكلام والعقائد وعلم الاجتماع. ومع ذلك قل من وقف عنها بتفصيل دقيق واضح ومتعمق.

فالمتأمل يجد الرجلين يتفاخران بالأسباب بروح قليلا جاهلية واضحة، وكانهما نسيا في غمرة صراعهما على السلطة، أبسط تعاليم الرسالة المحمدية "إن أكرملكم عند الله أتفاكم".

والتأمل يقف طويلا أمام قول المنصور (... لأن الله جعل العيم أباً وبدأ به في كتابه...) ثم يستشهد بالآية 38 من سورة يوسف. لكن سياق الآبائية في الآية سياق ملء ونبوءة ومعتقد، وليس سياق سلطان وحكم، إضافة إلى أن الآبائية شيء ووالدية شيء آخر، مما ينتجه عنه أن شاهد الآية عند المنصور ليس كما ي ينبغي. ويدركنا هذا آية اعتداد الهاشميون دائماً إشارها في وجه الأمويين هو قوله تعالى "وزرث سليمان دارود". كشاهد على حقهم في وراثة النبي بالمملكة والتراب، غافلين عن أن الآية تتحدث عن وارث وولدهما أشبة بالأصل، مما لا ينطبق على ما بطلابون به، ويجعل استشهادهم بالآية ليس على ما ينبغي.

والمتألم يقف عند قول المنصور وليد جاءت السنة التي لا اختلاف فيها أن الجد أبا الأم والخال والخالة لا يرثون (وأيده نفسه أمام أمور). الأول إشارته إلى أن السنة هي الحاكمة على القرآن في موضوع الإرث، وهو ما ذهب إليه الشافعي. والثاني زعم إجماع جميع المسلمين على أن السنة جاءت بهذا، بينما يعلم الكل منذ عصر المنصور إلى
اليوم، أن المسلمين لم يجمعوا على أمر من أي نوع خلال تاريخهم بأكمله، إلا شهادة الإسلام وشهادته الإيمان، وأنهم اختلفوا وترميضوا مختلفين على الصلاة والزكاة والصوم والحج وإقامة الحجود. أما الثالث، فإشارته إلى مبادئ الجد والحال والخال، وليس هذا موضوع الخلاف بين العباسيين والطليبيين.

والمتأمل يقف طويلاً عند قول المنصور (...) ولكنكم بنو ابنه، وإنها لقراءة قريبة، ولكنها لا تجوز الميراث، ولا ترث الولاية، ولا تجوز لها الإمامة...، وفيه أيضاً مسائل.

الأولى أنه يعتبر الامرأة النبي ملكاً وسلطاناً ونبوة، ناسياً أن النبوة أصطفاء شخصي ذاتي تقرره المشيئة الإلهية لابنه بعينه، وليس متاعاً يقبل القسمة، ويولى إلى أصحاب الحق فيه كل بحسب نصبه. الثانية أنه يعتبر البنت لا تتجز، وأن بقية تركه النبي تؤول إلى العلم، ناسياً أن هذا بالأصل تأويل وإنجاح فقهاء العباسيين ولا إجماع عليه كما يزعم. الثالثة قوله (ولا ترث ولا تجوز لها الإمامة) فأما الولاية فهي ولاية الأمة أي الحكم والسلطان. وهو هنا يقرؤذ ذلك مطلقاً من أنها أثني ناقصة عقل ودين من جهة، ومن أنها لا تتجز العلم عن ميراث من جهة أخرى. وأما الإمامة فهي خلافة النبي بنيه وعصمته، رغم أن هذا المصطلح لم يظهر عند الإمامية -= كما يقول الدكتور موسى الموسي - إلا في القرن الثالث الهجري بعنوان الذي نعرفه اليوم، إلا أنه كان معروفًا ومتمداً منذ القرن الأول، بدلاً وروده عند المنصور، بعثته العام.

إن الوقوف بالتحليل أمام مثل هذه الوثائق على قلتها وندرتها، بينا لنا بوضوح كيف لعبت العصبية الأسرية والقبلية من جهة، والصراع على الحكم وتغطيته شرعياً من جهة ثانية، والروح الذكورية المتطرفة من جهة ثالثة، دوراً أساسيّاً في صياغة الفقه الإسلامي منذ تأسيسه أول مرة، ودوراً أساسياً في تبنيت تأويل آيات الأحكام وضع الحديث النبوي قادراً على نسخها، ودوراً أساسيّا في نظرة الفقهاء إلى المرأة، وخاصة في مسائل الآلهة والمحاب والقروة واستطلاعها المناصب القيادية في المجتمع.
 Heavenly guidance leads us, therefore, to make the following observations:

From the outset, let us recall that today’s continuous conflict between the political and constitutional laws and the Islamic laws is a result of clear and evident differences in the conceptions and interpretations of those laws. This is particularly true in the modern age, where the legal system has evolved and diversified, and where the interpretation of religious texts has become more nuanced than in the past.

In this context, we must recognize that the Islamic legal system is based on a comprehensive and holistic approach to law, which integrates ethical, moral, and social principles. This approach is reflected in the interpretation of the Quran and the Sunnah, which are the primary sources of Islamic law. The Islamic legal system is also characterized by its flexibility and adaptability, which allows it to evolve and respond to changing circumstances.

However, the modern legal system in many countries has been shaped by Western influences, and the interpretation of Islamic laws has often been influenced by these Western perspectives. This has led to a tension between the Islamic legal system and the modern legal system, which has been exacerbated by the rapid pace of technological and social change.

In this context, it is important to recognize the importance of Islamic law in the context of contemporary issues. Islamic law provides a framework for understanding and addressing contemporary challenges, such as human rights, gender equality, and environmental sustainability. By engaging with Islamic legal texts and interpretations, we can gain a deeper understanding of these issues and develop solutions that are grounded in Islamic principles.

Moreover, the Islamic legal system offers a unique perspective on the relationship between law and society. By emphasizing the role of the individual in shaping society, Islamic law provides a foundation for understanding the complex interplay between individual and collective rights.

Finally, it is important to recognize the importance of education in the context of Islamic legal thought. By promoting education and dialogue, we can ensure that the principles of Islamic law are understood and respected, and that they are implemented in a way that is consistent with the principles of justice and equality.

In conclusion, the Islamic legal system offers a unique perspective on contemporary issues, and by engaging with this system, we can develop solutions that are grounded in Islamic principles and that are consistent with the needs of society.

For further information and resources, please contact the Islamic Center for Legal Studies.
بعين القرن العشرين، استندنا في تطبيقها وفهمها بالإضافة إلى العمليات الحسابية، إلى مايلي:

1 - الهندسة التحليلية.
2 - التحليل الرياضي.
3 - نظرية المجموعات في الرياضيات الحديثة.

فإن سأتي سائل: ألم يعرف العرب المسلمون هذه العلوم من قبل؟ أقول: لقد تأسست الهندسة التحليلية على يد ديكارت في القرن السابع عشر، وتأسس التحليل الرياضي على يد يوهان في القرن الثامن عشر، وعرفت نظرية المجموعات في القرن العشرين. حيث كان العرب المسلمون وما زالوا يغطون في سبات عميق، العلوم عندهم هي علوم الحلال والحرم، والعلماء الوحيدون عندهم هم رجال الدين الذين يدعون بكل صراحة إلى نبذ العلوم الدنيوية لأنها تهني عن ذكر الله، لأنها غير ضرورية (1). ومن بعده إلى النبي (ص) قوله: إنما العلوم آية محكمة أوسطها قائمة أو فريضة عادلة.

كما استندنا في تطبيق آيات الإرث إلى كافة المعارف والعلوم الإنسانية التي لم تقصر في تطورها عن علم الرياضيات، سواء في حقل الفلسفة أو المنطق أو الألسنات أو علم النفس والاجتماع، فكانت المحرك الأول الذي أدخلنا في عالم المعلوماتية المذهل.

القاضي اليوم لا يحتاج إلى إلقاء الطفل في النار، ليرفع من هي أم الطفل الحقيقية كما تروي الأخبار، يكفي خلال دقائق أن يقوم بتحليل الجينات محترفاً ليحصل على الحوامل. ودرس الفقه اليوم لا يحتاج إلى استظهار الشافية والكافية وألفية ابن مالك وحةشية ابن عابدين والقرآن الكريم وكتب الحديث النبوي، وحفظها عن ظهر قلب. يكفي بنقية زرا واحداً على مفكرة جبين ليحصل على ما يريد. باختصار نقول: لقد حولت ثورة المعلوماتية اليوم الفقه الباحث من نبئي يردد ماحفظته، إلى قارئ محلل.

وإذا كان علماء الأصول قد قرروا نظريةً مبادأ (تغير الأحكام بتغير الأزمان) فإننا نقرر نظريةً، وعملياً، بعونه تعالى، أن الأحكام تغير أيضاً بتغير النظام المعرفي، ولا عجب أبداً إن انتهجنا في قراءتنا المعاصرة لأيات الأثر في ضوء الرياضيات الحديثة إلى أحكام

116
ونتائج تختلف عن مثيلاتها عند أهل القرن الثامن الميلادي. والمسألة أولاً وأخيراً ليست
مسألة ذكاء وغباء، ولا مسألة تقوى وعدم تقوى، إنها ببساطة مسألة إشكالية تعيشها
وتنواص أمراً فنف عليه سماحا لنا أن نرى ما لم يستطيع السابقون رؤيته.
قال لي أحدهم ذات يوم باسم: كنت تقبلة الحجم عضربة اليوم، لك فيها
أسلوب لم تعليه عند كتاب الفكر الدين، وأوقد لخطيب لي ما تدوع إليه في
كلمات. قلت: إنني أدعو ببساطة إلى تناول كتاب الله بقراءة معاصرة، فاربأ وجهه
متجهماً. فسألته: ما الذي يزعجكم في هذا؟ أهي القراءة أم المعاصرة؟ أما القراءة،
فقد كان من شرفنا أنها أول فعل أمر نزل به الوحي الأمين، على المصطلح المعروف
في غار حراء، قال: إقرأ، قال: ما أقرأ؟ قال: إقرأ باسم ربك الذي خلق
والقراءة استدلال وتأمل وإدراك واستعراض وتحليل يصل بعدها القارئ إلى فهم ما
يقرأ. ومع ذلك تصور أن القراءة هي فك الخط وفهم صور الحروف، ولو أدى
بكما ذلك إلى النماذج التحريات لم تعد تلقين حتى طالب العابد الشرعية.
وأما المعاصرة، فهي من العصر، ويكفينا فخراً أن الله تعالى جعلها محلاً للقسم في
كتابه الكريم. ومع ذلك كله فلا شيء نراه يضيفنكم أكثر من الحداثة والمعاصرة
والتطور، حتى أصبح مصدقاً لقوله تعالى «قالوا خشبنا ما وجدنا عليه
آباءنا...» المائدة 4، وقوله تعالى «قالوا إننا وجدنا أبائنا على أمور وفإن علِّي
آثناهم مढ़ونون» الزخرف 22.
إن دأب الآبائي لا يقتصر على رغبة في إضافة السينورا والصيورة التاريخية والمعرفية، بل
يدفع المصامين به إلى تكبير الآخرين وتكييفهم، وإلى تابع الهوا، الذي أشار إليه
سبيحه بقوله «إنو يرزا آية يغرضوا ويقولوا سخر مشتهر وكدبوا وأتبعوا
أهواهم وكل أمر مشتهر» القمر 23.
للوجهة الأولى لا تبدو العلاقة واضحة بين التكبير وإتباع الهوا بالأمر المستقر من
جهة، وبالسيئرة التاريخية للإنسانية جمعا من جهة أخرى، لكن الأمثلة التالية توضح
هذه العلاقة تماما، وتدفع قارئ الآية أن يصبح بالعقل صدته صدق الله العظم.
1 - كان دوران الشمس حول الأرض أمراً مستقراً في أذهان الناس وراحا في
معتقداتهم العلمية والدينية. إلى أن جاء رجل أسمه كورنيليوس فقال إن
العكس هو الصحيح، فكذبوه. واتبعوا أهواهم فأحرقوه. لماذا؟ لأن المستقر من

الأمور في أذهان الناس وقناعاتهم، يتحول مع الزمن إلى مؤسسات تحمل
هامات، يرتبط وجودهم بهذه المعتقدات وتلك المستندات. من هنا يأتي
التكفير والتكذيب كردة فعل أولى، تليها ردة الفعل الثانية دفاعاً عن البقاء وعن
الامتيازات فيأتي تبع الله بالقتل والنفي ومصادرة الفكر والعقل.

2 - كانت عبادة الأصنام أمرًا مستقراً في زمن إبراهيم، وقائعة راسخة عند قومه،
حتى جاء يدعو إلى عبادة الواحد الأحد، فكذبوا. وأغلقوا عقولهم عن سماع
حجه (وهذا هو تبع الهوى) وألقوا في النار.

3 - كانت الرؤية كدليل على وجود الأشياء أمرًا مستقراً في أذهان الناس حتى جاء
باستور يقول بوجود كائنات دقيقة هي سبب كثير من الأمراض لا تراها العين،
ومع ذلك فهي موجودة، فكذبوا. واتبعوا أهواءهم فطردوهم من باريس.

ونحن ندعو اليوم إلى القراءة المعاصرة للتنزيل الحكمي، ولآيات الإرث والحجاج
والقومية والتعددية الزوجية، ولأحكام الحدود كما جاءت، وللعدل والمحبة والقتال
والبغور، وأعين تامةً أنتى سنكر ونكذب، وأن الناس في دروب الآثارية سبيكيلون النهم
ذاتها التي تعرفها كما يعرفونها، وسيقيمون الدنيا ويعدلونها، وسيبيعون أهواءهم لاحقاً
بالحقيقة والله ورسوله، بل حباً بامتيازاتهم ودفاعاً عن وجودهم. إنما سيأتي يوم يغدو
في الجديد الذي نقوله مألوفاً ومتداعياً بين الناس طبقاً للقانون الإلهي الذي يجبر أن
الزبد يذهب جفاء، وأن ما ينفع الناس هو الذي يبقى، وسيرى الذين ظلموا أي منقلب
سيتقلبون.

توكلت على الله.. فهو الهادي إلى سواء السبيل. وصدق من قال: لا صلاح لدنيا

هذه الأمة إلا بصلاح دينها.
حوافز الفصل الأول

1. أنظر "التفسير الكبير للفخر الرازي" الجزء 6 ص 240262، فله في تفسير آية القصص 88 قول رأفت مفيد.
2. أنظر "التفسير الكبير للفخر الرازي" الجزء 9 ص 1864464، فله في تفسير آية هود 107 قول رأفت مفيد.
3. أنظر "الكتاب والقرآن/ قراءة معاصرة" ص 324 وما بعدها.
4. أنظر "الإسلام والإيمان/ منظومة القيم" ص 113 وما بعدها.
5. وكذلك أطرافاً نهائية التاريخ لفوكوياما الذي أنهى الصيورة التاريخية واعتبر انصهار النظام الغربي هو نهاية التاريخ.
6. أنظر "موسوعة له الأسماه الحسن" ج 6 ص 5 للدكتور أحمد الشرياصي، فيه قول رأفت حول اسم "الله" واسم "هو" الناتج عن إشباع الضم في اسم "الله".
7. لمزيد من التفصيل، أنظر الفصل الثالث من كتاب "الإسلام والإيمان/ منظومة القيم" ص 262 وما بعدها.
8. لا تغني بالعبارة هنا الصلاة والزكاة والصوم والحج، كما يذهب أصحاب الثقافة ذات البرني، بل تغني كل فعل عمل بأنه الإنسان طالعًا أم عاصيًا. لمزيد من التفصيل، أنظر "الإسلام والإيمان/ منظومة القيم" ص 140 وما بعدها.
9. لمزيد من التمييز بين هذه المصطلحات، أنظر "الكتاب والقرآن/ قراءة معاصرة" ص 343 وما بعدها.
10. إن تقدم المعارف الإنسانية أي صيورة المعرفة خلال السيرة التاريخية يحصل في اتجاهين اثنيين وهما:

1 - تقديم نظام معرفي جديد ضمن حقل معرفي معين وهذا يحصل بتقدم أفكار جديدة (New Concepts) لم تكن في الأصل موجودة في هذا الحقل، ومثال على هذا كوربينك الذي قدم فكرة أن الأرض ليست مركز الكون وأنها تدور حول الشمس، فأخذت ثورة في علم الفلك. وباستور الذي قدم نظرية الكائنات المجهرية الدقيقة وأنها سبب كثير من الأمراض، وأصبح نيوتن الذي قدم مفهوم الجاذبية الأرضية والكون الميكانيكي. وتشارلز
داورين الذي قدم نظرية التطور والتكييف والانقراض، وأبرز انشتاين الذي قدم النظرية النسبية العامة والعامة. ومنذ هذا الذي قدم جدول العناصر في الطبيعة.

2 - تقديم أداة معرفية جديدة (New Tools) واستعمالها للكشف عن أموراً جديدة تحتاج إلى شرح وتعليم. وهذا ما فعله جاليليو عندما استعمل التلسكوب ونظر إلى السماء. فإذا ما يقصي اكتشاف أدوات المعرفة واستعمالها واكتشاف أشياء جديدة بهذه الأدوات يظهر لنا تطور أدوات المعرفة من الناحية الكمية أكبر بكثير من تطور النظم والأفكار الجديرة. فإذا ما يقصي تقديم أفكار جديدة خلال 500 سنة الأخيرة فقد هم لا يتزاوج أصبعاً للذين. أما إذا قيس عدد الأفكار الجديدة فقد فعلاً لا يعد، وبالنسبة للعلماء، فإن الرياضيات هي علم الأداة، والفلسفة هي علم الفهوم، فلا يجعل أن يكون ترابط بينهما. وهذا هو الفرق تماماً بين كونيرن الذي قدم نظرية جديدة في الفلك وحنيل الذي استعمل أداة جديرة في الفلك. ومن الجدير بالذكر أن الرياضيات عبارة عن أداة معرفية مجردة تحتضن على المنطق وعلم القياس. إن أهم أداة معرفية اكتشفت في القرن العشرين هي الحاسوب الإلكتروني (الكمبيوتر) الذي سمح لنا بحل مشاكلات لم يكن من الممكن حلها بيدنا.

11 - حتى لو كان هذا النص (الذكر مثل حك الأشياء) فهو قطعية الدلالة في ذاته وغير قطعي الدلالة لغيره. وسيلاحظ القارئ في هذا الكتاب كيف بحثنا على ذلك باستعمال أداة معرفة جديرة.

12 - وهكذا نفهم لما لا يبلغ الرسول الأعظم الرقص مباشرة وإعطاء المرأة جميع حقوقها مباشرة بل بدأ بذلك حسب الصورة التاريخية التي عاشها هو فعلاً. وملك ذلك في التنزيل الحكيم أن مصطلح ملك البيمن هو مصطلح عام يحتوت كثيراً من المعاني الموضوعة في تلبسه في ذلك الوقت على أنه الرقص ونحن نفهم من خلال صيغة النصية أننا بطلس مصطلح ملك البيمن في حالات واقعية غير الرقص وهنا يكون الاجتهاد في النص حاضراً.

13 - أنظر التفسير الكبير للرازي ج 38 ص 180 - 284.

(5) المجموعة عبارة عن مجموعة عناصر لها تعريف واحد. لأن تكون مجموعة ذكر ومجموعة إناث. أما الزمرة فإنها أربع تعريفات لأن تكون مجموعة الأمهات لهذه المجموعة تدخل في يد الزمرة لأن الأم هي اثنتين باللغة المزورة عندها أولاد هذه التعريف الأربعة أعمتها فهم الزمرة ولكنها بالأصل موجودة في مجموعة الإناث.

14 - أنظر كتابنا "الدولة والمجتمع" ص 371 وما بعدها حول الناشف والمنسوخ.

15 - من أراد تفصيل الفول في الناشف والمنسوخ فلينظر "دراسات إسلامية معاصرة/ الدولة والمجتمع" ص 271 - 201.

16 - يجب أن يفسر القرآن في كل زمان تفسيراً جديداً، يفسره الأديب ويفسره الحقوق والفسر.
الفلكي ويفسره عالم النفس وعالم الاجتماع والمورخ، كل واحد منهم يجد فيه مجالاً لعلمه، وخصوصاً، ودليلاً من اختصاصه وعلمه على أن القرآن كلام الله. (علي الططاووي/ كتاب تعريف عام بدين الإسلام ص 183).

17. كأن من الطبيعي أن تتأثر اللغة وأن يتأثر اللغويون بالروح الذكرية السائدة عند عرب الجاهلية حيث نجد فعل وظاً محصراً بفاعل واحد هو الرجل أما المرأة فهي موطوعة دائماً في مقام المعقول به. وأن ينحدر هذا التأثير إلى بوما الحاضر، فزعم اللغويون أن خطاب الإناث بصيغة التذكير تكرم، وخطاب الذكر بصيغة الآثرة تخف، وأفردوا باباً اسمه التعليب يوجب خطاب النساء بصيغة التذكير إن وجد بينهن رجل واحد، رغم منافية ذلك كله للمساواة الإلهية في التنزل الحكيم. فتأمل!


20. من المعروف المشهور أن عبد الله ارتخد عن الإسلام أيام النبي (ص) فأباح النبي دمه يوم الفتح ثم تاب وعاد.

21. يقول الإمام أبو حامد الغزالي: وكان شريعة لا تظهر إلا بلغة، فيصير تعلم تلك اللغة آلة لعلم كتاب الله ونتابة، ومن الآلات علم الكتابة والخط، إلا أن ذلك ليس ضروريًا إذ كان الرسول (ص) أمياً. (إحياء علوم الدين ج 17 ص 19)
الفصل الثاني
السنة النبوية وتاريخيتها

قَهِيد:
قلنا إن التنزيل الحكيم كيونة في ذاته. وإن سيرورة وصيورة بالنسبة للناس، من أول حظة سمعوه فيها، وبدؤوا في تفاعلكم معه حسب سيرورتهم وصيورتهم التاريخية في القرن السابع الميلادي، في شبه الجزيرة العربية. وكان ثمة دور للنبي العربي (ص) كرسول في هذا كله، حدده تعالى بقوله:

"وَأَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ الْذِّكْرُ لِتُبْنِىَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ وَأَلْعَبُوهُمْ تَفْكِرُونَ" النحل 44.

ولابد من شرح هذا الدور، لتصلى إلى رؤية صحيحة ودقيقة للسنة النبوية، لاسيما وأن هذه الآية بالذات هي العمود الفقري الذي يسند إليه الكثيرون اليوم في القول بوجوب تقديم الخير (وهو عندهم الحديث النبوي والسنة) على القرآن متي وقع التعارض بينهما. وفي القول بأن السنة ناسخة وحاكمة وقاصية على القرآن، وفي القول بأن القرآن أوحى إلى السنة من السنة إلى القرآن (والقرآن عندهم هو التنزيل الحكيم كله).

إذا تأملنا الآية، رأيناها تشتمل على عدد من العناصر، هي: الإنزلال، الذكر، التنزيل، التطبيق، التفكير.

الإنزال:
هو تحويل الصيغة الإلهية للنص المنزلي في اللوح المحفوظ أو الإمام المبين - الذي هي بالأصل ليست عربية ولا تركية ولا صينية - من صيغة غير قابلة للإدراك الإنساني إلى صيغة ملتوية منظوفة مسموعة قابلة للإدراك الإنساني، وهذا هو الذكر.

الذكر:
لقد وصف سبحانه القرآن بأنه عربي، في قوله تعالى "وَإِنَّا أَنْزَلْنَا قُرْآنًا عَرَبِيًا تَعَلَّمَنَّهُمْ".
لا يوجد نص يمكن قراءته بشكل طبيعي من الصورة المقدمة.
ونحن نقول إن ما قاد إلى هذا كله هو التبيان والبيان. فالآخر بالتبيين الوارد في آية النحل أمر بالإظهار والإبانة وعدم الكتمان. وهذا أوضح من أن ينكحه أحد بدالة قوله تعالى:

- «إن الذين يكتفون ما أنزلنا من الأبيات والمهدى من بعد ما بينة للناس في الكتاب أولئك يغنفهم الله.» البقرة 159.
- «وأذ أخذ الله مبناة الذين أثروا الكتاب ليستبه للناس ولا تكتفونه.» آل عمران 187.
- «رأهbled الأبيات قد جاءكم رسولنا يبين لكم كيف بشريم مم كنت تخفون من الكتاب المائدة 15.
- «وكلوا واشترروما حتى يتبين لكم الحيي الأبيض من الحيي الفضفمض من الفجر.» البقرة 187.

وننظر في اليسان العربي فنجد هذا المعنى أوضح مرة أخرى من أن يتجاهله دو لب. فالبينة، هي الدليل الظاهر المنظور، ومنه جاءت الآيات التي في الظاهرات البادية للبيان. نعود لننظر في قوله تعالى:

- «وما كان استخفاء إبراهيم لأباه إلا عن مؤعدة عهدها إبادة فلما تبين له أن أنه عدوى لله نبأ منه إن إبراهيم لأباه خليهم» النور 114.
- «خلق الإنسان علامة للبيان» الرحمان 4: 40.

فالبينة عند إبراهيم هو الظهور. فهو عندما تأمل وأعمال عقله وتوجه له أن آيه عدو لله نبأ منه. والله علمن الإنسان إبانة أفكاره والتسمير والإعراب عنها للآخرين ليتحقق التعرف وال التواصل بين المجتمعات والأفراد الذي أشار إليه تعالى في آيات أخرى. فأي سنة نبوية محمدية هذه التي يحتاج إليها الإنسان في طوكيو والقاهرة وواشنطن وجالب هملانيا للتسمير عن أفكارها وبيانها وإظهارها؟

ثم نعود لننظر في قوله تعالى:

- «فإذا قرأناه فاتبع قراءته، ثم إن علمنا تبناه» القيامة 19.0.18.
- «ولن ألقى الكتاب على ذي عينين، وهذى ورخمة وBASHR للمشلمين.» النحل 89.
نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي

الكتاب أحكمت آياته ثم فضلت من لدن حكيم خبير.

فقيه الله يبنغي حكماً وهو الذي أنزل إليكم الكتاب مفصلاً. الأعما.

14

وجعلنا الليل والنهار آيتين مفحوتين آية الليل وجعلنا آية النهار فنصرة لنا وفازلاً من ربك وتغلبنا عدد السين والخيام وهكذا. فضلاً فنصداً تفصيلاً. 

الإسراء 12

الأنبياء 111

لقد كان في قصصهم عبارة لأولئك الأنبياء ما كان حديثاً يفترى ولكن

توضيح الذي بين يدنا وتفسير كل شيء. يوسف 111.

وهي هذا صياغة رثاء مثقب كما قد فصلنا الآيات لقوم يذكرون الأعما 126.

ونحن مع هذه الآيات، وغيرها كثيرة، ألم يوص وصف محدد لبسم فيه، يصف به تعالى تنزيل الحكيم بأنه مبين ظاهر للعيان، وواضح مكشوف أمام الأبصر والبصائر، ومفصل لكل شيء، ولا يسعا أمامها إلا أن نسأل: ما الحاجة: إذا كان ذلك كذلك - إلى سنة نبوية تفصل المفصل، وتوضح الواضح، وترفع الالتباس عن كتاب لرب فيه؟

ونضرب هنا مثلاً، والله المثل الأعلى، فعندما يروي رئيس دولة ما دولة أخرى، ويجمع مع رئيسها، يصدر عنهما بيان مشترك عما تم بحثه، وتم التوصل إليه في المحادثات، يأخذ هذا البيان إنسان ويعنله على الناس بالوسائل الممولة بها، دون أن تكون لهذا الإنسان علاقة بعباراته وصياغاته، ولا يبعده وموضوعاته، إذ تحصر علاقته به بإعلانه وإذاعته على الناس، فالبيان غير المذاع والمعلن لا يكون بياناً أصلاً. وتلزيم الحكيم ودور النبي كرسول في بيانه بإظهاره وعدم كتمانه، وفي إعلانه وإذاعة على الناس لليخري بعلاماً عما ذكرنا. فالنبي ليست له أي علاقة بالصياغة النظيفة لتلزيم الحكيم كذكر (الإنزال) بل ينزل عليه مصاغاً جاهزاً (التنزيل)، كما لا علاقة له بمضمون ما تنزل عليه من أوامر ونواه. وهذا يسقط قول من يقول بأن الوحي كان مجرد أفكار أو أبحا ت لله إلى النبي، فما هو صياغتها في قالبها المفتوح المتقدم. فلما كان هذا صحيحًا، لكان يعني أن النبي مدرك بشكل كامل لكل معلومة وردت في التنزيل بكل جزئياتها، حتى تمكن من صياغتها، وأصبحت كونونه النبي بذلك مع كونونه سبحانه، تعالى الله عما يصفون.
التفكير:

نحن إذن أمام نص إلهي موحى، صاغه الله تعالى بشكله المطوق، فتنزلت هذه الصياغة على النبي، وتحدثت مهمته كرسول في إعلانها للناس ببيانها وعدم إخفائها كلياً أو جزئياً وفي تبليغها لهم ببلاغة مبيناً، أي معلناً مذاعاً بشكل واضح وصريح دون زيادة أو نقصان وبيان الشعائر وتتبع أحكام الرسالة، في ضوء أن صاغ هذا الذكر، وهو الله سبحانه، تعهد بشرحه وتوضيحه أولاً، في قوله تعالى : "فَمَّا إِنَّ عَلَيْكَ تَبَارَكُ وَإِنَّا نَخْنُزَّلْنَا الذُّكُرَ وَإِنَّا لَحَافِظُونَ" (الحجر 9). وقد رأينا هذا الحفظ حقاً وصدقًا في صدور الحفظة، حين كانت الكتابة قليلة، ثم في صدور الكتب بعد انتشار الكتابة والطباعة، والآن في صدور أشرطة التسجيل وأقراص الكمبيوتر وذكائره. وقد قام النبي العربي (ص) بهمهته كنبي، ومهته كرسول على أكمل واتم وجه.

أما من فهم قوله تعالى "وَمَا يَنْطُقُ عَنْ الْهُوَاءِ إِنْ هُوَ إِلَّا رَحْمَةٌ وَيَغْوِيٌّ" (النجم 44). فأن ذلك يشمل كل ما نطق به النبي في حياته، وأن الوجه والحيان قران وسنة، فهذا عندنا محل حذر وتحفظ. إذ لو صدق قولهم لوجب حتى أن يدخل الحديث النبوي في الحفظ الإلهي، وليوجب حتى أن يخول من الإشكال والاختلاف الكثير، ولوجب حتى أن تكون روايته بالحفظ لا بالمعنى، ولوصلنا ملفوظاً منطوقاً كما لفظه النبي ونطقه، تماماً كما وصلنا الذكر بلفظ ونطق الرسول (ص) منذ خمسة عشر قرن، فالكتب الوحيد الذي يطبق عليه وصف: قال الله، نطق رسول الله، هو الذكر الحكيم. وهذا الوصف لا ينطبق على كتب الحديث ولا حتى على النصوات منه. ثم نقطة أخيرة نقف عنها قبل أن نتابع، هي أنه لو كان الأمر كما يقولون: كتاب مجمل، وفضحة مقضاة، وقياس يرجع في أصله إلى التفصيل في السنة، فإن يبقى أي معنى للتفكير والتدبر والتأمل والعقل عند الناس، لن يبقى أي معنى لقوله تعالى "إِنَّا أَنزَلْنَا قُرْآنًا عَرَبِيًا لِكُلِّ مَلَكٍ تَفَكُّرُونَ" (الفراء 219).

وأما آتاكم الرسول فخذوه:

سيسأني سائل: ما معنى قوله تعالى "وَمَا أَتاَكِمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ" (فانتهروا). أقول: أولاً هذا جزء من آية الخضر 7 التي تتحدث عن الفيء ومصارفة، 169
يقول تعالى: "ما أتى الله تعالى رسولًا من أهل القرى فلله وَلِلَّهِ الرَّسُولُ وَلَلَّذِي ٱلْقُرْءَانِ وَلِلَّذِي ٱلْيَتِمَّ وَٱلْمَسَّكِينَ وَابنِ السَّبِيلِ كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَينَ ٱلْأَنْعِيَاءِ وَمَنْ أَتَى ٱلْرَّسُولَ فَخُذْهُو وَمَا تَخْذُوا عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللهِ إِنَّ اللهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ".

ثانياً: يقول تعالى: "وَمَا أتَى ٱلْرَّسُولَ فَخُذْهُو وَإِنِّي أُنَّدِعُ ٱلْمَلَائِمُ لأُجَدَّهُمُّ وتَأْوِي ٱلْأَمْسَى صَدَقَتِهِمْ نِهَةً".

وهذا الإخبار كما في قوله تعالى: "وَأَتِي ٱلْمَلَائِمُ أَمَوَّلَهُمْ"، وفي قوله: "وَأَتِي ٱلْمَلَائِمُ أَمَوَّلَهُمْ".

وهو الفعل كما في قوله تعالى: "وَأَتِي ٱلْمَلَائِمُ يَأْتِيَنَّ ٱلْمَلَائِمُ أَمَوَّلَهُمْ".

وكلها تصب في مدار الآية أي في الفيء ومصارفه. ولذلك نرى أن قصصية السياق لاتسمح لنا بإطلاقه وتعميمه وسجحه على كل ما ورد في كتب الحديث. إلا أننا من جانب آخر لا ننكر أن طاعة الرسول في أمر كالشعائر واجبة كطاعة الله تماماً، لأنها تأتي مقترنة بها كما في قوله تعالى: "وَأَطِيعُوا ٱللَّهَ وَٱلنَّبِيَّ حَتَّى يَأْتِىَكُمُ ٱلْجَعْلُ".

من هذا الجانب، جانب طاعة الرسول الواجبة، أقول إن للرسول عموماً مهمة أساسية أولاً كلاً إليه الله سبحانه، هي تبليغ الرسالة الموحاة إليه بأوامرها ونواحيها إلى الناس، بعد أن يقبلهم بصدق نبوته متسليحاً بما اصطهافه به من آيات بنات ونلاحظ أن جميع الرسول قبل النبي العربي (ص). كانت آياتهم خارج الرسالات الموحاة إليهم. فإنهم كانوا آيات النار وجعلها الله برداً وسلاماً، وموسي كانت له تسع آيات عددها سبعات في التنزيل الحكيم، وغيري كانت آيه أنه ولد من أم دون أب، وأنه أحب السموات وأشفى المرضى بإذن الله. فكان الناس بعد أن يصدقوا نبى النبي بمشاهدتهم آياته، يطيعونه في أنحاءهم عما نهبه عن آخذه، صلوات الله عليهم أجمعين.

أما النبي العربي (ص) فكانت آية نبوته لأمر يريده الله، داخلة في ثنايا الوحي الذي كلف بنقله وإعلانه وتبليغه للناس. أي أن التنزيل الحكيم الموحى يضم بين ذله آيات النبي ورسالة الرسول العربي محمد بن عبد الله (ص).

من هنا فقد كانت مهمة النبي محمد (ص)، هي تبليغ الناس الآيات الكونية، وأخبار الحق الأول التي تبرهن عليه أنه نبي، في ضوء ما يعرفه عنه قومه من صدق وأمارة، وهذا يفسر لنا إلى حد ما غياب الجانب التشريعي من أواخر نونا من الآيات الملكية وظهورها واضحة في الآيات المدنية، وإن وجدت فهي أخلاقيات الإنسانية المحتوى.
تمهداً بعد تصديق الناس لنبته، أن يبدأ دور الرسول في تبليغ الرسالة، وهذا كله نفهه تماماً حين نفرق بين الابوهة والرسالة، فالبوبة تحمل التصديق والتكذيب، أما الرسالة فتحمل الطاعة والمعصية.

مضامين الرسالة

والرسالة تحتوي ثلاثة أنواع من التعليمات هي:

1- الشاعر (شعراء الإيمان: إقامة الصلاة / إيتاء الزكاة / صوم رمضان / إلخ).

2- الأخلاق.

3- التشريع (الشريعة وهي آيات الأحكام).

1- الشعارات:

أما شعارات الإيمان فقد تعلمناها من الرسول فعلياً لاحقاً، كما في قوله تعالى:

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَتُثْقُبُونَ فِي النَّارِ النُّورَ

فقد ذكر سبحانه طاعة الرسول بعد ذكر الصلاة والزكاة، وهذا يستلزم بالضرورة طاعة الرسول في الصلاة والزكاة حصراً ولا يعني الطاعة المطلقة في كل شيء. علمأ أن عناصر الصلاة موجودة في التحيل الحكيم من ركوع وسجود وقيام وقعود، وأوقاتها محددة من الفجر وذروة الشمس (الظهير) والغروب وزلفاً من الليل (العشاء) والعصر.

وهذه السنة وصلتنا بالتراث الفعلي لا القول، ولا فضل فيها للفقهاء والمحدثين، إذ لم يأت على المؤمنين حين من الدهر توقفت فيه الصلاة ونسبيها الناس، ثم جاء فقهه أو محدث ليدكرهم بها. وقل مثل ذلك في الصوم والحج.

ولما كانت هذه الشعارات من أركان الإيمان، وكان الإيمان من خصائص الرسالة المحمدية، وكان من يقيمها بثبت انسحابه إلى المؤمنين بالرسالة المحمدية، فإن للرسول دوراً فيها. ومن هنا نرى أن طاعة الرسول واجبة في الشعائر، كجزء ثابت من الرسالة على مر الأيام. ونرى أن حديثه (ص) إن صح (من أحدث في أمرا هذا ما ليس منه فهو رد) (صحيح بخاري 2/499، صحيح مسلم 2/342)، وأن حديثه (ص) إن صح (كل بدع ضالة وككل ضالة في النار) (النسائي 150)، يصب ففي حق الشعائر حتماً. لأن البدع والإبديع في هذا الحق ضالة ورد. والإحداث في الحديث الأول يتضمن الإضافة والإنقاص، والابتداع في الحديث الثاني يتضمن أيضاً الإضافة
وإنما نجد (ص) يحكم بالقـِلاح على الأعرابي الذي يتزعم بعدم زيادة شيء على ما شرحه النبي من الكاليفي في الحجار المشهور. فإن قال قائل: فماذا ترى في حديث النبي: (من سنّ في الإسلام سنّة حسنـة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة لا ينقص من أجورهم شيئاً، ومن سن سنّة فعليه وزره ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة لا ينقص من أوزارهم شيئاً) (صحيح مسلم 191). أليست الزيادة، حسنـة كانت أم سيئة، بدعة والبدعة ضلالة؟ أقول: النبي (ص) هنا يتحدث عن السنن في الإسلام والزيادة فيها، وليس في الشعائر (أركان الإمام) والزيارة فيها. وأركان الإسلام تختلف عن أركان الإمام، فأركان الإسلام ثلاثة: الإمام بالله، والإيمان باليوم الآخر، والعمل الصالح. يقول تعالى:

«فَقُمْ يَعْمَلِ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا بَيْهَ وَمَن يَعْمَلِ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًا بَيْهَ» (الزلزلة: 87)

«وَمَن يَأْمُرْ بِالصَّالِحَةِ وَيَحْبُّ اللَّهُ الصَّالِحَةَ وَيُحَبُّ إِيَّاهَا بِاللَّهِ وَقَالَ إِنِّي مِنَ المُسْلِمِينَ» (فسلت: 33)

«وَمَن يَعْمَلِ صَالِحًا مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأَوْلَىٰ كُتُبُ يَدْخِلُونَ الجَهَنَّمَ يُؤْفُقُونَ» (فيها بغيـر حساب) (غافر: 41)

«وَالكافِرِينَ الْفَسَّاقِينَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهِ يُحِبُّ الْمُحِيـنِينَ» (آل عمران: 134)

«وَإِذَا تَلَّتَ عَلَيْهِمْ آيَةٌ زَادُتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَهْبَمِ يَتُورَّكُونَ» (الأنفال: 2)

«وَمَن تَطْوَعَ خَيْراً فَإِنَّ اللَّهَ شَكِيرٌ عَلِيمٌ» (البقرة: 158)

فباب الزيادة في الإمام، والإبداع في العمل الصالح، مفتوح إلى يوم القيامة، تماماً كما أن باب الزيادة في الكفر والعمل السيء مفتوح إلى يوم القيامة. فكلما تطورت المجتمعات والاجتماعات، تطورت شروط الزمان والمكان، تطورت أشكال العمل الصالح وأегоته، ووُلدت احتمالات لم تكون موجودة من قبل، إضافة إلى الاحتمالات الموجودة القائمة، والباقات الصالحات هي كل عمل ينفع الناس، والاستزادة منها تطوعاً أمر مشكور عند الله تعالى، يعلمه فيثبت صاحبه.

فنحن نصلى كما رأيناه (ص) صلى الله عليه وسلم، ونحج كما رأيناه (ص) يحج، ونركزي كما رايناه (ص) يركزي، ونندفع في كل ذلك طاعة متصلة في حياتنا وبعد مماته طاعة غير مؤقتة، كطاعتنا الله الحي الباقي، بعيداً عن العنت والتزمر والإصر والأغلال، بعيداً
عن تعقيدات تعد بالمئات عن نواقض الوضوء ومفسدات الصيام وتمييز الكفاح،
هذه التعقيدات التي تملأ نودها مئات الصفحات.

٢ - الأخلاق:

أما الفرع الثاني من فروع الرسالة فهو الأخلاق. وهو منظومة القيم والمثل العليا،
التي خضعت للتراكب التاريخي ابتداء من نوح وانتهاء بهمدم (ص) والتي تأتي
الوصايا على رأسها. ونلاحظ أن تسعن من أصل اثني عشر تجريا في التنزيل الحكيم
جاءت في هذا الفرع من فروع الرسالة الثلاثة، الذي يضم الفرقان كوصايا وكسرات
مستقيما إضافة إلى المثل والقيم العليا الأخلاقية الأخرى.

وتبدأ هذه الآيات في سورة الأمعام بقوله تعالى: "قُلُوا أَلَّا تَشْرَكُوا بِي شِيَاتٍ. وَاذْرَعُوا
عَلَيْكمُ أَلَّا تَشْرَكُوا بِي شِيَاتٍ!". ونذكر نحن أمام هذا الاستحالة، بأن الله تعالى يتجه
بالخطاب إلى كل من آمن بالله من أهل الأرض بغض النظر عن ملته، ويعدد لهم ما
حرم عليهم في كل هذه الملل والرسالات، وهذه المحرمات هي:

١ - الشرك بالله: يقول تعالى:

- أَلَّا تَشْرَكُوا بِي شِيَاتٍ. الأمعام ١٠١
- وَإِنَّ اللَّهَ لَا يَغُفْرُنَّ مَن يَشْرَكُ بِهِ وَيَغَفُّرُ مَنْ ذَٰلِكَ يَسْتُنِبْنَ أَحَدَاهُمْ بالله
- فَقَدْ ضُلُّ صُدُّ اللَّهِ. النساء ١١٦
- وَعَدَّ اللَّهُ الْكَافِرِينَ أَنَّهُمْ مَنْ كَذَّبَنَّهُ وَغَلَّبُوا الْحَقَّ بِالْكَذِبِّ لَيُسْتَجِلُّوَانَ فِي الْأَرْضِ كَأَنَّهُمْ
اشتَرَكُوا بِهِ. الأسرار ٣٥

٢ - بر الوالدين: يقول تعالى:

- وَبِالْوَالِدِينِ إِحْسَانًا. الأمعام ١٥١
- وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَلَدِيْهِ إِحْسَانًا. البقرة ٨
- وَوَلَدُ أَخْدَمًا مِثَالًا بِني إِسْرَائِيلَ لَا تَغْفِدُونَ إِلَّا اللَّهُ وَبِالْوَالِدِينِ إِحْسَانًا. البقرة ٨٣
- وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَغْفِدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدِينِ إِحْسَانًا. الإسراء ٢٣
٣ - قل الأولاد: ويقول تعالى:
«ولا تقتلو أولادكم من إثنياء تشن نزيفكم وينيكم». الأنعام ١٠١.
«ولا تقتلوا أولادكم خشية إثنياء تشن نزيفكم وينيكم». الأسرار ٣١.

٤ - الفواحش (الزنا واللواط والسحاق): يقول تعالى:
«ولا تفرغوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن». الأنعام ١٥١.

٥ - لاتفرقوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبأ. النساء ٣٢.

٦ - ولو أن قال قومه إنكم تأتيون الفاحشة ما سيفكرون بها من أخذ من العالمين.
«أتتكم لتأتيون الرجال وتقطعون النساء وتأتيون في ناديكم المتكر.»
العنكبوت ٢٩،٠٨.

والأناني يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربع منكم فإن شهدوا فاشتكواهن في البيوت حتى يتوفاهن الله أو يجعل الله لهن سبأ. النساء ١٨.

٧ - قل إنا حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن: الأعراف ٣٣.

٨ - قل النفس بغير الحق: يقول تعالى:
«ولا تقتلوا النفس التي خرج الله إلاأباحق». الأنعام ١٥١، الأسرار ٣٣.

٩ - من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنهم من قتل نفساً وغير نفس أو فساد.
في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً. المائدة ٣٢.

١٠ - الذين لايدعون مع الله إلاها آخر ولايقلون النفس التي حرم الله إلاباحق ولايزرون ومن يفعل ذلك يلقو أثاماً. الفرقان ٦٨.

١١ - الإبر بالللمين وعدم أخذ ماله: يقول تعالى:
«ولا تقتلو مال الليم إلا يأتيه هي أيمن». الأنعام ١٥٢/ الأسرار ٣٤.

١٢ - فأنا الليم فلا تفهر الضحى ٩.

١٣ - رأوا اليتيم أموالهم النساء ٢.

١٤ - إن الذين يأكلون أموال اليتيم ظلمًا إلاما يأكلون في بترتهم نارًا وسبلزن شعيراً النساء ١٠.
7 - الوفاء بالكيل والميزان: يقول تعالى:
- وأوفوا الكيل والميزان بالقسط. الأعراف 85.
- وأقيموا الوزن بالقسط ولاتبخروا الميزان. الرحمن 9.
- فأوفوا الكيل والميزان ولاتبخروا الناس أشياءهم. الأعراف 85.
- قول للملطفيين: الذين إذا اكتُلوا على الناس يستوفون، وإذا كُلُّوا أو وزنهم يخسرن. المطففين 204.

8 - العدل في القول والفعل ولو على الأقارب: يقول تعالى:
- وإذا قُلتم: فاغدِعوا ولَّوَ كَانَ ذا قُرْبَى. الأنعام 152.
- ولايجرمكم شنآن قول على ألا تعدلوا، أعدوا هو أقرب للنقوى. المائدة 90.
- إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيابه ذي القربى. النحل 91.
- الوفاء بهوعد الله خصوصاً وبالهوى والمواثق عموماً: يقول تعالى:
- ويعهِد الله أوفوا. الأنعام 152.
- وأوفوا بهوعد الله إذا عاهدتم. النحل 91.
- إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقِموا لهم. التوبة 7.

9 - ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتِيه أجرًا عظيماً. الفتح 10.
- إن الذين يشترون بعهد الله وإيمانهم ثمناً قليلاً أولئك لأخلاق لهم في الآخرة. آل عمران 73.

10 - نكاح الخمر: يقول تعالى:
- حرمت عليكم أماتكم وباتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وباتات الأخت.. النساء 243.

11 - الربا: يقول تعالى:
- الذين يأكلون الربا لا يقيمون إلا كما يقوم الذي يخبط الشيطان من المس وذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا. البقرة 270.
في صحيح الله الربا ويربى الصدقات والله لا يحب كل كفار أثيم. البقرة 276.

بأيما الدين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنت مؤمنين. فإن لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله. البقرة 279.

بأيما الدين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعاً مصعباً. آل عمران 130.

واخذهم الربا وقد نهوا عنه وأكلهم أموات الناس بالباطل. النساء 161.

بأيما الدين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعاً مصعباً. آل عمران 130.

- اكل المية والدم وحمد الحنون: يقول تعالى:

"أخرجوا علىكم المية والدم وحمد الحنون وما أهل لغفر الله به وведущего". البقرة 3.

- النحل 110.

- "فأنت لا أجد في ما أوجي إليه محرماً على طعام يطعنه إلا أن يكون ميتة أو دماً منفخاً أو حم الحنون". الأنعام 145.

- "إذا خرج عليكم المية والدم وحم الحنون وما أهل لغفر الله به". البقرة 173.

ونقف عند المنصرم 11، أي الربا. فلقد قلنا إن الربا الحرم هو ربا الصدقات، لأن أصحاب الصدقات يأخذون المال كصدقة لاتردة، أو كفرون حسن دون فائدة للدة مفتوحة للسادة، وهو ما نطلق عليه الفرض الاستهلاكي الذي يعطي لمستحفي الصدقات، إما بدون مقابل أو بدون فائدة. "كان ذو عصرة فظارة إلى ميسر". البقرة 280. أما قروض غير أصحاب الصدقات (وهو ما نطلق عليه الفرض الاستهلاكي الذي يعطي لمستحفي الصدقات من زراعين وصناعيين وتجارين) من
أول الحصول عليها حتى سداتها، فلا يجوز أن يتمتع من مجس فوائدها الضعف.

وتأتيه، الذين أمنوا لأن يكونوا الربا أضعافا مضاعفة؟ آل عمران 130.

لكن لماذا قال تعالى (أحل الله البيع وحرم الربا) البحر 275. مع أن البيع
حلال في الأصل ولم يكن حراماً قبل نزول الآية؟ ويضح الحوال حين نرى تجري
الربا في البحر 276 مباحة في البحر 276، ونفهم أن الربا المقصود تجري هو ربا
الصدقات كما أسلفنا، وبالتالي فالبيع لأصحاب الصدقات حلال، لأن البيع عموماً فيه
ربح (فضل قيمة)، والربا فيه فائدة (فضل قيمة)؟ أي:

1 - إعطاء أصحاب الصدقات قرضاً بفائدة مهما كان نوعها حرام (حرم الربا).

2 - يبيع أصحاب الصدقات بربح، هذا حلال (البح).

أما العلاقة بين الربا والصدقات فقد نهان إضافة سببان في سورة البح 276،
 مباشرة بعد تحليل البيع وتجريب الربا في البحر 275، لنفهم أي بيع هو الحلالة، وأي ربا
هو الرحم. ولو لم تكون علاقة قادتنا إلى قول ما قلناه، لما بقي منها تحليل البيع
عموماً لكل أهل الأرض، وهو حلال لم يسبخ تجريبه بالأصل. ولو أنه سبناه لم يلي
إلى حلالة البيع لأصحاب الصدقات والربح منهم، لانتصر الأمر، وترجعت عملية
البيع والشراء في المجتمع، إذ ستربى على كل بائع أن يفرض المتسرين لبيع أصحاب
الصدقات من بينهم، فبكلفة، وهذا مستحيل. لكن هذا التنبؤ منه تعالى
رفع الالتزام، وأشار إلى أن الناس في يبيعぬ الحلالة سواء، بينهم أصحاب
الصدقات، وإلى أن على دفع هذه الصدقات أداء صدقاتهم بشكل متخصص عن
البيع، ويمكن أن تكون عينية أو نقدية، ولهذا فقد أفرد تعالى في مصادر الصدقات
بندًا للعاملين عليها، أي أن هناك أفراداً ومؤسسات تقوم على جميع الصدقات وإنفاقها
كالمراة والجمعيات الخيرية، ودور العزرة والمقيمين وغيرهم، وهذا بالفعل ما يقوم به
معظم أهل الأرض، بفطرتهم الإنسانية.

صدقة الإسلام وصدقة الإيمان:

ثمن أمر يجب الانتباه إليه وهو وجود نوعين من الصدقات: النوع الأول: صدقات
الإسلام، أي تعذر لكل أهل الأرض بغض النظر عن تعبتهم أو عدم تعبتهم للرسالة
المحمدية. والنوع الثاني: يعطي للمسلمين المؤمنين فقط أي أنواع الرسالة المحمدية.
ولكي نميز هذين النوعين من الصدقات نورد الآتي التاليين:

أ- {هؤلاء اليتيم أن تؤلدوا وجزوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله}
{والمؤمن الآخر والمأثرة والكتاب والثيبيات وأتي المال على حب دوي الزرقاء}
{والثيبيات والمغامرين وأبناء السبيل والشبلين وفي الزقاب وأقام الصلاة وأتي}
{الزكاة والصُّدقات يعدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وجنين}
{الناس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون} {القرآن} 177

ب- {إذا الصدقات للفقراء والمساكين والعمالين عليها والمؤلفة فلされること في}
{الزقاب والغلامين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليه}
{حكمه} {الوبة} 60

إذا نظروا إلى الآية 177 من سورة البقرة نرى أنه ذكر في الإنفاق ستة عناصر:

هي:

1 - ذوي القربى، 2 - اليتامى، 3 - المساكين، 4 - ابن السبيل، 5 - السائلين، 6 - وفي الرقاب.

ثم ذكر بعد هذه العناصر السنة إيتاء الزكاة، وهو كانت الزكاة من أركان الإسلام
وهي الحد الأدنى من الإنفاق، وما كان الإنفاق من الإسلام، فقد ذكر إيتاء الزكاة بعد
هذه العناصر، كما لو أن هذه العناصر لعلاقة لها بالزكاة. ونرى أن هذه العناصر
السنة يمكن إنفاق المال عليهم دون السؤال عن تبعتهم من المؤمنين أم من غير المؤمنين.
وإذا أخذنا الآية 60 من سورة النبوة، فإنا نرى فيها ثمانية عناصر:

1 - الفقراء، 2 - المساكين، 3 - العمالين عليها، 4 - المؤلفة قلوبهم، 5 - وفي
الرقاب، 6 - الغلمان، 7 - في سبيل الله، 8 - ابن السبيل.

ومن أن هذه العناصر هم مستحقو زكاة الإسلام والتي لاتجاوز إلا لأنباع الرسالة
المحمدية (المؤمنون).

ونلاحظ أن هناك توجد ثلاثة عناصر مشتركة في زكاة الإسلام وإنفاق الإسلام هي:

1 - ابن السبيل، 2 - المساكين، 3 - وفي الرقاب

وهناك ثلاثة عناصر موجودة في إنفاق الإسلام وغير موجودة في آية الصدقات

وهي: 1 - اليتامى، 2 - ذوي القربى، 3 - السائلين.

138
أي تدفع الأموال لهذه العناصر ستة دون السؤال عن تبعيتهم: هل هم من المؤمنين
أو من غير المؤمنين.
أما العناصر الخمسة الموجودة في آية الصدقات (النور 10) فلا تدفع إلا لأنباع الرسالة الخمسية (المؤمنون) وهي: 1- الفقراء، 2- العاملين عليها، 3- المؤلفة قلوبهم،
4- الغارمين، 5- في سبيل الله.
ولهذا السبب قال في سورة البقرة 177 بعد ذكر عناصر الإنفاق: وآتي الزكاة.

رخص التحرم:
وننتقل لنقف أمام تحرم الميتة والدم ولحم الخنزير (المحرم رقم 12). لنجد أنه المحرم الوحيد الذي أعطانا سبحة، فيه نصه ورخصة، فقال:
- ففمن اضطر غرب باغ ولا عاد فلا إثم عليه» البقرة 173.
- ففمن اضطر غرب باغ ولا عاد فإن ربك غفور رحم» الأنعام 145.
- ففمن اضطر غرب باغ ولا عاد فإن الله غفور رحم» النحل 110.
- ففمن اضطر في خمسة غير متجانف فإن الله غفور رحم» المائدة 3.
- وقد فصل لكم محرم علىكم إلا ما اضطرتم إليه» الأنعام 119.

ونلاحظ أن الرخصة تأتي دائماً مع تحرم في البقرة والأنعام والنحل. كما نفهم أن الدم المحرم هو الدم المسقوف حسراً، وأن الخضر من الخنزير هو لحمه فقط ويجوز الانتفاع بشعره وجلده وأتيافه. ومن هنا يسقط قول من يقول بأن للسواق أن يحلل من عنده وأن يحرم، مستندًا برجمه على تحليل الطحال والكبد، بينما هما غير داخلين أساسًا في تحرم الدم المسقوف.

وأما ما يذهب إليه البعض في تعليم وإطلاق مقوله «الضرورات تبيح الخروقات»، ويستشهدون على صحتها بقوله تعالى: ففمن اضطر غرب باغ ولا عاد فإن الله غفور رحم، فهو عندنا محل تحفظ شديد لسببين:
الأول: أن الخروقات ورد في التنزيل الحكيم في غير مجال التحرم والأمر والنهي. ولم يرد إلا مرة واحدة في قوله تعالى: وماكان عطاء ربك محظورًا» الإسراء 20.
الاثناني: أن الاضطرار في مجال الرخصة ورد خمس مرات في التنزيل الحكيم،
لكنها كلها في حدود الطعام حصرًا، وليس فيها ما يسمح إطلاقها وتعديها،
واعمالها في حقول الهممارات الأخرى. يعني آخر: هل يجوز إباحة شهادة الزور أو
أكل ما اليمين أو نكاح المحرم أو قتل النفس للمضطر في حال الاضطرار؟ الجواب إن
ذلك لا يجوز قطعاً. ومن هنا فقد وضع سببان هذه الهممارات ضمن أركان الإسلام
في قوله: "يأيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتون إلا وأيتم مسلمون" آل
عمران 210. وقولة تعالى: "وأن اعدوني هذا سراً مستقيماً" بس 31.

الاضطرار والإكراه:

هنا يجب أن نميز بين الاضطرار والإكراه، فالرغم من أن بينهما اشتراعاً في
المصطلح من جهة، إلا أن بينهما اختلافاً من جهة أخرى. أما الاضطرار فهو ظرف
موضوعي يعيشه الإنسان يضطره إلى فعل شيء ما، كأن تتطلع السلب به أياماً فيضطر
إلى أكل لحم الخنزير، لأنه أمام احتمال واحد إما أن يأكله أو يموت.

أما الإكراه، فيتشترك مع الاضطرار في مسألة الاحتمال الواحد، ويختلف عنه بأن
يكون المرء مكرهاً مرغماً على القيام بأمر محمر. كأن يهدده أحد بالقتل إن لم يشهد
زوراً. ويتلخص الاختلاف بين الاضطرار والإكراه، في أن الأول يأتي من الظروف
الموضوعية المعايشة، أما الثاني فيأتي من الآخرين. ومن هنا نفهم قوله تعالى "لا الإكراه
في الدين" ومن هنا أيضاً نفهم حديث النبي (ص) إن صح: "رفع عن أمتي الخطأ
والنسبان وما استكرحوا عليه" (ابن ماجه 320). ونرى أن الله سببانه من منطلق
عدالته رفع عن كل الناس في الأرض الخطا والنسبان وما استكرحوا عليه. وأن موقف
الإنسان أمام الإكراه موقف شخصي يتبع مدى إيمانه وصموده، الأمر الذي يختلف
من إنسان إلى آخر. ولعل الفرق في الموقف بين بالل وعصر بن ياسر حين استكرها
على ترك الإيمان بالله ورسوله فضم الول لم يستطع الثاني الصمود، خير مثال على
ما نقول. ونرى أنه لاقيماس في هذه الحالة إلا قوله تعالى "قل الإنسان على نفسه
بصيرة ولو ألقى معاذره" القيامة 1014.

الطيبات والخبائث:

قد يقول قائل: إن الله حرم الخبائث، كما في قوله تعالى: "وبحل لهم الطيبات"
وبحرم عليهم الحنائفة الأعراف 157. وحرم الإثم والبغي كما في قوله تعالى: {وقل إذا حرم ربي الفواحش ماظر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق} الأعراف 33. أقول: أما الحبائت فهي عين المحرمات والفواحش. بلداً قولة تعلى {وعينها من القرية التي كانت تعمل الحنائفة} الأبيات 44. فالحبائت هي الشرك بالله ونكاية المخدر وربة الصدقات، وهي أيضاً الفواحش التي تشمل الزنا واللواط والسحاق.

لكننا يجب أن نقف عند قوله تعالى في آية الأعراف 33 (الإثم والبغي بغير الحق). ففنفه أن هناك إثماً وبيغياً بحق، بدلاً ووجود إثم وبغي بغير الحق. وإذا كان هناك محرم واحد بين الحبائت جميعًا لا يجوز خروجه وتجاوزه إلا بالحق، أنا وهو قتل النفس. وإذا جاز لنا في محرم آخر أن تعتبر الاضطراب حقًا تستطيع عندره تجاوز التحرم، فليس شمة فواحش بحق أو بغير الحق أبداً. ومن هنا نجد تعلى يسمى الشرك إثماً عظيماً في قوله تعالى {فمن يشرك بإله فقد انفرى إثماً عظيماً} النساء 48، وهذا هو الإثم بغير الحق المحرم.

أما الإثم بحق، وهو عندنا غير محرم، فمثاله الحمر. يقول تعالى: {يا ألونك عن الحمر والبيسر قل فيما إثم كبير ومناع للناس وإنهم أكبر من نفعهم} البقرة 219. فنفه أن الحمر فيها إثم كبير، بلداً آية الأعراف 33. فما فائدة أن يشير تعالى إلى أن فيها مناع للناس إلى جانب كونها إثماً كبيراً؟ نقول: إنه تعالى يشير إلى الإمام بحق الذي لا يجاج على من يرتكيه. فلو أن جدليًّ أصيب في ساحة المعركة بطلقات نارية حيث لاجهزة تخدم ولا غير عمليات، أيجوز أن نقصيه الكحول حتى يسخر فستخرج جاهًا؟ نقول: بالتأكيد يجوز. من باب الضرورة والاضطراب من جهة، ومن باب آخر وهو الأهم، هو أننا نعتمد على خاصية نافعة في الحمر أوجدها تعالى فيهما بالحق، وأشار إليها في الآية. وهذا هو الإثم بالحق. ونحن نعلم أن أتي على الإنسان حين من الدهر استعمل الحمر (والمواد الكحولية) كمادة مخدرة في الطب والعمليات الجراحية وهذه مناع للناس. لذا جاء حكم الحمر نهياً {وغل فهل أنتم متيهون} وليس تجريمًا. وكذلك الأمر مع كل مواد المخدرات، بغض النظر عن كيفية أخذها - بالفم أم بالحنف أم بالشم (هربون - كوكايين - حشيش إلخ) - فهذه كلها تدرج تحت بنده الحمر بالإضافة إلى المشروبات الكحولية.

من هنا نفهم قوله تعالى: {إياك تجتبن كبار ما تنهون عنه نكر عنكم سيئكم}
ندخلكم مدخلاً كريماً النساء 31. وقوله تعالى «الذين يجتنبون كبار الإناث والفواحش إلا اللهم إن ربك واسع المغفرة» النجوم 32. فرئ أن كبار النساء والفواحش هي المحسورات وعدها 12. أما ما يقوله البعض من أنها إلى السبعمائة أقرب فليس عندنا شيئًا.

فالمERVات كما نرى يجب أن تكون قليلة محدودة. لأنها تحمل صفة الشمول والأبدية والملطة. والخشح في بعضها يجب أن يكون أيضاً ضمن حدود ضيقة. والشمول في المحسورات يتضمن الزمان والمكان. فاحرام حرام في مكة ودمشق وطوركو ودلهي، وهو حرام في جميع أقطار الأرض في القرن السابع الميلادي والقرن العشرين والقرن الأربعين إلى أن تقوم الساعة. أما المطلق في المحسورات فيعني أن الاستثناءات معدومة فيها، وإن الرخص ضيقة الهامش حتى لتكاد تكون غير موجودة إلا في مجال واحد بعينه هو الأطماع. ومن زاوية المطلقية والشمولية تنطلق لنظر أن التحرير لله وحدة، لا شريك له فيه، لأن خواص التحرير تحتاج لأن يكون صاحب التحرير كاملاً المعرفة في الغيب والشهادة لا يجب معرفته زمان ولا مكان وهذا موجود عند الله فقط.

وغير متوفر لاعند رسول الله ولا عندي فيه ولا عندي إجماع أو برلمان.

ثمة من يزعم أن التصوير حرام، وأن الموسيقى حرام، وأن الغناء حرام، وأن نحت التماثيل حرام، فإذا قلنا له إن كل أهل الأرض عندهم كاميرات وتصوير ويدعون، وأن الصور لازمة للعديد من العادات كالصور والصور والصور، وأجابت نبرو: الضرورات تصبح المحسورات. وهذا عندنا هراء يجب الإفلاع عليه. فالله سبحانه يقول: ومالكم أنه أتاكوا ما ذكر اسم الله عليه وقد فعل لكم ما حرم عليه إلا ما اضطرهم إليه الأئمة 119. ونفهم بشكل لا يقابلهنس ألا تعلمه قد فعل لنا ما حرم علينا، ونحن نراه مفصلاً بالفعل فيما ذكرنا من آيات، ونفهم أن الحق بالتحرير محصور بالله وحده، لأنه وحده الباقى المطلق إلى يوم القيامة، ولو اجتمع كل الأشياء والرسوم ومعهم كلاً منهم وأصبحهم على تحرير شيء لم يحرمه الله إلا كان له ذلك. نقول هذا وأمامنا قوله تعالى «قل أرأيت ما أنزل الله لكم من رزق فأجعلوه من حراماً وحلالاً آلهه أذن لكم أم على الله تفترون» يونس 95. وقوله تعالى: «ولا تقولوا لما تفتي وتستكم الكذب هذا حالاً وهذا حرام لمتفرتوا على الله الكذب إن الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون». التحلي 11، ونقول هذا ونحن ننظر إلى مركز من أن التحرير جانباً إلهياً وجانباً إنسانياً. ففي الجانب الإنساني يمكن لقاتل أن يقتل بغير الحق، ثم
تسجل الجريمة ضد مجهول، فهل نجا هذا الجريمة من جريمة ما فعل؟ الجواب: كلاً بالتأكيد. فقتل النفس حرام، والتحريم جاء من عند الله، وهذا هو الجانب الإلهي في الحرمات. فالله تعالى له بالمرضاد ليباح عليه فعله، لقوله وهو أصدق القائلين: "فمن يعمل مثل ذكر خيراً بر، ومن يعمل مثل ذكر شراً بر، الزراعة 78". والذي يأتي المحرمات والفوائض، ثم ينجو من حساب المجتمع الإسلامي لسبب أو آخر، لن ينجو من حساب الله إلا إذا تاب وأصلح، ولهذا يختلف تماماً عن مخالفة وحق القوانين الوضعية خارج إطار المحرمات الإلهية. فالذي يخالف إشارة المرور دون أن يراه أحد، ودون أن يتسبب في أذى أحد، ينجو تماماً بفعله دون ذيول. ومن هنا نصل إلى ما نراه قاعدة أساسية هي أن المحرمات عينية حدها وفضلها الله سبحانه وتعالى، ولبقاعها لأنها مطلقة وشمولية وأبدية وهي مرتبطة ببنودها الأساسية بالضمير الإنساني.

٣- آيات التشريع والأخلاق:

هو الفرع الثالث في الدين الإسلامي، الذي تسمح حيوتته اجتماعات المجتهدين، وتمثل فيه الرسالة المحمدية الحاصلة التي تحدد حدود الله في حق أفعال ولا تفعل، وبذلك في النسخ بين الرسالات والشريعة السماوية.

أما الجهاد، فلا يمكن أن يكون إلا في مجالات هذه الفرع الثالث، إذ لمحل أبداً للاجتهد في فروع الشرع (الفرع الأول)، لأن كل اجتهد في هذا المجال يعتبر بيدة وضالة، ولا محال أيضاً للاجتهد في فروع الأخلاق والأخلاق العليا، فالذبذب والغش والمعنوية والفائقة كلها مكررة أخلاقياً ومحروماً منهن عنها تشريعاً. ولابد هنا من أن نلاحظ أن بعض آيات التشريع (إفعل ولا تفعل) تعمل في جوانبها جانباً أخلاقياً واضحاً كما في آيات نكاح المحرم وريا الصدقات.

أما حدودية الرسالة المجتمعة، فلا يمكن أن تكون إلا حدودية لأنها الرسالة الحاصلة، ولو جاءت حديث عينية مشخصة كالرسائل السماوية التي سبقتها لما جاز أن تكون خاصة الرسالات. ولذا نقول إن مئات الحدودية في الرسالة المجتمعة منكراً لحقيقتها التي أثبتت تعالياً نصاً واضحاً بقوله: "ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وعالم الدين، الأحزاب 43". ومنكر أيضاً لقوله تعالى: "تلك حدود الله فلا تقربوها، البقرة 269". وقوله تعالى: "تلك حدود الله فلا تعتدواها، البقرة 187". فالقول بحدودية الرسالة المجتمعة يعني أن مجال تطبيقها هو الحياة الإنسانية الفردية.
الجامعة، وأنها ترمى بين أدنائها وأعلاها حقولاً تمثل مختلف نشاطات هذه الحياة الإنسانية في القتل والسرقة والأمراض والزواج والطلاق والبيع والشراء والزنا واللباس والتعددية الزوجية. وهذه الحقول المرسومة التي تشبه ملاعيب كرية القدم، هي مناطق الاجتهاد والتصرف الإنساني، حيث يتحرك المجتمع بروح حنيفية بين الحدود الدنيا والحدود العليا بما يناسب ظروف الزمني والمكاني.

وأما من ناحية النص، فالنسخ لا يكون إلا بين الشرائع السماوية. فقد جاءت الرسالة المحمدية لتبقي وتثبت بعض ما جاء قبلها في الرسالات، مثل القتل العدوان غير حق، حيث بقيت عقوباته في الرسالة المحمدية على ما كانت عليه في شريعة موسى. كما جاءت لتعلن تخفيفاً ورحمه بعض فروعها الآخر، مثل عقوبة الزنا التي كانت هي الرجم في شريعة موسى، فأصبحت هي الجلد والتفتيش في الشريعة المحمدية. وأخيراً جاءت لتضيف أحكاماً لم تكن موجودة قبلها، كأخلاق الزهد. وهذا ما نفهمه من قوله تعالى «ما أسلف من آية أو نسأ نأت بخير منها أو مثلها» [البقرة 106]، وقوله تعالى «إذذا بدالنا آية مكان آية أتلمع بها يجعل له النحل 101 منطلقيين» من أن الآية هي الرسالة السماوية ليست الجملة القرآنية كما يزعم البعض.

ومن هنا نرى أن تطور الإسلام عبر التاريخ من نوح حتى محمد (ص) لعب دوراً أساسيًا في تشكيك الضمير الإنساني. لذا فنحن الآن نعيش مرحلة ما بعد تشكيل الضمير أو مرحلة ما بعد الرسالات، وهي مرحلة نضجت فيها الإنسانية أكثر من مرحلة استكمال الرسالات، وأصبحت تعتمد على نفسها في التشريع، كما نضج الضمير الإنساني متمثلاً في شكل حقوق الإنسان.

قول في «لاتقربوا»، والاجتنبوا

لقد أصر البعض على أن الاجتناب هو تحرير أو أكثر، وأن صيغة «اجتنبوا» وصيغة «لاتقربوا» قد تكون للتحرير وقد تكون للنهي، ولامجال للمزادة فإنها فكيف استعمل التنزيل هذه المصطلحات؟ نبدأ بالمفهوم اللغوي:

الاقتراب:
- قرب: القاف والراة والباء أصل صحيح يدل على خلاف البعد. كقوله تعالى: «فإنهم برونهم بعيداً ونراه قريباً» [المزاج 7]. وتقول: ما قربت هذا الأمر ولا أقربه إذا...
لم تأتي ولم تلبس به. ومن هذا الباب قرآب السيف غمده، وقراءة الملك وزراؤه وجلساؤه، والقرب في الثوب خارجه لقربها من الجنب. وقد ورد هذا الأصل بمشتقاته في 96 موضعاً من التنزيل الحكيم، وإذا رتبتها وجدناها لا يخرج عن معناه الأساسي، وهو:

1 - خلاف البعد، كما في قوله تعالى:
- وَكَلَا مِنْهَا حِيثُ شَتَّمَا وَلَا تَقْرِبَا هَذِهِ الْشَّجَرَةُ الْبَقَرَةُ 25.
- وَهُمُ الْكَفِّرُ يُومَئذُ أَقْرَبُ مِنْهُمۡ لِلإِلَيْهِمۡ الْعَمَّارُ 167.

2 - وتقرح شيء معلوم يظن أنه بعيد، كما في قوله تعالى:
- يَقُولُونَ مِنْ ذَا قَرِيبٍ الْقُرْآنُ 10.
- إِنَّ الْيَوْمَ الْقَرَبُ الْحَقُّ إِنَّا هُنَّ شَخَصَتُ بَيْتَنَا الْأَبْصَارُ الْكَبِيرُونَ 97.

3 - لتقرح شيء غير معلوم لم يحصل بعد، كقوله تعالى:
- وَلَا تَمَسْنَا بِهِمَا فَأَخْذُوكُمُ الْعَذَابُ الْقَرِيبُ 24.
- أَقُلْ أَقْرَبُ مَا تُوعَدُونَ أَمِ يَجِلُّ لَهُ رَبُّ أَمَداً 72.
- يَقُولُونَ مِنْ ذَا قَرِيبٍ أَنْ يَكُونَ قَرِيبُ النَّارَ 51.

4 - للدلالة على قراءة السبب والصدقاء، كقوله تعالى:
- أَقُلْ لَا بَيْنِي عَلَى أَجْرَآءِ إِلاَّ الْوُلَدَةِ فِي الْقَرِيبِ 23.
- إِفَانِ اللَّهُ خَمْسَةٌ وَلَادُ الرَّسُولُ وَلِدُي الْقَرِيبِ 41.

5 - لننهي عن فعل شيء بعيد عن متناول البيان، كقوله تعالى:
- وَلَا تَقْرِبُوا مَالِ الْيَتِيمِ إِلاَّ بَالَّي هِيُ أَحْسَنُ 34.
- وَلَا تَقْرِبُوا الْزُّنَاءَ إِنَّا كَانَ فَاحْشَةً وَسَاءَ سَبَيلُ 32.
- وَلَا يَأْلَوْنَ الْأَرْضَ إِنَّا لَتَقْرِبُوا الْصَّلَاةَ وَأَنْتَ مَسْكَارٌ 33.

الاجابة:

- جنوب: الجليم واللون والباء أصلان متقاربان. أحدهما الناحية وثانيهما البعد. أما
الناحية في الجنب والجناح، والجار الجنب هو من جاورك من قوم آخرين، ليس من أهل الدار ولا من أهل النسب، وأما البارد فهو الجناية، ومنه الجنب الذي يجامع أهله، فيعد عمداً يقرب منه غيره كالصلاة. ولقد ورد هذان المعيان في 33 موضعًا من التنزيل الحكيم، واتخازاً جميعًا عن معنى الناحية والبعد.

فأما في معنى الناحية، فقوله تعالى:

- «والذين يذكرون الله قيامًا وفعظًا وعلى جنبهم» آل عمران 191.
- «فأؤمنتم أن يخفف بمكم جناب البر أو يرسل عليكم حاصباً» الإسراء 88.
- «ونادناه من جانب الطور الأيمن وقرناه نجياء» مريم 52.

وأما في معنى البعد، فقوله تعالى:

- «وزر اجعل هذا البلد آمنًا واجتنبي ونبين أنه نعبد الأصنام» إبراهيم 35.
- «وإن كنت جنبًا فاطهروا» المائدة 6.

- «وأبا الذين أمنوا اختبأ كثيرًا من الظن إن بعض الظن إثم» الحجرات 12.

لكن المناقل المتذوق للإعجاز اللغوي في آيات التنزيل، يلاحظ امتراف معنوي الناحية والبعد، حتى كأنهما بعد الامتراف معنى ثالث لا هو بالأول مجرد ولا هو بالتاني مجرد، كما في قوله تعالى: «وقالت لأخته قضية فصبرت به عن جنب وهم لايشرون» القصص 11.

ومن هنا نرى أن الإجتناب هو أمر بالاعتداد عن شيء قريب، وأمر يترك شيء في متناول اليد. ونرى أن الأمر بالاجتناب له علاقة وثيقة بظروف المخاطر المأمور ومحيطها. فالأل Adams التي تسكن بعيدًا عن مدرسة أبنها، في بيت يفصله عن المدرسة شوارع مليئة بالحفر، تأمر والدة: اجتنب الوقوع في الحفر في طريقك وأن تذهب للمدرسة. أما التي تسكن بجانب المدرسة، ليس بينهما شوارع، فلا تأمر بهذا لأنه لا يوجد شيء يجتنبه. وإن فعلت استغتر الصبي أمرها ولم يفهمقصده.

و حين نظر في حدود الله بالتنزيل الحكيم، نجد أنه تقسم إلى قسمين. قسم لايجوز تجاوزه وتعديه كما في قوله تعالى عن حدود الإرث: «ومن بعض الله ورسوله ويعد حدوده يدخله نار» النساء 14. وقوله عن حدود الطلاق: «وذلك حدود الله ومن يعهد حدود الله فقد ظلم نفسه» الطلاق 1. أما القسم الثاني فلا يجوز تعديه ولا
الوقوف عليه ولا الاقتراب منه، كما في قوله تعالى عن حدود الصوم (تلك حدود الله فلا تقربوها) البقرة 187. وكما في قوله تعالى عن حدود الزنا (ولانقربوا الزنا) إنه كان فاحشة وساء سبيلًا) الإسراء 32.

إذا استعرضنا بعض الآيات التي تأمر بالاجتناب وجدناها كما يلي:
- "إذا الحمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه" (المائدة 90).
- "فاجتنبو الرجس من الأوثان واجتنبو قول الزور" (مجلة 30).
- "ولقد بعثنا في كل أمة رسولًا أن عبدوا الله واجتنبو الطاغوت" (النحل 62).
- "وإياك الذين آمنوا اجتنبو كثرة من الأثنا إن بعض الأثنا إنهم الخجارات" (المخبرات 12).

وجدنا أن الاجتناب فيها يعني الابتعاد، هذا من ناحية، ويعني من ناحية ثانية أن المواضيع والأمور باجتنابها والبعد عنها، موجودة أمامنا وقربنا منا وفي متناول أعيننا، وهذا أول ما يفرق عندنا بين "اجتنبوه" و"ولانقربوا".

يقول تعالى في المائدة 90، "إذا الحمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس"، والرجس هو الاختلاط في الأمور، ولا يمكن إلا أن يكون ذاتيًا أي في الدماغ، فرجس الحمر هو السكر، ورجس الميسر هو القمار، والسكر والقمار يسببان العداوة والبغضاء بين الناس، ورجس الأنصاب هو الذبح عليها ورجس الأزلام هو الاستهقاء بها. ونلاحظ أن الذبح على الأنصاب والاستهقاء بالأزلام قد حرمهما تعالى بقوله: "وهما ذبح على النصب وأن تستقيموا بالأزلام" (المائدة 3). ونأمل أن لا يزوران العداؤة والبغضاء بين الناس. فرب إنسان يذبح ذبيحة لولي من الأولياء وهو لايعلمني أحداً.

وقل مثل ذلك في الاستهقاء بالأزلام، ولذا نراه تعالى يستبعدها في الآية التالية مباشرة بقوله: "إذا يرى الصوم أن يوقع يبتسم العداوة والبغضاء في الحمر والميسر، ويصبم عن ذكر الله وصلى الصلاة فهل أنتم ملتزمون" (المائدة 91). ونفهم من هذا كله أن الله حرم علينا الذبح على الشيطان والاستهقاء بالأزلام وأمرنا بالابتعاد عن رجس الحمر بالسكر ورجس الميسر بالقمار، إضافة إلى الابتعاد عن رجس الأنصاب بالذبح عليها ورجس الأزلام بالاستهقاء بها. مما نرى منه بكل وضوح أن الاجتناب لإلاكفة له التحريم، وأنه تعالى استعمله لوصف حال هذه الأمور الأربعة، والإشارة إلى أنها قريبة منا وفي متناول أعيننا. فالشروطات الروحية ليست بعيدة عن أطراف الناس.
ويقول تعالى في الحج 30، أمراً بإتنا باجتثاب رجس الأوثان وقول الزور. وما قلناه أعلنا في تعريف الاجتثاب والرسج، نقوله هنا فلا تعد. يبقى أن نقول إن الوثنية ظاهرة قديمة وحديثة، واسعة وعريضة. تنتشر تحت أسماء عديدة وتختفي خلف أقنعة وألوان متعددة. فعبادة ظاهرات الطبيعة وثنية، وعبادة الكواكب وثنية، وعبادة أعضاء الذكورة والأنوثة وثنية، وعبادة النار وثنية، وعبادة الماء مفهومها الحديث المعاصر وثنية، وعبادة الأرواح وثنية، وعبادة الأجداد والأسلاف وثنية، وعبادة الأصنام والتماثيل وثنية. وإذا كانت بعض هذه الظواهر والأفطس قد طواها الزمان أو كاد، إلا أن بعضها الآخر وجد مع الأزمة المعاصرة، إضافة إلى بعض القدم الذي ما زال يعيش معنا، وجبناً في كثير من حقول حياتنا اليوم. ورجس الأوثان هو القاسم المشترك بين هذه الأشكال الوثنية جميعها، وهو الشرك بالله، والشرك بصفات الله، وهو الوثن يوجد واسطة تقرباً من الله زلفي أو تشفعت لنا عنده. هذا الرجس والوثن هو الذي أمرنا الله بالبعد عنه. أما القول بأن رجس الوزن هو الوزن ذاته وأنا مأمورون باجتثاب عين الأوثان فليس عندنا بشيء، وإلا فكيف يمكن اجتثاب ذات الشمس وهي ومن كان معبداً عند قوم إبراهيم؟ وكيف يمكن اجتثاب ذات البرق والبرد والبحر؟ أما القول باجتثاب قول الزور، فنحن نفق هذا بين شهادة الزور المحرمة في قوله تعالى {وإذا قلتم فاعلوا ولو كان ذا قربى} الأبام 15، وقول الزور الوداد في الآية. فقد شاع قول الزور كظاهرة بين الناس في البيع والشراء والمعاملات في الأسواق، وفي مخاطبة الحكام ومدحهم، حتى ضار مصطلح {الله وكيلك} ينكر على الأسماء في مختلف نواحي.
الحياة صباح مساء. ومن هنا نفهم أننا مأمورون باجتناب قول الزور ذاته، والابتعاد عما يحمله في داخل من رجس. وهذا ما يعنيه بقولنا إن اجتناب رجس الشيء لا يعني اجتناب الشيء بذاته.

ويقول تعالى في النحل: («أعدوا الله وأجتنبا الطاغوت») وتفهم أنه سبحانه يأمرنا بعبادته هو، والابتعاد عن عبادة الطاغوت. وكأنه يقول أعدوا الله وأجتنبا عبادة الطاغوت. تماماً كما فهمنا («واسأل أهل القرية»)، حين قال («واسأل القرية») يوسف 82.

وننتقل أخيراً إلى قوله تعالى في الحجرات 12، حيث يأمرنا باجتناب الكثير من الظن، والظن هو عكس اليقين. وهو الحكيم والرأي القائم على أǖلة غير قطعية، كقولك: سمعت، بلغني، يقال. وهل هناك ظاهرة أكثر شيوعاً من الظن في بُنيا هذا. يقول تعالى («اجتنبا» أي اتركوا وابتعدوا، والدليل على أن الاجتناب والبعد لابسن التحرير، هو أن نسمي بعض الظن إشتماً وليس كبار الإثم.

من هذا كله نخلص إلى أن القائم بأن الاجتناب هو التحرير، أو هو أكبر من التحرير، فإنا يقول ذلك من باب المزاولة على الله، وقوله غير صحيح، فالاجتناب كما رأينا يستعمل مع التحرير كما في الآصابة والآلام، يستعمل مع النبي عليه كما في الخمر والمسكر، ويستعمل مع الكبار كقوله تعالى: («إن تجبنا كبار ما تهون عنده»).

الأمر والنهي:

ثم حقل آخر في التشريع يلي حقل التحرير ويأتي دونه هو حقل النهي، وفيه النواحي التي نهى الله عنها في التنزيل الحكيم كقوله («ولا تفسروا ولا يغتب بعضكم بعضاً») الحجرات 12. فإذا عرفنا الحلال قلنا أنه الأصل في الوجود، أي أن حقل الحلال حقل مطلق، جاءت نصوص التحرير لتقطع منه قسماً هو حقل الحرام. ولقد قلنا إن الحرام مطلق، لكنه مطلق عيني محدد، يمكن أن يمارسه كل فرد على حده ضمن المجتمع. ونضيف أن الحلال مطلق لكنه غير قابل للممارسة والتطبيق إلا بقيادته.

ونضرب على هذا أمثلة:

1- الانتقال من البيت إلى مقر العمل خلال، لكن ضمن حدود تقيده هي قوانين السير.
2 - شراء البضائع من لندن ونقلها إلى دمشق خلال، إذا ضمن حدود تقيدية هي قوانين الاستيراد والجمارك.

3 - بناء بيت للمسكن خلال، لكن ضمن قيود تحدده هي قوانين تنظيم المدن، وأنظمة البناء.

4 - دراسة الطب والهندسة خلال، ولكن ضمن قيود تنظيمها قوانين تنظيم الجامعات وقواعد القبول في الكليات.

من هنا نفهم أن الحلال حق مطلق، لكن الإنسان لا يمنع أنه يمارسه بشكله المطلق دون تقيد إلا إذا عاش وحيداً بدون مجتمع. إن أهم سمة من سمات تقيد المطلق هي أنه لا يحتاج إلى وحي، فإن قانون السير لا يحتاج إلى وحي، والسر في الطرقات خلال، وإذا قال لنا النبي (ص) (أعطوا الطريق حقه) (البخاري 499)، فهو إذا نظم لنا جاناً من جوانب حقل الحلال، والتنظيم تقيد. وقانون ضابطة البناء أيضاً لا يحتاج إلى وحي، وبناء المساكن خلال، وإذا قال لنا النبي (ص) لا تتطالوا في البيان، فهو إذا أعطي رأياً في تنظيم المدن، وهذا بدوره لا يحتاج إلى وحي، بل لا يجوز أن يكون وحياً، وإلا توقفت عجلة التطور ومات الإبداع.

من هذه الزاوية قد نقول بأن السنة النبوية تقيد المطلق وتشخص العام، حين يقع هذا التقيد والتخصص في حق الحلال. أما ما اعتقدنا سابقاً من أن الحديث النبوي مفصل مجمل آيات التنزيل، شرح ومفسر لعوضها، مقيد مطلاً، مخصص لعمومها، وأنه مقدم عليها يحكمها وينسخها، وأن حاجتها إليه أكبر من حاجته إليها، فهذا تطرف وغلو يدفعنا إلى أن نرى الأمور مقلوبة، سبحانه وتعالى عما يشركون.

بعد أن شارتنا تقيد المطلق، ننتقل لشرح إطلاق المقيد، فقوله: هو الانتقال بالملحق المقيد من الأضيق إلى الأوسع، ونماذج السوق الأوروبية المشتركة. فالتجارة والبيع والشراء خلال مطلق، جاءت قوانين الاستيراد والجمارك ومنع التهريب وحراسة الحدود لتقيد هذا المطلق بين الدول الأوروبية. ثم جاءت بعد ذلك السوق المشتركة لتحرر هذا المطلق المقيد من بعض قيوده، فأقرت تبادل البضائع بدون جمارك بعيداً عن قوانين الاستيراد.

000
خصائص السنة النبوية

إذا فهمنا أن السنة النبوية المحذية هي تقييد المطلق وإطلاق المقيم في حقل الحلال، وأن هذا التقيد والإطلاق يمثل الوجه التنظيمي لحركة النمو والتطور في المجتمع، ضمن إطار عام يحدد حقل الحرام وحقل الحلال. فهمنا الدور النبوي للنبي العرفي (ص)، وفهمنا أن لسنته عملية خصائص، هي أنها:

1 - قرارات نابعة من الظروف الموضوعية المعال ففي المجتمع العربي في العصر النبي.
2 - اتجه في تقييد الحلال لايحتاج إلى وحي.
3 - اتجه تقييدي للحلال المطلق، يمكن إعادة إطلاقه مرة أخرى مع تغير الظروف الموضوعية.
4 - اتجه في حقل الحلال يخضع للخطأ والصواب، من حيث أنه ليس وحيا.
5 - قرارات الاجهاد في حقل الحلال، بغض النظر عن مصدرها نبوياً كان أو غير نبوي، لا تعتبر شرعاً إسلامياً، وإما هي قانون مدني يخضع للظروف الاجتماعية، أي أن النبي (ص) في حياته مارس القانون المدني لتنظيم المجتمع في حقل الحلال، ومارس في بناء الدولة العربية والمجتمع العربي في القرن السابع. لذا فلا يأخذ الطابع الأبداني أبداً حتى وإن صح مائة بالمائة وتواتر مائة بالمائة.

ونضرب مثالاً عن قرار اتجهادي اتخاذ النبي في تقييد الحلال المطلق، ثم أطلقه من قبوده مرة ثانية فيما بعد، وهذا المثال هو زيارتين النساء للقبور.

كانت النساء عندما يكون لهم ميت، يزرون جثثهم وثابوح ويثبثم التراب على رؤوسهم، تعبيراً عن مكانة الميت والحزن عليه. وكانت نساء العرب تزرور مقابر الموتى،
إحياء لذكرىهم، ويمارس شق الجيوب وحلف الشراب. فجاء النبي (ص) ليمنع النساء من زيارة القبور وشق الجيوب. والنظرية الدقيقة المتأملة توضح لنا أنه (ص) لم يحمر الجزء على الميت ولا إحياء ذكرائه، فزيارة المقابر أو عدم زيارتها كلاهما في حفل الخالق، لكنه نهى عن عادات اجتماعية جاهلية كانت العرب تعترف بها جزءًا لا يتجزأ من حفل الخالق المطلق، ولم يعد لها مكان في ضوء التشريع المولى. إذ أنه (ص) بعد أن ترسخت المفاهيم الإنسانية والإيمانية في قلوب معظم الناس، عاد إلى إطلاق ما كان قد تجاهله في بداية المواجهة. فسمح للنساء بزيارة المقابر. لكن المشكلة الكبرى جاءت من فهم السادة الفقهاء لهذا التقيد والإطلاق، حين اعتبروه تخريجاً لخلال، وتحليلًا لحرم واعتبروه شرعاً، وهذه هي علة الطلب في الفقه الإسلامي التاريخي. فالنبي (ص) لم يقم بذلك من تطبيق تنظيم مدني داخل حفل الخالق بالاضافه، وجد أن الأنسب والأصل ضمن الظروف الموضوعية السائدة. ولا أحد يرجى من أين استناد الفقهاء على أمثال هذه القرارات التنظيمية ليرحبوا عليه وجود ناسخ ومنسوخ في الحديث النبوي، ثم يقفزوا بعدها إلى القول بوجود ناسخ ومنسوخ في كتاب الله وآياته بكل استخفاف وعدم مسؤولية. بينما يفهمون السنة النبوية الحقيقي فإن الناسخ والمنسوخ في حفل الخالق هو مهمة البرلمانيات في كل دول العالم، فهي التي تشرع تلغي أو تعديل وهذا ما فعله النبي. أي أن الاستفتاءات والبرلمانات هي المفهوم المعاصر للسنة النبوية.

ونقف عند مثال آخر هو الوصية والإرث، وهما الحالات الوحيدة للثناء الاعتدهما لله سبحانه في تنزيله الحكم لانتقال الملكية عبر الأجيال. ورغم أنه تعالى يفضل الوصية على الإرث، فقال في الوصية (كتاب عليكم)، وقال في الإرث (وصيكم). فجعل التكليف أقوى وأوضح. ورغم أنه تعالى قد وضع الوصية على الإرث وجعل قوانين الإرث احتيائية في حال غياب الوصية بقوله (من بعد وصية يوصي بها أو دين). رغم هذا كله فكلاهما حال. ولكنهم كذلك، فإن الإنسان أن يختار إحداهما أو أن يجمع بينهما، فالجميع بين حلانيين حال. أي أن الإنسان أن يوصي بكل تركه فلا يترك محلًا الإرث، أو أن يغفل الوصية، فتنوزع تركه بوجب القوانين الإلهية للإرث. ولا أن يوصي بريع أو ثلث أو نصف تركه، تاركًا الباقى للتو Nude على الوثيقة. وهذا كله حال واضح من نصوص الآيات لاختلاف في وضع حالات اثنا. هنا جاء النبي (ص) في حديثه إن صح، ليقرر أن للوصية الثلث والثلث الكبير. ثم تابعه في قراره هذا الإمام علي كرم الله وجهه في قوله إن صح: (لأن الوصى
بالخمس أحب إلى من الرعب، والربع أحب إلي من الثلث لقوله (ص) الثلث كثير».

والنبي (ص) والإمام علي لم يحرما حلالاً أو يحلوا حراماً في قراريما هذا، من زاوية أنهما قرار تنظيمي ليس له صفة الطلقية والشمل، وأنه قابل للإطلاق بعد التقيد، وللANTLR ووالصواب، لكن المشكلة مرة أخرى تأتي من زعم الفقهاء أن حلال محمد (ص) حلال إلى يوم القيامة، وحرم محمد (ص) حرام إلى يوم القيامة، وتأتي من اعتبارهم أن القرارات النبوية التنظيمية لها قوة تنزيل الحكم الشامل للطلاق الباقى. ناسين أن التحليل والتحريم محصور بالله وحده، وأن التقيد الأبدى للطلاق الباقى يدخل حتماً في باب تحريم الحلال، وهذه صلاحية لم يمنحها تعالى لأحد بما فيهم الرسل.

ثمة نقطة لطيفة نقف عندها، هي أن السادة الفقهاء زعمهم هذا يسيرون إلى النبي (ص) وسنته من حيث لا يشرون. فالرسالة المحمدية جاءت لوضع الإصر والأخلاق عن الناس وتشبيس العسر من أمورهم، وليس ليزيد فيهم وشة حركتهم الاجتماعية.

فالدولة تطمغ من خلال التطور التشريعي في المجتمع إلى تفضيل تدخلها في حياة الأفراد وقراراتهم، على عكس الفقهاء الذين يسعون بباحة التدخل في كل شاردة وواردة منذ قرون وقرون، مستندين بهذا إلى السنن النبوية كما يفهمونها تارة، وإلى كونهم ورثة الأنباء تارة أخرى.

إذا نقرأ قوله تعالى (ومعذرت الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر) إلى قوله تعالى (والذين جزيناهم بغيرهم وإننا لصادقون) الأرقام 146. ونستنتج من هذه الآية أن التوسع في التحريم عقلي، فعندما عاقب الله الذين هادوا توسع عليهم في دائرة التحريم، وهذا مال يفهمه السادة الفقهاء.

إن علة العلل في الفقه الإسلامي التاريخي هي أنه جعل تقييد المطلق (الحلال) مطلقاً إذا ورد من النبي (ص) ثم من الصحابة، فنشأ لديه شيء اسمه مطلق المطلق، رغم أنه ليس في الدنيا شيء بهذا الاسم، فكان أن جعله ذلك وحماً غير مناسب مع الحياة، وجعله مسطحاً لا وجود فيه بعد الصيورة، وحوله إلى طرح لا يمكن تطبيقه وصارته إلا بالإراكاه الداخلي والخارجي، أي أنه ضد الفطرة الإنسانية، لأنه يجعل من تفاصل الثقافة العربية في القرن السابع، الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، شرعاً إسلامياً. وتتحول الحرام فيه إلى أساس للحياة بدلاً من الخلاف، وغذا الفكر العربي الإسلامي فكرًا تجريبيًا تحليليًا، سيطرت عليه ذهنية تجريبية ما زالت سائدة حتى يومنا
هذا إذا سمع الإنسان العربي المسلم عن الإنترنت فإن أول سؤال يتبارى إلى ذهنه هو: هل الإنترنت حرام أم خالص؟ قبل أن يسأل كيف تصنع الإنترنت، وقد شك هذا السؤال مئات الآلاف من المرات في القرن العشرين حتى يومنا هذا.

العصممة عند رسول الله (ص):

هنا لا بد من الوقوف أمام مفهوم العصممة عند الرسول (ص). فالعصممة كما نراها عند النبي تنحصر في أمور أثنتين:

1 - كان الرسول (ص) معصومًا في تبليغ الذكر الحكم الموجي إليه بالنص والخطوؤ، كما وصله من ربه لفظاً وпечатاً، وكان معصومًا من تأثير الناس عليه في تبليغ الرسالة، كأنه في الرسول بلغ ما أنزل إليه من ربّه وأن لم تفعل فما بلغت رسله واللّه يغصبك من الناس إن اللّه لا يهدي القوم الكافرين
المائدة 17.

2 - كان معصومًا من الوقوع في الحرام، ومن تجاوز حدود الله.

أي أنه أعلن وبلغ الناس رسالة ربه إليه بما فيها من تحليل وتخريج وأمر ونهي دون زيادة أو نقصان، وأنه لم يركب المحرم في حياته ولم يجتهد فيه، وكان تصرفه إجتهادًا ضمن حدود حقل الخلاف المطلق، لأن الخلاف لا يمكّن ممارسته في أي مجتمع إلا مفيدًا، مع ملاحظة أن هذه الفروع ليست مطلقة، بل تختلف باختلاف الزمان والمكان، وتتغير بغير الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وتتفاوت بتفاوت وعي المجتمع لذاته ومؤسساته، وهذا أهم جانب. فالخبرات الأهلية تكفي لخلق ضمير إسلامي عند الناس، لكنها لا تكفي لتنظيم دولة ومجتمع في كل النواحي الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وهذا بالضبط ما فعله النبي (ص)، حين قام بالتنظيم تطبيقيًا وإطلاقًا، وعملية التطبيق والإطلاق في الخلاف هذه، عملية جدلية تاريخية إنسانية، تقوم بها الإنسان أو المؤسسة التشريعة، ومن هنا فهي عرضة للخطأ والصواب.

هنا نفهم لماذا جاءت الطاعة للرسول من مقام الرسالة، ولم تأت للنبي من مقام النيابة، ونفهم لماذا لاجئ في التنزيل الحكم عبارة "أطيعوا النبي". كما نفهم أيضاً أن الله سبحانه أعطا الحق بوضع تشريعات إضافية لبناء دولة ومجتمع ولكن بدون وحي،
لأن هذه التشريعات الإضافية في تقييد الخلاف المطلق وإطلاق المفيد تحمل الطابع النسبي الزماني والمكانية، ولذا السبب بالذات أمر النبي بعدم تدوين أحاديته لأنها تاريخية غير أبدية، وكان يقول القول ثم يغيره، تغير الظروف والشروط الموضوعية. بما يدفعنا إلى القول بأن كل أهل الأرض يتعون السنة النبوية ضمن هذا المفهوم في برلماناتهم، بالتصويت والاستفتاء وتعديل القوانين. أي أن الدولة الإسلامية دولة مدنية ضمن حدوت الله، تقوم على المثل العليا التي وردت في التنزيل الحكيم، والتي يجب أن تدخل من خلال النظام التربوي في ضمائر أفرادها.

لقد شرحنا في غير هذا المكان الفرق بين جاهو وأبى، وقينا بأن الإيثان يكون من نفس الدائرة، أما الجاني فإيكون من دائرة أخرى، وشهدنا على هذا قول إبراهيم لأبيه قال يا أبي أنت قد جا定时 من العلم ما لم تأنتك فاطعبي مريم 44. أي جاني عالم موثي من غير دائرتي، ليس موجوداً منه في دائرتك فاطبي. ونضيف هنا أمر آخر، هو أن الإيثان في التنزيل الحكيم يدل على فعل وليس على قول.

الآن يمكننا فهم قوله تعالى {وما آتاك الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فاتهوا} فهو يتكلم عن الإجراءات التي أتي بها النبي من دائرته الإنسانية كولي للأمر، ولو كانت وحياً لقال {وما جاكم به الرسول فخذوه}. ولو أن {أتاك} تعني الوحي لتم دمج الذات المحمدية بالذات الإلهية، تعالي الله عما يصفون، أو لكان التنزيل الحكيم من تأليف محمد، أو في أحسن الأحوال في صياغته. والنظر بأحد هذه العبارات كاف لنسخ العقيدة الإسلامية من جذورها. فالتنزيل الحكيم وحي جا من خارج دائرة الذات المحمدية مصغناً متنزاً.

هذا يوضح لنا أن عبارة {وما آتاك الرسول فخذوه} تعني مجموعة التشريعات الإضافية التي قام بها النبي لبناء دولة العربية النسبية، وليس لبناء المطلق. وهذا ما يحتاجه كل مجتمع في كل العصور والدهور. أما في قوله {وما نهاكم عنه فاتهوا} فلاحظ الإشارة إلى أن النبي {ص} أن يأمر وينهى، ولكن ليس له أن يحلل من عده ويبحرم، والفرق كبير جداً بين النهي والتحريم. فالحلال والحرام توقيفي من الله حصرأ، أما الأمر والنهي فيشيرك فيه الله والناس. فالله يحلل ويحرم بأمر ونها، أما الإنسان فيأمر وينهى فقط. وعلى هذا الأساس نُفرع السنة النبوية:

١. الطاعة المتصلة لله والرسول: وهي طاعة واجبة في حياة الرسول وبعد مماته
في مجال الشعائر والحرمات، فالشعائر كما أدتها الرسول وصلينا بالتي هي من الطريقة، فلا شعائر في ذلك مصدات ولا لقمة. أما الحرمات فهي مفيدة في كتاب الله، والرسول رضي الله عنه في ارتكابها، إضافة إلى مصوصمتيه في مجال الإبلاغ والتلبغ. وحرمات فطرية يفهمها الإنسان العادي بفطرته لأنها تدخل في الضمير الإنساني، ولا يوجد فيها إصر وأغلال.

الطاعة المنفصلة: وهي طاعة واجبة في حياة الرسول فقط. فقد كان الرسول يأمر وينهى في حفل الخلاف تقييداً حيناً وإطلاقاً حيناً آخر، ويبعد أسس بناء المجتمع ضمن شروط الزمن والمكان، وهو في هذه مجتهدي غير معصوم، وقراراته تحمل الطابع النسيم المحلي التاريخي. لذا جاءت الطاعة المنفصلة للرسول مع طاعة أولي الأمر.

الغيب لاستكمرت من الخير وما سمي السوء الأعاف 188. وهذا أمر واضح في النص لا ليس فيه ولا مجال لأي تأويل أو تخريرجة لفظية. لكن الحزن أن يكون البعض فيه يفسرون إلى الرسول وليغيره علم مال يعلم. فيقول قائل يقول بأن النبي كان يعلم الغيب بعد أن أطلع الله عليه، كما في قوله تعالى "عالم الغيب فلا يظهر على غيب أحداً إلا من أَرْضَى من رسول إناَ يَشَكُّ من يَبْنِيَ يَدْنِيهِ وَمَنْ خَلَقَهُ رَبُّهُ". فليعلم أن قد أبلغوا رسالات زينهم وأخاطب بما لديهم وأخصى كل شيء عدداً الجن 27.

ناقلماً، إن صح ما تقول، لقام تنافض بين آية الأعراف وآية الجن لا يمكن تسويته وإزالته.

ثانيًا، إن كلمة "رسول" لاتعني النبي العربي محمدًا (ص)، أيما جاءت من التنزل الحكيم. ألم تسمع قوله تعالى على لسان جبريل لمريم: "قل إنما أنا رسول ربك لأُهِبُ لِكَ غَلَا وَما زُكِّيَ" مريم 19، وقوله تعالى: "الحمد لله فاطر السماوات والأرض جاعل الملائكة رسولًا فاطر 1" وقوله تعالى: "الله يصغري من الملائكة رسولًا ومن الناس" الحج 75.

إذا فهمنَا هذا، فهمنا أن الرسول المقصود في آية الجن هو جبريل. فالله تعالى أصطفى جبريل رسولًا إلى النبي، وأطلعه على الرسالة، التي مازالت حتى تلك اللحظة
غيّباً، ليقوم بإبلاغها للنبي، بعد أن سلّمه بالقوة والطاعة والأمانة لأداء مهمته على الوجه الأكمل كما في قوله تعالى: "إنه لقول رسول كريم، ذي قوة عند ذي العرش مكنى مطاع ثم أمين". {التكوير 19-21}

وفهمنا أيضاً الفرق بين الإبلاغ والبلاغ. فمهما رسول الله من الملائكة هي إبلاغ الأنباء رسالات ربيهم، وهو منصت عليه صراحة آية الجن 28. أما مهمة الرسول الخائتم فيي البلاغ المبين. وهذا يفسر قوله (ص) في حجة الوداع إذ صح «ألا هل بلغت اللهم فاشهد» (البخاري 201) ولم يقل (أبلغت). إذ لو كان الإبلاغ من مهماته، لما جاز لأحد أن يتلقى رسالة الله إلا عن طريقه حصرًا.

أحاديث الغيبيات:

من هنا نقرر جازمين أن كل أحاديث الغيبيات (روي بأحاديث تعليم وأخلاق ولا تستحب أدبيات أحكام المسند إلى النبي (ص) فيها ما يربى، سواء ما يحكى منها عن غيب ملكوت الله في السماء العلية، وما يحكى منها عن غيب المستقبل من الزمن وما يحدث فيه من أحداث. فالقسم الأول يطلب بالقصص التوراتية والإسرائيليات، والقسم الثاني يطلب بالاجتهادات المذهبية والطائفية التي سادت المجتمع العربي الإسلامي منذ أن توفي النبي (ص) حتى أواخر العصر العباسي، وما زالت عقباتها مؤثرة إلى يومنا هذا.

ومن المفيد استعراض بعض الأمثلة من هذه الأحاديث، التي يبرز فيها التناقض وتغيث فيها المصداقية.

نفسي بيه يدي لأسمع أن تكونوا ثلث أهل الجنة. فحمدنا الله وكبرنا. ثم قال:
والذي نفسي بيه يدي لأسمع أن تكونوا شطر أهل الجنة. إن ملكلكم في الأم
كمثل الشعرة البيضاء في جلد الثور الأسود أو كالرزمة في ذراع الحمار. أهـ.

2 - وروى مسلم في صحيحه حديثاً برواية معتمر بن جدي (ص) وقد كبير في المصادر، وقيل أنه المصدر هو قال أبو بكر:
في الجنة فأ代谢 أكثر أهلها الفقراء، وامتنعت في النار فأ代谢 أكثر أهلها النساء.
وفي رواية: وسمعت على باب النار فإذا عامة من دخلها النساء.

3 - وروى الإمام الشهيرستاني في الملل والأنحل عن النبي (ص) أنه قال: سنفرق

ونبدأ أولًا بالإشارة إلى ما في هذه الأحاديث من تناقضات، من حيث المحتوى، وما
فيها من مناقشات مع التنزيل الحكيم، وما فيها من مناقشات مع العلم.

1 - ينص الحديث الأول على أن الله ينادي على آدم عقب نفخة الصور ليفرز أهل
النار عن غيرهم، وهذا محل عقلاً. فالخيانة ضعيفة، ولم يتقرب الناس كتبهم، ولم يذل الكافرون لدقة الإحساء.
في هذه الكتب، ولم يدركهم الندم فتبينوا لو كانوا تراباً.

2 - فإذا تجاوزنا ذلك كله، وجدنا أنفسنا أمام مشكلة أدهى، هي تكليف آدم بفز
أهل النار! ونساء! ولماذا آدم بالذات؟ وهل آدم عند الله من الصفات والمواصفات ما يجعله أهلاً للقيام بذلك؟ وتأتي هذه المهمة الدقيقة الثقيلة؟ ويفضح كتاب
الله لنجده يصف آدم بقوله: (ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم تجد له
عذابا) طه ١١٥. فكيف يضع تعالى مصير عباده بين يدي نشأ ضعيف سبق
له أن عصى أوامر رب في أمر الشجرة؟

3 - يقول الحديث الأول أن الصحابة حين سمعوا ذلك من نبيهم (ص) اشتد ذلك
عليهم، فطمأنهم النبي قائلاً: (أبشروا فإن من يأجوج وعجوب ألفاً ومنكم
رجل). وهذا ينقض ما ورد قبله من عبارة: (من كل ألف تسعمئة وتسع
وتسعين).

4 - ثمة سؤال واضح ومحدد، وجهبه السامعون للنبي يقول: أيذا ذلك الرجل؟
يجيب عليه النبي قائلاً: أبشروا!! وهذا جواب غريب، إن اعتبرناه جواباً على الإطلاق، الأغرب منه اقتناع السائلين به.

5 - ونبقى عند سؤال (أين ذلك الرجل؟) وتتساءل باستغرب: لماذا افترضوه رجلاً؟ وزداد استغراباً ونحن نجد النبي في جوابه يجعل كل أهل الجنة من الرجال. وتتساءل مرة أخرى: فلن حديثة وعائشة وفاطمة، وأبو عائشة وسمية وأسماء، وأين حفصة ومريم وأمها فرعون؟ هل ثمة عاقل في الدنيا يقبل هذه النتيجة المذهلة؟

6 - الحديث الأول يحمله ينطقه من أن النبي (ص) يعلم غيب المستقبل، وما سيجري في من أحداث فهو يروي لأصحابه حواراً سيجري يوم القدر في الصور بين آدم وربه، يؤمر فيه آدم أن يستعين ك_card_نما انفق من كل ألف رجل، ليشكِل منهم حملة اسمها "بعث النار". سبحانه الله عما يصفون. ويروي لأصحابه في الحديث الثاني والثالث، ما سيكون عليه أهل الجنة من أن أكثرهم قراء، وما سيكون عليه أهل النار من أن أكثرهم نساء.

7 - يروي الحديث الثاني أن (أكبر) أو (عامة) أهل النار من النساء، والمعنى العام للحديث يذهبنا إلى القول بأن هذه الأكثرة يجب أن تكون عن 77.6%.

أي أن مع كل رجل يدخل النار امرأتين.

نعود الآن إلى الحديث الأول، وإلى قاعدة (واحد في الجنة + 999 في النار).

محاولين تطبيق الحديثين الأول والثاني على سكان العالم الحاليين عام 2000 والبالغ عددهم ستة مليارات نسمة، بينهم مليار واحد من أتباع الرسالة المحمدية:

ا - مجموع الداخلين إلى النار بحسب الحديث الأول = 4994 مليون إنسان.
ب - مجموع الداخلين إلى الجنة بحسب الحديث الأول = 6 مليون إنسان.
ج - عدد النساء في النار بحسب الحديث الثاني = 3996 مليون امرأة.
د - عدد الرجال في النار بحسب الحديث الثاني = 1998 مليون رجل.

وحنن نرى اليوم استناداً للإحصائيات أن سكان أهل الأرض 50% منهم إناث و50% منهم ذكور، مع فروقات بسيطة بين بلد وآخر، تكمل باحتمالات ماذكرنا. أي: 3000 مليون رجل + 3000 مليون امرأة. والنساء أن الإحصائيات والأرقام علم، وأن الدليل العلمي دليل قطعي، بينما الأحاديث النبوية الثلاثة السالفة أدلة ظنية.
إذا افترضنا أن أهل الجنة في الحديث الأول كلاهم رجال، أضفناهم إلى عدد الرجال في الحديث الثاني من أهل النار، لوجب أن نتج لدينا عدد الرجال من سكان العالم اليوم أي 3000 مليون تقريباً، لكننا نجد بالدارة الحديثين 6 + 198 = 2004 مليون وهذا رقم يرفض العلم وترفضه الإحصاءات، وعلينا أن نشير النساء في العالم منذ الآن من جميع اللبلبل والأديان بما فيهم أتباع الرسالة المحمدية بأنهن في النار بحساب الأحاديث أخرى. ونحن على يقين بأن علماء الحديث لم يقاطعوا بين هذه الأحاديث الثلاثة وإنما جل اهتمامهم كان منصبًا في السند فقط.

نتقل إلى نقطة أخرى من منظور الحديث الأول الذي يحدد الداخليين إلى الجنة بستة ملايين رجل، لنقطع هذه المعلومات مع الحديث الثالث، الذي يقسم الأمام أحمد إلى 73 فرقة، واحدة منها فقط في الجنة. فإذا علمنا أن عدد أتباع الرسالة المحمدية بحسب أرقام الإحصاءات هو مليون إنسان تقريباً، نتج لدينا أن عدد أفراد الفرقة الناجية = 1 + 10000000 = 1000100001 = 13.1 مليون تقريباً. وهذا يتناقض مع الملايين السنة التي حددها الحديث الأول، والتي نحن صحة تفترض أن الفرقة الناجية ليست أهل السنة اليوم ولست أهل الشيعة، وأن علينا أن أردنا النجاة أن نبحث عن فرقة لايزيد عدد أفرادها عن الملايين، رغم أن هذا أيضاً لن يفيد في نجاتنا، لأن السقف الرقمي مغلق لأي زيادة.

وفي حديث آخر: عن عمر بن عبد العزيز عن أبيه النبي (ص) قال: «لا يوجد رجل مسلم إلا أدخل الله مكانه النار يهودياً أو فارسياً» (صحيح مسلم، 497). أحمد 1866. إن وضع هذه الحديث ليس لديه أي فكرة عن توزع الأديان ونسبها في الكورة الأرضية وتنوع السكان، حيث أن المسلمين والنصارى واليهود لايشكلون أكثر من نصف سكان العالم، فنستند ونضع النصيف الآخر، مما نبين أن الحديث موضوع.

هل يمكن أن تكون هذه الأحاديث صحيحة؟ وهل يمكن أن تكون وحيًا إلهيًا ثانياً، مقدماً على التنزيل الحكيم كوني أول؟ يقولون صحيح مسلم وصحيح البخاري، ويقولون إنهما أصح الكتب بعد كتاب الله. ونقول نحن: هذه إحدى أكبر المغالطات التي ما زالت المؤسسات الدينية تكره الناس على التسلم بها، تحت طائلة التكفير والنبي. فالصحة في كتاب الله صحة حقيقية لغوية واقعية، يؤديها العلم، ويثبتها.
الكون المتمثل. أما الصحة في كتب الحديث فصحة مجازية اصطلاحية تواضع أهل المؤسة الدينية أنفسهم على تسميتها أي أنها تحال الطابع الذاتي، صحة نسبية. إن ثبتت عند أحدهم نفاه آخر، صحة تعتباد القائل بغض النظر عن قال، فإذا تجرأ أحد، كما نفعل به الآن، وأشار إلى تناقض أو خطأ في حديث آخرين، كشفه العلمي، أتهموه بالعملية ومحاولة القضاء على الإسلام عن طريق تهديم السنة النبيوية بالطعن في الحديث، كحيث ثان يعد السنة. في الوقت الذي نرى فيه أنهم هم الهادمون الطاعون المعروفون "إذا قيل لهم لانفسدوا في الأرض قالوا إما نحن مصلحون إلا إنهم هم الفسدون ولكن لايشرون" البقرة 110. فحين يقولون إن الحديث النبوي كما هو في كتب الحديث بين أبيين وحيد، وثبتت بعد ذلك بالبرهان وجود خطأ أو تناقض في أحد هذه الأحاديث، وما أكثرها، فهم يذرون بتوزع القضاء على الحديث النبوي كله، صحيحه ومنتنقته، وبالتالي يقضون على النبوة. أما نحن فتعليمنا على هذه الأحاديث "كذب الرواة وصدق الله ورسوله".

إن علينا، بعد أن تم توزيع الأحاديث الإباحية في تحديد عقيدة المؤمنين عوضاً عن التنزيل الحكيم، أن نقف من هذه الأحاديث موقفاً جدياً، وأن نعيد النظر فيها، ونعرض ما تعلق منها بالحكم على كتاب الله، نستبعد ما يتعرض معه ونبقى على ما بقي للاستناد. حيث سيتم استبعاد كل أحاديث الرقاق والغيبات والإباح عن المستقبل وفضائل الأمكنة والرجال.

حكمة الرسول:

يأتي علينا أن نشير إلى مجموعة أحاديث نبوية، ندعوها أحاديث الحكم، تقع تحت قوله تعالى في مثل الآيات التالية:

- "وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمه ما لم تكن تعلم النساء 113.
- "يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أتى خيراً كثيراً" البقرة 269.
- "واذكر ما يبتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة الأحزاب 34.
- "ولقد آتينا قمان الحكمة أن اشكر الله" لقمان 12.
فالحكمة تعليم عامية أخلاقية تجري بها ألسن الحكماء ولا تحتاج إلى لزوماً إلى وحي.
ولا إلى نبوة ولا إلى رساله. فلا يقنان لم يكن نبياً. وهذا معنى قوله تعالى 
(وطئي الحكمة من بقاءة). وهناك مسألة في التنزيل الحكيم أشار فيها تعالى إلى الحقل الذي 
تتموضع فيه الحكمة، كما في قوله (ولا تثبت ما ليس به علم إن الشجاعة وألبصر 
والقذال كأولئك كان عنة مشتوه ولا تثبت في الأرض مرحا إنك لن تخرق 
الأرض وينباع الجبال طولا. كل ذلك كان سبيلة عند زكك مكرورا). ذلك بما 
أوحي إليك زكك من الحكمة)، الإسراء 36- 39. لذا فإن تفسير الشافعي للحكامة 
بأنها السنة ليس له أي أساس في التنزيل الحكيم.

فقال إن الحكمة تعاليم عامة أخلاقيات، وهذا يعني أنها مقبوله إنسانياً عند جميع 
الناس، وهذه أبرز صفات أحاديث الحكمة، كقوله (ص):

- لاضرر ولا ضرار (ابن ماجة 1231).
- دع ما يريب إلى ما لا يريب (الترمذي 2442).
- لا بد من نفسك ثم أحبك.
- من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقبل خيراً أو فليصمت (البخاري 559).
- لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه (البخاري 13).
- المسلم من سلم الناس من بده و'Lسانه (البخاري 9).

والتأمل في هذه الأحاديث وأمثالها يرى أنها تعاليم أخلاقيات لكل أهل الأرض، إنما 
لا يكمن أن نبني عليها أحكاما شرعية أو عقائدية. وهذه هي الصنف الثانية من صفات 
أحاديث الحكمة.

وقلنا إن الحكمة قد تأتي وحياً، لكن الوحي ليس لازماً لها فهي تجري على ألسن 
الحكام في كل زمان ومكان إلى قيام الساعة، حتى بعد انقطاع الوحي السماوي عن 
الأرض وأهلها. ومن هنا نفهم قوله (ص) إن صح (الحكامة ضائله المؤمن أينما وجدها 
أخرى) (الترمذي 1111)، وفي رواية هو أحق بها. وهذا الحديث يؤكذ بشكل 
قاطع أن الحكمة ليست وحيًا.

لكننا نعود إلى تأكيد الصنف الثانية من صفات أحاديث الحكمة، وهي أنه لايمكن 
إقامة أحكام شرعية أو عقائدية عليها. وينطبق هذا على قوله (ص) إن صح (من كان 
يؤمن بالله واليوم الآخر فليقبل خيراً أو فليصمت). إذ لايجوز أن نبني حكماً عقائديًا
على هذا يمكن تصنيف الأحاديث النبوية (وليس السنة النبوية) كما يلي:

1- أحاديث الشعائر، والطاعة فيها واجبة متصلة للرسول حيًا ومتناً.

2- أحاديث الإخبار بالغيب، وهي مرفوضة كلها. سواء منها الإخبار عما يملكه الله أو الإخبار عن أحداث المستقبل، انطلاقًا من أن النبي لا يعلم الغيب، ومن أنا كمؤمنين نؤمن بالغيب إمام الإمام صادقين إن شاءناهنا ودخل دائرة معرفنا، أو إمام تسليم إن لم نشاهده ولم يدخل دائرة معرفنا، وأن الغيبات الواردة في كتاب الله كافية ووافية ويخرج منكراً من دائرة الإمام.

3- أحاديث الأحكام، وتشمل كل حديث نووي يتضمن حكماً أو تشريعاً للاعتراض مع آيات وأحكام التنزيل الحكيم ولائزب أو تعدد جداً من حدود الله. هذه الأحاديث عندما تعمل الطابع التاريخي التنظيمي الحركي في طريقة تعلمه (ص) مع مجتمعه وواقعهpara فعلًا. وهي للإسناد فقط، متوازنة كانت أم غير ذلك. مرس النبي فيها دوره كمجتهد في تقضي الحلال كمطلق، أو في إطلاقه من تقيده، حسبما تقتضيه الظروف الموضوعية. وبناء على هذا كله، فالقياس فيها وعليها غير ملزم لأحد ولايخرج صاحبه من دائرة حب للرسول (ص).

شاع الله وكان ضرورياً لفصله في الآيات، وهذا مرفوض لقوله تعالى (وهو الذي أنزل إليكم الكتاب مفصلاً) الأنساب 4.11. وإذا أنه زيادة على قوله تعالى في المفصل من الذكر الحكيم، وهذا أيضاً مرفوض لدخوله في باب تقول الله ما لم يقل. وهذا باب خطير جداً كما في قوله تعالى (ولو تقول علينا بعض الأقوال لأخذنا منه بالعينين ثم لقطعنا منه الورش) الحاقة 644، 645، 646.

والقول على الله لا يكون بالقول السيء فقط. فحتى لو كان قولًا حسناً يلبس بجلال الله وعظمه، فإنه يبقى تقولاً على الله، حاشا النبي (ص) أن يفكر فيه فما بالك بأن يمارسه.

5 - أحاديث حياة النبي الخاصة وصفاته كرجل وإنسان. وهي جملة أحاديث تصف مأكله (ص) وملبسه ومنامه، وتصف لون شعره وقامته وطريقة في المشي والقعود. وتصف ما يتصف به من صداق وأمانة وبشارة وجه ورقة لفظ ودماح طعم وكرم وسماحة، ومن شجاعة وجرأة في قول الحق وكره الظلم، ومن حزم وبعد نظر في تصريف الأمور ومواجهة الشدائد. وهذا كله إن صح للغيب بسيرته (ص)، وترتيب النفس والأرواح باستدكار فضائله وخصائصه، إلا أنه لا يدخل سنة تكون محلة أسوة لأهل الأرض في كل زمان ومكان.

الاشوا الخمسة في الرسول (ص):

قد يسأل سائل: فما قوله تعالى (القد كان لكم لكم في رسول الله أسوة حسنة لن كان يᢕروج الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً) الأحزاب 21. أليس الله يجعل من رسوله أسوة حسنة للمؤمنين? أقول: ونحن أيضاً نجعل الرسول أسوة لنا. ولكن بماذا؟ أي ماهو المجال الحيوي والحقل الذي رسم لنا تعالى فيه أن نتأسسي بالرسول؟

لقد أقام سبحانه العقيدة الإسلامية على أساس هو التوحيد. فالتوحيد هو العمود الفقري للإسلام بعد الإيمان بالله واليوم الآخر. وهو الوعي الأولي من وصايا الفرقان، وهو الذي جاء لوح واستمر مع كل الرسل والأنبياء إلى أن ختم بالنبي العربي (ص).

ونحن نجد أن الأشوا الخمسة وردت في التنزيل الحكيم في ثلاثة مواقف:

أ - (قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم وأليماً معه إذ قالوا لقومهم إن براة)
إن الله هو الغني الحميد، المنتجنة.

فإن الله هو الغني الحميد، المنتجنة.

إذا كانت الأسماء الحسنة يرسم الله في آية الأحزاب ما يسمى بالسنة وكتب الحديث، فأين هو البخاري ومسلم عند إبراهيم لنتأثث به؟

ثم وجه شبه واضح بين إبراهيم والرسول العربي (ص) ومنه أمير وبام بهما من جهة، وبين قومهما من جهة أخرى. فسبب تبرؤ إبراهيم ومن معه من قومهم كان شرك القوم بالله وعبادته الأصنام، وسبب العداوة والبغضاء بين الرسول (ص) وقومه كان شرك القوم بالله وعبادته الأصنام.

ومن هنا قال الله سبحانه يرسم الأسماء الحسنة لكل من كان يرجو الله واليوم الآخر، أن يجدون حذو إبراهيم ومن معه، وحذو الرسول والمؤمنين في التبرؤ من المشركين ومعاداتهم وقتلهم انتصاراً للتوحيد. أي يتح للإنسان أن يعادي أهله وقومه من أجل التوحيد فقط، لا من أجل حجاب شرعي أو خفي أو لباس.

أما سحب الأسماء الحسنة وإسقاطها على اللحية والشارب واللباس والطعام والشراب، فهو عندنا ليس بشيء. إذ ليس من المعقول أن توقع هذه الأمور العداوة والبغضاء بين الناس، وتدفع بالبعض إلى التبرؤ من البعض الآخر وقتله. وهذا يذكرنا بمسألة ما يسمى اليوم بالصحوة الإسلامية، التي إن لم تشمل تنفيذ التوحيد والأخلاق العالية.
ولا إكراه في الدين، وإن اقتصرت على طبع المزيد من كتب نواقض الوضوء ومفادات الصوم وحيات الصلاتة وكتب الكبار وعذاب القبر ومعاداة المجتمع من أجل ذلك فلا هي بالصحة، ولا هي بالإسلامة.

وتنحن نرى أن عقيدتين تتوافق تشوبها اليوم الشوانب، بعد أن تم تعين مفهوم الأسوأ الحسنة بالرسول، وصار عن مقاصدها الإلهية الأصلي، فصار أسوأ بالنبي، وأسوأ بالرجل الإنسان، وصارت الأحاديث النبوية تشريعاً أبدياً، وأصبحت أخبار الصحابة وأقوالهم وأفعالهم بحجة أنهم عدول، أساساً لقياس أبيدي، ثم حولت أصول الفقه التي أرساه الناس في عصرهم وعصرهم، إلى أصول وأسس لكل العصور والدهور.

لا يريب في أن للوضوء نواقض والصوم مفادات وللصلاة مبطلات. ولا ريب أيضاً في أن هناك كبار وهم لم في المعاصي. ولكن الخطورة تكمن في جعل هذه الأمور هي الدين كله، وفي صرف الناس بحسن أو بسوء نية إلى الثانية من الأمور، وشعبلهم عن المقاصد الإلهية الأساسية من الوجود. من هذه المقاصر على سبيل المثال قوله تعالى: «إِنَّكَ لَتَطَهِّرُونَ الْمَنَاسِبَاتُ الْكَبِيرَةَ وَبَابَةَ الْبُخَارِ» البقرة 13. وقوله تعالى: «فَتَأَكَّلْ الَّذِي أَخَذَهُ اللَّهُ وَهُوَ عَلَى كِتَابٍ يُبَيِّنُ الْغَيْبَ» الفجر 201.

والتعارف يتضمن التجمع والاجتماع وتبادل المناقش وبناء الأسر وتشكيل الدولة، والقوية تتضمن معرفة الله وخشتيه والإثارة بأولمته والانهاء عن نواهيه والعمل بما يرضيه، والعمل يتضمن كل ما ينفع الإنسان وألهه وينفع الآخرين، ويدخل فيه الإتقان وعدم الغش، وتدخل فيه بدون شك العبادات والشعائر من صلاة وصوم، ويدخل فيه بناء المعامل والمدارس والمساجد والمسافر. ومن المسح أن نوهم الناس بأن العمل الصالح هو في بناء المساجد حسراً، وفي الصلاة والصوم فقط، ولا صالح سواء.

يقول تعالى:

۶۴۷ - وَلاَ مَنْ يَجْتَهَدُ كَبَارَ الإِذنَّ وَالْفَواجِشِ وَإِذَا ما غَصِبَهُمْ يُغَيِّبُونَ

الشورى 37.

۱۶۶
إن تجبّعوا كباراً ما تهون عنة نكفر عنكم سياتكم وذبحكم مدخلاً كريماً

النساء 31

الذين يجيبون كبار الأئمِ والفواحين إلا اللهم إن ربك واسع الغفرة

النجم 32

»وبأيامهم الذين أنموت لا يشخر قوم من قوم عصى أن يكونوا خيراً منهم ولا نساءٌ من نساء عصى أن يكون خيراً منهم ولا تلمزو أنفسكم ولا تلبسوا

بالألقاب الحجارات 11

»وبأيامهم الذين أنموت كباراً من الناس إن بعض الناس إن لم لا يعشقوا ولا

يغbus بغضكم بعضًا الحجارات 12

إن النظر في هذه الآيات بين لنا بشكل دقيق وقاطع الفرق بين النهي والتحريم.
فالله تعالى ينها عن التجسس والغيبة، وعن السخرية بالآخرين والتنبيه بالألقاب والنظر. ونلاحظ أن سببه يتسمى الظن إشمي، وأنه يستعمل في آتي النساء والنجم والشروى مصطلح (كبار)، كبار الأئم والفواحين وكبار مانهون عنه. ونفهم أن في المهيات كبار وصغار (لم)، أما المحرمات فليس فيها كبار محشرات وصغار محشرات. ونرى أن المحرمات هي كبار المهيات، أي: كبار مانهون عنه = المحرمات.

إذا عدلنا إلى النظر في مثالين من هذه المهيات إذا التجسس والغيبة. وجدنا أن التجسس على الجيران والأصدقاء وتبيع عورات الآخرين أمر غير مقبول، وفيه ضرر بلحق بعلاقات الأفراد في المجتمع الواحد، ومن هنا فهو منتهي عنه، وهو إنما غير حق. أما التجسس على الأعداء خارج البلاد فهو أمر واجب فيه منعف. وهو إنما بحق ولايشمله النهي الإلهي.

وكل الغيبة، فذكر عيب الآخرين ونواصيه وسياستهم أمر غير مقبول حتى ولو كانت هذه العيوب والناصص حقيقة فعلية لما فيه من إضرار اجتماعية تؤدي إلى إشعال نار الاغضاء والحدد بين أبناء المجتمع الواحد. والغيبة في هذه الحالة إنما غير حق نهى عنه الله سبحانه. أما لو تصورنا رجلاً يسأل عن سيرة وسلوك رجل آخر، ينوي أن يصاهر أو أن يشاركه في تجارة، فالغيبة في هذه الحالة واجبة، وهي إنما بحق لما فيها من منعف.

هنا نفهم بوضوح كيف أن المهيات الإلهية تحمل صفة الاستمرار الظروفي.
لقد ذهب البعض في الحديث إلى أن الشرب هو السكر، بينما هناك أحوال وظروف
يحصل فيها الشرب ولا يحصل السكر. وذهب البعض إلى تحريم الشرب من باب سد
الذرائع. وذهب البعض إلى أن النهي ك النار تحريم إن لم يكن أقوى منه، ونحن نرى أن
االحمر من المنهاج وليس من الخمور، وأن التحريم أقوى من النهي بدليل التعريف
الذي وضعناه آنفاً. ففي الحمر مناع، وحين يستعمل كمادة للتخدير في العمليات
الجراحية فهو إثم يحق، أما حين يشرب للسكر فهو إثم يحق.

إن صاحب الحق الوحيد في التحريم والتحليل هو الله تعالى حسراً، لكنه سبحانه
يأمر ونهي، ويبعد ويسمح، ويستحسن ويستحب. أما الرسول ف يأمر ونهي، ويمنع
ويسمح، ويستحسن ويسيح، لكنه لا يحرم إلا ما حرم الله ولا يحل إلا ما أحل الله غير
مستقل بالتخريم والتحليل عن كتاب الله. أما الحكام وولاية الأمر (البرلمانات) فيمنعون
ويسمحون، ويستحسنون ويسيحون، ويأمرون وينهون، لكنهم لا يحرمون ولا يحللون.
أي أن هناك باختصار نواحي إلهية ونواحي إنسانية. وكما أن النواحي بنوعيها
تختلف عن الخمور في الوجه التي عدناها، كذلك النواحي الإلهية تختلف عن
النواحي الإنسانية من وجوه. فالنواحي الإلهية فضلنا تتحمل صفة الاستمرار الظفري
والشمولي، أما النواحي الإنسانية فهي ظرفية غير شمولية ولا تتحمل صفة الاستمرارية،
والتواحي الإلهية فيها مثل علية، أما الإنسانية فلا تتحمل صفة الملالي.

ومثال النواحي الإنسانية: إشارة المرور التي تنهى السائق عن تجاوز الضوء الأحمر.
أما إذا كان هذا السائق يقول سيارة إسعاف أو سيارة إطفاء، يصبح من واجبه تجاوز
الضوء الأحمر، وعدم الالتزام بالنفي عن تجاوزها. ومن هنا نرى تصحح القول
المشهور (الضرورات تبيح المنهاج)، بحيث يصح (الضرورات تبيح المنهاج
والمنشوعات).

لقد أشارنا فيما سلف إلى أننا نرى أن الكمائر هي الخمورات الدنيا عشرة، وقد
عددناها، وأشارنا إلى الفرق بين النفي الإلهي والتحريم، هذا الفرق الذي ينبع أساساً من
الفرق في الأهمية والأثر بين أمير آخر وبين عمل آخر. ومن هنا نفهم قوله تعالى: "وأَن
تَجْبَلْوا كِبَاءَ، مَا نَتَهْوُ عَلَى نَكْفَرُ عَنْكُمْ وَسَيَاتِكُمْ وَنَذَلِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيماً" النساء

168
31. وقوله تعالى: {ولله ما في السماوات وما في الأرض ليجزي الدينين أسلامًا ما عملوا ويجزى الذين أحسنوا بالحسنين}. الدينين يجتيبون كبار الأنام والفؤاد.  

إنسب إلى ابن عباس قوله: {هَيْنَاءَ} إلى السبعمائة أقرب. ورأينا الحافظ الذهبي يصف كاتبًا في الكبائر، يجعل نواحي الرسول من الحركات الأبدية، فيخلص إلى أن: 

الشرك بالله يساوي اللعب بالرد، لأن قال النفس يساوي ليس الثوب الطويل، وأكل مال اليد يساوي وضع الشعر المستعار. وهذا كلام أقل ما يقال فيه أنه استخفاف بعقوبة الناس من جهة، وتطاول على الله سبحانه في تحميل ما لم يحم من جهة أخرى.

إذا وضعنا قائمة بالأفعال والأعمال اليومية التي يقوم بها أحدنا على مدى شهر كامل، من أكل وشرب ونوم ومشي وقعود وقيام وذهاب وعودة وجوع وشبع ومرض وتعب. ثم استخرجنا من هذه القائمة جدولًا بالأفعال والأعمال التي تستهدفها نواحي الله والرسول. فتأخذ مثلًا: الأكل والشرب واللباس ونكر مثلًا القيام والقعود والذهاب والعودة. وتأخذ الكذب والغش والظن ونكر البخاء والشراء وغسل الثياب والاستحمام وقص الشعر والأظافر.

ثم بعد ذلك كله نفرز المخالفات في هذه الأفعال والأعمال المستخرجة في الجدول إلى كبار ونبل. مفترضين عقلاً أن اللوم أكثر عددًا من الكبائر، ثم نظروا واحكوهم بأنفسكم على مدى الدقة والصحة في كتاب الكبائر للحافظ الذهبي وعلى مداها في
القول المنسوب لابن عباس، ثم اسألو أنفسكم: أي هذه سماء الإسلام الخنفية ومصداقيتها في ضوء ذلك كله؟ وما هو هذا الدين السمح؟ وأين هو جوهر الرسالة المحمدية في وضع الإصر والأغلال عن الناس، ونحن أمام كتاب وتفاسير تجعل من كل أعمال الإنسان وأفعاله محرمات وكبائر؟ فلا حول ولا قوة إلا بالله.

٠ ٠ ٠
 نحو الأسس الجديدة للفقه الإسلامي

لقد تحدثنا حتى الآن عما في بعض كتب التراث، كالتأفسير وكتب الحديث والدراسات والأديان الإسلامية، لكننا نرى أن جوهر القضية ليس في هذه الكتب بل في الأصول التي تأسست وتجذر في القرن الثاني الهجري ووضعت أسس الربطات لهذه الكتب وغيرها وللفقه الإسلامي بكل فروعه. ونرى أنه لابد من إعادة تأسيس هذه الأصول من جذرها، ولا بد من إعادة النظر في الجذور التي انطلق منها السلف تطبيقاً في قول ما قالوه وكتابته ما كتبوه.

لقد بدأ في القرن الثاني الهجري صدر العصر العباسي، ووضع أغس الفقه الإسلامي على يد الإمام الشافعي (500 - 543 هـ)، في كتابه «الرسالة»، وتواكب ذلك مع وضع سبده لعلم العربية في كتابه المشهور، الذي أقر فيه التراث، إلى جانب من سبده مثل الخليل، ومن عاصره مثل الكشاني. ولا ريب في أن الشافعي تأثر بمذهب التراث هذا، إلى حد صرفه عن التشدد في رواية الحديث النبوي باللغظة وتجويز الرواية بالمعنى. لكن هذه الإشكالية اللغوية لم تكن هي الوحيدة التي أثرت فيما رآه الشافعي وأرساه وكتبه، فنوع إشكاليات عديدة أخرى تستعرضها فيما يلي:

1 - إشكالية اجتماعية دينية: فقد انطلق الشافعي من أن عصر النبوة والخلافة الراشدين الأربعة هو عصر الإسلام، وأن كل ما طبق فيه من قرارات وتعليمات وأوامر ونواه هو عين الإسلام. وكما أن كل شيء كان حراماً في العصر الجاهلي، كذلك كل ما تم إقراره في عصر النبوة والراشدين هو الخلال وماتم التهي عنه هو الحرام. ومن هنا انفردت بذل ذهنية التحريم في العقل العربي الإسلامي، وعلى هذا الأساس تم تعريف الكتاب والسنة والإجماع والقياس واعتبرت مصدراً للتشريع. يقول الشافعي: «على أنه ليس لأحد أبداً أن يقول لشيء حل ولا حرام إلا من جهة العلم، وجهة العلم الحبر في الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس» الرسالة ص. 9. ويقول «كل ما سنى رسول الله مما ليس فيه كتاب وفيما كتبنا فيه كتابنا هذا من ذكر ما من الله به على العبد من
تعلم الكتاب والحكمة، دليل على أن الحكمة سنة رسول الله. فيجمع القبول لما في
كتاب الله وسننة رسول الله القبول لكل واحد منهما على الله» الرسالة ص 32، 33.
ولقد رددنا على هذا القول في مكان آخر من هذا الكتاب فانظره، والإشكالية هنا،
هي أن عصر النبي والراشدين بكل أباعده وسلوك كتاه وثقافته أصبح جزءا من الدين، أي
تم تحويل الثقافة إلى دين، والسبب في ذلك هو التداخل والانحساس في مفهوم الإسلام
والإيمان انتقالا من الرادف. فقد ساد الاعتقاد بأن المؤمنين بمحمد (ص) وبرسالته هم
وقدهم المسلمون، وأن الدين الوحيد القبول عند الله هو الإسلام، فتحول الإسلام
بذلك إلى دين محلي فقد عالمه، وانفصل بعد الإنساني الشامل للإسلام كرحمه
للعالمين، وكذل كبدأ بنوح وختم بموح (ص)، وكمثل أخلاقية وقيم على عليا خضعت
لتاركا وتطور والتنوع، وترتكب ذلك مع كون الدولة العربية الإسلامية في ذلك
الوقت، أكبر دولة في العالم، فقصص القاء لوضع منظومة حقوقية لهذه الدولة تحت
عنوان الفقه الإسلامي وما هو إلا القانون المدني لهذه الدولة وهو غير ملزم لأحد.

٢- الإشكالية السياسية: كانت المعركة على أشدها، عند إرسال أسس الفقه
الإسلامي، بين العباسيين والطلابيين، وكان لها أكبر الأثر على فقه السلطة، بالاعتماد
على العديد من الأحداث النبوية وأحداث الغزوات التي تدعم هذا الطرف وتدين
الطرف الآخر، ورغبة بالتأييد القول بأن الحديث وحي وأن الوعي وحيان، تثبتاً
لدعوى طرف على الطرف الآخر وتدفعاً لموقفه الإيديولوجي. فكانت مشاهد مقبلة
أن الولد في آية الموازية هو الذكر وأن البيت لاجتهاب، رغم أن مطلع الآية يوصي
بالأولاد، والأولاد في المنصهر وفيهم الأنثى، ورغم أن السناس العربي يطلق للفوز الولد
على الذكر والأنثى. كل ذلك بدع سلبي سلطيون. فنلأ هذه الخريطة على
ركاكها - وقد تبناها الشافعي - لزال الشرعية عن الأسرة العباسية التي كانت تحكم
أكبر وأبقى دول العالم في ذلك الزمن، وانتقل حكم مباشرة إلى المعارضة، أي
إلى الطلابيين وإلى الشيعة.

وما أن الإشكالية التي يعيشها المرء هي التي تحدد له ما يراه وما لا يراه ضمن النظام
المعرفي المعين، وانتشاراً من الإشكاليين السلفيين الاجتماعية والسياسية، فقد تم وضع
التفاسير للآيات الأحاديث في كتاب الله تعالى، من خلال غزاة أولى تحكمها
الأشكال المذكورة، كما تم وضع أسس الفقه وتاريخ الكتبة والسنة والاجتماع
والقياس. ومن هنا، فإن علينا التمييز بكل وضوح بين آيات الأحاديث في التنزيل
الحكم، وين فهمها وتفسيرها تطبيقياً في الفقه المروج، كما علينا التمييز و بكل
وضوح بين آيات العقيدة في التنزيل الحكم، وبين علم الكلام و علم أصول العقيدة في
التراث المروج، الذي أخذ شكله و تأسست قواعده في ضوء إشكالات شرحا
بعضها. فآيات الأحكام والعقيدة في التنزيل الحكم هي كيونتة في ذاتها، بينما
التفسير والفقه و علم العقيدة والكلام صيورة تاريخية، وهذا ليس ذاك. أي أن آيات
المواريث في التنزيل شيء، و علم الفائض في الفقه المروج شيء آخر. فآيات الموايرث
كيونتة، و علم الفائض صيورة، والتفسير والفقه يمثلان القراءة الأولى لكتاب الله.
و نضرب على ذلك كله مثالاً في الآيات التالية:

- "وكل آلة أهل إذا جاء أهلهم لا يستأخرون ساعة ولا يسقطون الأعراف
  34."

- "والله خلقكم وما تعملون الصافات 96."

- "كل آلة كتاب الرعد. 38."

- "هل من خلق غير الله يرزقكم من السماء والأرض" فاطر 3.

هذه الآيات كيونتة في ذاتها. أما ما وصل إليه الفقه والفقهاء، وكتبوه تحت تأثير
إشكالاتهم محكومين بأرضيتهم المعروفة، من أن: العمر محتوم، والرزق مقسم،
و الأعمال مكونة، فهو الصيورة الأولى التاريخية التي استقرت عنها القراءة الأولى
ل آيات الذكر الحكم.

3. الإشكالية اللغوية: لقد وجد الفقهاء أنفسهم وسط جو عام لغوي يقول
بالتراض، ويجبر رواية الحديث بالمعنى، ويفسر آيات التنزيل على وجه ظاهري يدخل
معجمه تحت بنك التشخيص، وينطلق في فهم الآيات من ذات الآلية التي يطلق منها
في فهم الشعر الجاهلي رغم أن أجمل الشعر أكده. ولهاذا لم يتم التفريق بين: الكتاب
والقرآن، وبين الذكر والفرقان، وبين اللوح المحفوظ والإمام المبين، وبين جاء وأتأ، وبين
الأم والوالدة والأب والوالد، وبين الشاهد والشهيد، وبين العباد والعبيد، وبين الحظ
والنصيب، وبين النبي والتحريم، وبين النبي والرسول، وبين الحرب والقتال، وبين الغزو
والجهاد، وبين العمل، ولم يقتصر منطقتهم هذا في التراث على المفردات، بل
امتد أحياناً ليشمل الجمل والتراكيب والصياغة، حين قرأوا قوله تعالى: "فقال الذكر مثل
حظ الأمهات" النساء 11. ففهموها وطبقوها كما لو أنه سباحة قال "للذكر مثلا

173
حظر الأثرية، وحين قرأوا قوله تعالى " فإن كان نساء فوق اثنتين فإن كن نساء فوق اثنتين فما فوق " ففهموها وطبقوها كما لو أنه سبحة قال " فإن كان نساء اثنتين فما فوق ".

لقد تواكب تدويل الحديث والتفصيل، وتأسس أصول الفقه مع تدوين كتب اللغة وتفعيلها، وتأسس أصول النحو والصرف فيها. ولكنه، كما انتشرت مدرسة الحديث (الشافعي) على مدرسة الرأي (أبو حنيفة)، كما أن انتشر النقل على العقل، فمنذ انتشر القالب النحوي القواعدي على الدلالة والمعنى في النظم. وأهم بالتالي الجانب البلاغي حين اعتبرت البلاغة وجوها جمالياً للفظ لاعلاقة له بالدلالات والمعانى.

فأهمل بذلك دور الملتقى للبلاغ، الذي يتوجه إليه الخطاب في الآيات أساساً. ورغم أننا نجد في عصر تأسيس الفقه (القرن الثاني الهجري) ذروة واضحة المعالم لعلم الدلالة ومعاني النظم، كما معنا الحاضر (150 - 250 هـ) في البيان والتبين وفي كتبنا الأخرى، إلا أن هذا الجانب لم تلتزم معاها وتستقر أسسها إلا بعد ذلك بوقت طويل (حوالي القرن الخامس الهجري) على يد الإمام الجرجاني.

عندما وقف الفقهاء والمفسرون عن المستوى النحوي القواعدي في فهم الجملة القرآنية، فقد أنزلوا عملياً بما يقوله علماء اللغة، من وجود ألفاظ زائدة في التنزيل الحكيم، واقروا تطبيقاً بوجود حشو في الذكر الحكيم، رغم أنهم ينفون نظريا وجوده فيه. فحين قال علماء اللغة مثل: إنني أفيدك فائدة ما يعد إذا زائدة

التزيم الفقهاء والمفسرون بهذا، ليصبح لديهم: ولا يأتب الشهداء إذا ما دعوا البقرة 282 يسالي ولاياب الشهداء إذا دعوا، وهذه مسؤولية بالقليل ما يقال فيها أنها زعم باطل بإمكان تدويل قول الله في كتابه العزيز، ووهم وجود زوائد في التنزيل الحكيم، استبعادها أو تجاهلها لا يغير من المعنى زيادة ولا نقصاً، تعالى الله عما يصفون.

الفرق بين (إن) و (إذا): لقد نصت كتب النحو والصرف على أن (إن) وإذا) أدناه شرط غيرجازم. ولم يعن كثير من النحويين بحكم استغراقهم في تخصيصهم بيان الفرق في الدلالة بينهما، وبخصاص في آيات التنزيل الحكيم. إلا أننا نجد عند أشدهم 7 رسالة في الفرق بين (إن) و (إذا).
ورب، في جوانب (إعجاب القرآن الكريم)، و(شرح المجمع لابن جني)، ميز فيها بين ما تحمل كل منهما من دلالة ومعنى، رغم اتفاقهما من الجانب التقليدي.

يقول العكبي إن الفعل بعد (إذا) حتمي لاشك في وقوعه، أما بعد (إن) فاحتمالي مشكوك بوقوعه. كمس في قوله تعالى:

- (إذا) الشمس كورت، وإذا الحجوم انكرت، التكوين ٢٠١. وهذا يعني أن التكوين والانكرد حاصلاً حتماً فيما يستقبل من الزمن بدلالة (إذا).
- (إذا جاء نصر الله والفتح) الفتح ١. وهذا يعني أن النصر والفتح قادمان بلا ريب.

هذا في حالة أن الجملة بعد (إذا) تفيد الإخبار. أما إذا أفادت الجملة التكيف، انصب عمل (إذا) على حتمية التكيف وليس على وقوعه، كما في قوله تعالى:

- (أي khiển الذين آمنوا إذا قتم إلى الصلاة فاغسلوا) المائدة ٦. وهذا يعني أن قيام المؤمنين إلى الصلاة تكيف حتمي لاشك فيه.
- (أي khiển الذين آمنوا إذا تدايمت بدين إلى أجل مسمى فاكبهم) البقرة ٢٨٢، وهذا يعني أن كتابة المؤمنين في حال التدائم تكيف حتمي لاشك فيه.

أما أمثلة (إن) الاحتمالية ففي قوله تعالى:

- (إلا خفتم ألا تقضوا في البياء فانكروا ما طاب لكم) النساء ٣٢. وهذا يعني أن الخوف من عدم الإقصاط في البياء ليس حتمياً، وأنه قد يحصل ويقع وقد لا يحصل ولا يقع، والله سبحانه بدلنا في حالة وقوعه على ما نفعل.
- (إلا أدوان الصدقات فنعمًا هي وإن تخفها وتأتىها الفقراء فعلم خير لكم) البقرة ٢٧١. وهذا يعني أن للصدقات احتمالين: الإبداء والإخفاء والثاني خير.

وليس في الآية ما يحمل وقوع أىهما.

- (وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسول أفنى مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم) آل عمران ١٤٤. هنا أيضًا يضع تعالى نهاية العمر للإنسان في أحد احتمالين: الموت أو القتل، وكلاهما محتمل الوقوع.

ويختتم الإمام العكبي رسالته بتعبير طريف، يشير فيه إلى الحوار بين عيسى المسيح وربه في قوله تعالى: (وإذ قال الله يهود ابني مزلم ألقت قلبي للناس أن يذونوني
وأُمي إلَهُمَّنِ مِنْ ذَوْنِ اللَّهِ قَالَ شِجَاعَةً مَا يُكُونُ لَهُ مَا لَيْسَ لَهُ يَحْقُ إِنَّ كَتَبَ قَلْتَهُ فَقَدْ غَلَبَتِهِ المائدة ١٥. يقول: أرأيت لو وضع المسيح (إذا) مكان (إن) لانكسفت به الأرض!!

ومثال آخر: آية من التنزيل فيها (إذا وإذا) في قوله تعالى: (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً ووصية للوالدين والأقربين) البقرة. لاحظ: ذكر ظاهرة الموت بعد (إذا) وهو حتمي الوقوع ولكن ذكر ظاهرة وجود الخير لدى الإنسان ليوصي به كظاهرة احتمالية بعد أداء (إن).

(ما) الزائدة:

نعود إلى مسألة (ما) الزائدة، فنى أهل النحو والصرف يعتبرونها زائدة في أكثر من موضع:

- بعد (إذا) كقوله تعالى: (ولا يَأْتِي الشهادَاءِ إِذَا مَا دَعَاهُم) البقرة ٢٨٢.
- بعد (إن) الشرطة. كما في قوله تعالى: (إِنِّي أَعَلَنَ كَبْرَيْكَ) الإسراء ٢٣.

- بعد (كُتِب) كقوله: كثيراً ما نصحتك.
- بعد (قليلًا) كقوله تعالى: (قليلًا ما تشكرون) المؤمنون ٧٨.
- بعد (أَيَّان) كقول الشاعر:

فَأَيَّانِ ما تَعْدِلُ به الرياح تنزل.
- بعد أين، بين، دون.

- بعد أياً الجزاء. كقوله تعالى: (إِنَّمَا الأَجْلِينَ فَضَيْتُ ضَلاًّ عِندَ عَلَى) القصص ٢٨.
- بعد (إن) وأخواتها (وتسمى الكافحة): كقوله تعالى: (إِنَّمَا المؤمنون أخوة) الحجرات ١٠.

وقول امرئ القيس:

وقد يدرك المجاهد المؤلم أمثال

ولكنما أسنى المجاهد النجلي
وقول النابيذا النياباني:
قالت ألا ليتم هذا الحمام لنا إلى حمامتنا أو نصفه فقد.

وقول الفردوسي:
أعد نظراً يا عبد قيس لعلماً أضاءت لك النار الحمار المقدا.

بين جار ومجرور. كما بقوله تعالى: «فسيفحة من الله لنت لهم» آلي عمران.

.28 .

وقوله تعالى: «هما خطيأتهم أغرواهم» نوح. 159

. وكقوله: عما قريب نصر.

ولايقف النحويون فيقول بالزيادة عند (ما)، كما رأينا في الأمثلة السابقة بل يذهبون إلىقول يوجد ما يسمى «شبه الزائدة»، كما في «حاشا» إن جاء ما بعدها مجروراً. ويذهبون إلى وجود أحرف أخرى زائدة. .8

. نعدد منها الأمثلة التالية:

. لبى رأي زائدة في خبر ليس. كقوله تعالى: «أليس الله بأحكم الحاكمين» التين. 8.
. ألفاظ زائدة حين تصل بـ (إذا) الفجائية. كما في قوله تعالى: «ووفخ في الصور
. فإذا هم من الأحداث إلى رحم يسلون» يس. 51.
. إن زائدة عندما يأتي بعد (لما) الحية. كما في قوله تعالى: «فلما أن جاء البشر
. ألقاه على وجهه فأردت بصيراً» يوسف. 96.

. إن زائدة بعد (ما) المهمة يمنع ليس، كما في قول الشاعر:
. بني غذانت ما إن أنت ذهب ولا صريف ولكن أنت الحزف.
. كان زائدة عندما تقع بين (ما) التعجبية وفعلاً. كقولك: ما كان أجمل
. الربيع.

وغير هذا كثير يضيق الجمال عن حصره.

لقد أثر التقعيد والقوالب اللغوية النحوية على المفسرين تأثيرًا واضحًا، فقال بعضهم مثلًا: إن إيليس كان من الملائكة. واستشهدوا على صحة قولهم هذا بأمرين: أحاديث

. نبوية تدل على أنه من جنسهم، واستنادهم من الملائكة في قوله تعالى: «فسجد الملائكة
. كلهم أجمعون إلا إيليس ألي» الحجر. 30، 32. ومستثنى لا يكون إلا متصلاً، أي
. أن إيليس من الملائكة بدليل الاستثناء. والرد في نقض هذا القول يكون بأمرين: أما
الأحداث النبوية، وليس للنبي أن يقول ببيانية إبليس، وأمامه قوله تعالى {إلا إبليس كان من الجن فسق عن أمر ربه} الكهف 5. وأما القول بأن الاستثناء لا يكون إلا متصلة، فقد يكون منقطعًا، ويكون المستثنى من غير جنس المستثنى منه، قوله تعالى {فأمّام هكذم بمن علم إلا أتباع الظن} النساء 157. وقوله تعالى {أوان نشا في نفرهم فلا صريح لهم ولاهم ينتدون إلا رحمة منا ومتاعًا إلى حين} بس 44:42.

{لا أن الوقوف عند هذا كله بالتفصيل أمر يطول، نكتفي منه بالقول في {ما} الزائدة بعد {إن} و{إذا}.

نحن ننظر أن التنزيل الحكيم محتوى سماوي وصياغة إلهية، صاغها صانع هذا الكون المدهش في دقته، ولا يدرك من أن يكون هذا التنزيل بمستوى من الدقة يعكس عظمة ودقة مزجزه. ومن هنا فلا مجال عندنا أن نبدأ للقول بزيادة أي حرف فيه. وتكون الكتاب الوحيد الذي يتطابق فيه اللفظ مع الكلمة، والكلام مع القول، والأشكال القواعدي للجملة مع معناها ومضمونها البلاغي.

وننطلق من أن إرساء أسس التدوين والتقعيد، جاء لاحقًا للسان العربي ولاحقًا للتزييل الحكيم وليس سابقاً له. فإذا قال سيبهوة إن الفعل يجب أن معنى الفاعل في الإفراد والثنائية والجمع، ثم نقرأ قوله تعالى: {هذين خصمان اختصموا الحج} 19، وإذا قال إن الفعل يجب أن معنى الفاعل في التذكر والتائب، ثم نقرأ قوله تعالى: {إذا جاءك المؤمنين} المائتان 12. فهذا لا يعني أن الله غفل في الفوائد التي أرساه سيبهوة بل يعني أن سيبهوة حين أرساه لفوائده لم يحكم ما أنسه على ما ينفيه، وهذا يفسر لنا خلافات مدارس النحو وأهله في المئات من المسائل.

ومن حسن الظن ننطلق من أن سيبهوة وغيره من النحاة حين يقولون بأن ذهب ومضى بيار وانطلق وغدا، يعني واحد، فهم يتصدرون الجانب النحو وليس الدلالة والبلاغة. لأن في الانطلاق قوة لا تجد في الذهب، وفي المباركة والغدو إشارة إلى الزمن، لا يتضمنا الذهب والانطلاق. وحين يقولون وجود أحرف زائدة، فهم يشيرون إلى اندماج أثرها وتأثيرها في البنية القواعدية للجملة، وليس إلى اندماج الدلالة والمعنى فيها.

من هذه المخططات، تأتي عدنا الدلالة قبل النحو، والمعنى قبل الصرف، والبلاغة قبل البديع. ومن هذه المخططات ننظر في التنزيل الحكيم لفهم قوله تعالى:
لا يأتينكم مني هدى البقرة 38.

إذا كناً ينفقون عند الكبُرّ الاسماء 78.

أيما تكونوا بدركم الموت النساء.

ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما آتىوا
وايمنا المائدة 37.

إذا كان العمل بعد "إذا" إخباراً وتكليفاً، حتمي الوقوع، وكان الفعل بعد "إن" احتمالياً مشكولاً به. فما هي الدلالة الجديدة التي تضيفها "ما" بعد "إذا" وبعد "إن".

لا يخفى أن من الآيات وفي الشواهد الشعرية في كتب النحو، فرأينا أن "ما" هي أقرب ماتكون إلى معنى النفي، فهي تكفي عمل "إن" وتنفيه كما في قوله تعالى "إذا المؤمن أخرجوهم، وتحول معنى التوكيد المجرد فيها إلى توكيد وحصر للأذى فيما بين المؤمنين فقط. فما الذي تنفيه "ما" بعد "إذا" و"ما" بعد "إن"?

يقول تعالى: (فَلَنَّا أَهْبَطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِنَّا يَأْتِينَا مَنْ هَدَى فَلا خَوَّفُ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يُحْزَنُونَ) البقرة 38. ويقول: (فَأَيُّهَا الْإِسْلَامُ إِذَا مَا أَبْتَلَى رَبُّكُمْ مَكَّةَ وَنَقَّمَ فِيْلِ زَبَيْ أَكْرَمْنَآَ وَأَيُّهَا إِذَا مَا أَبْتَلَى فَقَدَّرْ عَلَى رَزْقِهِ فَيَقُولُ رَبِّ أَهْلَنَآ) الفجر 16.

لقد وقف الزمخشري في الكشف عند قوله تعالى في البقرة "إذا يأتينكم مني هدى" واستغرب أن يربط الله إتيان الهدى ب "إن" وهي احتمالية تفدي الشك، في حين أن إتيانه للهدى حتمي الوقوع. فانتظر إلى تأثير قول النحاة على إمام مثل الزمخشري، حين يقولون بأن "ما" بعد "إن" زائدة، فلا يلفت إلى حرف زائد فيه جواب مشكلات ونفي استغلاله.

أما لو أعتبر أن "ما" زائدة من جهة النحو والصرف، لكنها تعمل معنى نفي الاحتمال في "إن" لأدرك أن إتيان الهدى حتمي، ولكن ليس في مثل حتمية "إذا" لا رابطته بشخصية الهادي من جهة وبدعاء ورغبة الهادي بالهدى من جهة أخرى.

فما الذي تنفيه "ما" بعد "إذا" في آتي الفجر 16، 15 نقول علمن أن الفعل
بعد "إذا" حتمي الوقوع، بذاته ونوعه والأبلاء في الآتيين محتوم الوقوع بذاته، لكونه احتمالي بنوعه، فقد يأتي الأبلاء بالانتهاء والإكرام، وقد يأتي بقدر الرزق وإتفاعله. فكان لابد من اقتران "ما" ب "إذا" لنفي الحتمية في نوع الفعل، فإن "إذا" أعطتنا حتمية الأبلاء، و"ما" أعطتنا احتمالية نوع الابلاة.

وذلك نقول في "إن" المرتبطة ب "ما" في قوله تعالى "إذا يلعن عندك الكبر أحدثها أو كالهاء" الإسراء 23. فنحن نعلم أن الفعل بعد "إن" احتمالي الوقوع.

ففجأت "ما" نفي الاحتمال عن فعل بلغـ走廊 الكبير وتبقي في أحدهما أو كليهما. مع الإشارة مرة أخرى إلى أن حتمية وقوع الفعل بعد "إن" المرتبطة ب "ما" لاتساوي الحتمية في "إذا"، إذ يبقى بلغـ走廊 الكبير موضوع الآية خاصاً لاحتمالات أخرى على رأسها العناية بالصحة والتداوي من الأمراض.

أما قوله تعالى "أينما كنت يدرككم الموت" الناساء 78. فنرى فيها نفياً لحدود الزمان والمكان، وإشارة إلى أن الموت كقانون من اللوح المحفوظ لا يخضع لحدود الزمان والمكان.

أما في قوله تعالى "ولا يأكل الشهداء إذا ما دعوا" البقرة 287. فعمل "ما" هنا هو نفي الرخصة والعذر. فدعوة الشهداء حتم، على الشهداء تلبستهم ولا رخصة لهم في الرفض ولا عذر. أما لو قال تعالى "يا أبا الذي آمنوا إذا "ما" قامت إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم"، ولو قال "إذا "ما" نودي للصلاة من يوم الجمعة فندروا البيع" لأنه بذلك كل رخصة وكل عذر فيهما. لكنه قال "إذا "ما" قامتم" وقال "إذا نودي".

ونتهي أخيراً إلى قوله تعالى "ليس علي الدين آمنوا وغفروا الصالحين جنات فما طمعوا إذا ما أنتموا وآمنوا وغفروا الصالحين ثم أنتموا وآمنوا ثم أنتموا وأحصنوا ولا يحكم الله الحسنين" المائدة 93.

فقد سبق أن شرحنا هذه الآية في كتابنا "الإسلام والإيمان" وأشارنا إلى أن فيها إيمانين. الأول إيمان تسليم هو إيمان بالله وهو إيان الإسلام، والثاني إيان تصدق هو الإيان بالرسول. وأشارنا إلى أن التقوى الأولى هي تقوى الإسلام التي عناها تعالى بقوله "أتقوا الله حق تقاته ولا تعتون إلا وأنتم مسلمون" آل عمران 2. وقد أوضحنا أن الوصايا والتزام الصراط المستقيم جزء من أركان الإسلام.
هنا نفهم أن دور "ما" بعد "إذا" في الآية، هو نفي الرخصة والعذر في تقوى الإسلام، إشارة إلى أن الوصايا والصيام لا تُسمى فيها ولا يعذر. إذ لآثر في الشريك ولا في القتل، ولا تُسمى في الحزن بالحبيب ونكاح الخمر وعوائق الوالدين. وهذه كلها من تقوى الإسلام. أما فتقوى الإسلام، ومن أركانه الشعائر، فللذين أن يضلي بهم، دون قيام يوجد العذر، وللمسافر أن يفتر من رمضان أيام السفر، وللمتوضئ أن يتيم مع اندلاع الماء.

لقد أخذنا في الحديث عن منطقائنا، إلى أن إرساء أسس النحو والصرف جاء بعد أن وجدت اللغة واللسان وليس قبلها. والتأمل في هذه القواعد والأسس، يجد أنها تتبع النصوص ك缓缓ا تماركت، وأنها مصاغة أصولا استخراجاً مما تكررت به النصوص. وأن الحكم في صحة القاعدة أو في عدم صحتها ما قاله العرب وسمعوه، وأن السلطة للنص على القاعدة وليس العكس. ولعلنا لا ندرك مبدعاً إلى اشتمال المفاهيم، وانعكست الصور، فتحولت السلطة للقواعد والنحو والصرف، والصرف وصارت هي الحاكمة على النص. وغدت البلاغة تألفاً بين الأصوات ومزاجياً بين الكلمات ومجانسة بين الفواصل. ولكن لا يعجب. فالذين تأتيها الحكمة الحديث البيوي على النص القرآني، ليس عسيراً عليها أن تخضع هذا النص الحاكمة القواعد وأصول النحو والصرف.

هذا كله يقودنا إلى أمر خطير آخر، يؤثر على فهمنا للتفسير الحكيم، وفقهنا لأدائه المبارك، ونعني به العثيفة. فالآيات في التفسير تحمل المصادقة أولاً، أي الترابق مع الواقع الموجود ومع الفطرة الإنسانية، وتحمل أهمية الخبر ثانياً. وال والساعات المحاطة تهم أهمية الخبر وقائدة في إضافة معلومات جديدة إلى ما يعرف، بقدر ما تهمه المصداقية والتطابق بين ما يسمع وما يرى. ولهذا سمي مسيرة كذابا، حين قال للناس إن الفيل له خرطوم طويل وذنب قصير. هذا القول صادق من حيث متابعته للواقع، لكنه لا يحمل من الأهمية ما يضيف جديداً إلى معروف الناس، وبالتالي فهو لا يحتاج في معرفته إلى وحي. والعجيب في الأمر أن السادة المفسرين والفقهاء والعلماء يقولون نظرية بانتفاضة الحشوية والعثيفة عن التفسير الحكيم، ثم يعتقدون يوجد أحرز زائدة فيه، ويقولون بأن التفسير صالح لكل زمان ومكان، ثم ينكرون التطور والحنفية الحدود، ويقولون بأن
العبارة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ثم يجعلون من أسباب النزول علمًا لا يمكن فهم التنزيل إلا من خلاله، وفيتحول باب الاجتهاد والتجديد نظرية، ثم يحكمون المجتدين والمجددين بقانون المرجعة والسلفية والتراث. ويحكمون عليهم انطلاقًا من عدم حوار قول ما لم يقل، وانطلاقًا من قاعدة "لا اجتهاد في النص" رغم أن الاجتهاد في رأينا ورأي المنطق لا يكون إلا بالنص، فائجال الذي لم يرد فيه نص مجال مفتوح لا يحتاج إلى اجتهاد أصلا. ويقولون بباب النص والمحتوى، ثم يجيزون النسخ في التنزيل الحكيم والحديث النبوي. ويذهب بعضهم إلى تجريز نسخ الحديث للتنزيل، وله في كتب الناسخ والمسسوخ عجبًا وهو تأديب العاقل المتأمل. غير ملتزمين إلى أن الاكتفاء على أسباب النزول والقول بالنسخ، يجعل من كتاب الله كتابًا تاريخيًا، ومن أحكامه أحكامًا مرحلية، تسقط معها صلاحيته لكل زمان ومكان.

إشكالية القراءات في التنزيل الحكيم:

ثمة أمر آخر نشير إليه، وتمتني لو أن الدارسين الإسلاميين هاجموا به، هو مسألة القراءات السبع والعشر والأربع عشرة، في ضوء حديثه (ص) إن صح، "نزل القرآن على سبعة أحرف" (البخاري 241). وعلاقة هذا الحديث بالقراءات إن وجدت، وهل هي أشهر اللهجات عند العرب كما يقول البعض، وهل أجاز الرسل القراءة بها. لقد نظرنا في اختلاف القراءات عند السبويتي في الدر المثير، فراعنا عدد من الكلمات، وجدنا اختلاف القراءة فيه لا يبدو أن يكون تصحيحاً وقع بعد التدوين.

<table>
<thead>
<tr>
<th>رقم الآية</th>
<th>القراءة 1</th>
<th>القراءة 2</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>9</td>
<td>يخدون</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>10</td>
<td>فازلهم</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>81</td>
<td>خطابه</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>85</td>
<td>أسرى</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>85</td>
<td>تفدوهم</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>191</td>
<td>تقولوهم</td>
<td>6</td>
</tr>
<tr>
<td>191</td>
<td>يقلوكم</td>
<td>7</td>
</tr>
</tbody>
</table>
191 قتلوكم = 8 قاتلونكم
236 تماسوهن = 9 تمطسوهن
283 فرحين = 10 فرحين
285 كتابه = 11 كتاب
222 يطهرن = 12 يطهرن
209 نشرها = 13 نشرها
102 الملكين = 14 الملكين
36 آل عمران = 15 بما وضعت
20 الأعراف = 16 ملكين
57 نشأ = 17 نشأ
12 النوبة = 18 لا إيان
19 عمل غير صالح عمل غير صالح. هوذ

Fal al-amlaq min 1-10 1 تركز اختلاف القراءتين في إضافة ألف إلى أخذهما، الأمر الذي لا يغير شيئاً مطلقاً في الأمثلة 4، 5، 10. ويجوز المفرد إلى جمع في المثالين 11، 11. ويخرج بالمعنى إلى حقل آخر في الأمثلة 6، 7، 8، فالتقاليد شيء والقتل شيء آخر كما لا يخفى على أهلنا، وأيضاً في منال 9، فالمش شيء والتماس شيء آخر، والفرق بينهما كالفرق بين اللمس واللامس، فاللمس قد يأتي عفواً، أما التماس والتلمس الذي يستوجب الوضوء فغير ذلك. وقيل مثل ذلك في المثال 2، فالفرق بين المعنى بين أرز وأزال لا يغيظه اختلاف اللهجات. فإذا جاز لنا قول الاختلاف في القراءتين في الأمثلة 4، 5، 10، فهل يجوز في باقي الأمثلة على ضوء ما شرحنا؟

فهم كما قلنا قاسم مشترك بين الأمثلة كلها هو الألف. ونحن نعلم أن الخطاطين العرب اعتادوا وضع ألف مائلة قصيرة على ما قبل الألف المخدوأ خطاً والملغواة نظفاً، كما في: أولئك، هذا، هذان.. وغيرها. فلو كتبناها كما نطقها لوجب أن تكون: هذان، أولئك، هذان.. فهل هناك احتمال بأن تكون بعض هذه الاختلافات في القراءات، مجرد تصحيح تسلل إلى علم القراءات بعد التدوي؟ نترك الإجابة للدراسين.
في المثنى عشر، يقول تعالى: "مَنْ هُوَ الَّذِي يُرِيدُ الرِّيَاحَ بِشَرْأٍ بَيْنَ يَدٍ وَرَحمَتُهُ السَّماوَاتِ وَالْأَرَادَةِ الْعَالِمِ الصَّالِحَةَ كَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ نًكَسُوضًا" {الواقف: 57}. ويقول: "وَانظِرَ إِلَى العَظَامِ كَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ نًكَسُوضًا فَحَمَّامٌ الْبَقِّرَةِ" {الواقف: 59}.

وتجد عند الإمام الرازي في تفسير آية الأعراف في التفسير الكبير (ج 14 ص 113) أن ابن كثير وحمزة والكسائي قرأوا (الريح) على لفظ الواحد، وقرأ الباقون (الرياح) على لفظ الجمع، فمن قرأ الرياح بالجمع حسن وصفها بقوله "يُشْرَا" فإنه وصف الجمع بالجمع، ومن قرأ الريح واحدة قرأ بُشْرَا بالجمع لأنه أراد بالريح الكرة.

وأما نشأ ففي قراءات:

- نُشْرَا بضم النون والشين على وزن رسل وكتب كما عند الفراء.
- يُشْرَا بضم النون وسكون الشين كما عند ابن عامر.
- نُشْرَا بفتح النون وسكون الشين وهو مصدر كما عند حمزة.
- يُشْرَا بفتح النون وسكون الشين وهو مفعول كما عند الزمخشري وموضوع.
- يُشْرَا وتبُشْرَا كما عند الزمخشري وعاصر.

وأما نشأ عند الإمام الرازي في تفسير آية البقرة (المصدر السابق ج 7 ص 23) أنه اعتمد قراءة (تبُشْرَا) ويتبع النون وضم الشين وهو قول الفراء. ولكن حمزة والكسائي قرأ (تبُشْرَا) والخشمي قرأ (تَبُشْرَا) وهو قول الأخفش.

وهو كله لانشك فيه ولا تماري. فالذكورون من أئمة اللغة وأئمة القراءات ليسوا موضع سؤال من أحد، لا على صعيد النقوية، ولا على صعيد الدراسة والعلم باللسان. لكننا نلاحظ أن الفرق بين (تبُشْرَا) وأو (تبُشْرَا) هو النقطة التي تقول الزاي راء، والباء نوناً. وهب نعلم أن إعجام حروف المصحف وتقيطتها تم في عهد الحجاج بن يوسف، وكانت قبله مهملة. ونعلم أن الرياح الحكيم نزل مفتوحاً ممسوحاً وليس مكوبةً مقرباً، ونعلم أن اختلاف القراءات جائز ما لم يغير معنى، أو يجمع مفدرًا أو يفرد جميعًا. ونعلم أن مشكلة اختلاف القراءات باختلاف اللهجات قد انحل على يد اللجنة التي دوئت المصاحف الحماسة أيام عثمان ابن عفان وعلى يد جامعي الرياح الحكيم في مصحف واحد أيام أبي بكر وعمر، حين كتبوه بهجة قريش كما يقولون. من هنا فنحن لانفهم ولا نرى سبباً يدعونا إلى التمسك بقراءة قوله تعالى "وإِنَّ كَانَ رَجُل يُبَرَّر كَلَالَةَ أَوْ امْرَأَةً أَوْ أَخَ أوُ أَخَ"
فلكل واحد منهما السدس، النساء ١٢، على الوجه الذي قرأها عليه ابن مسعود 
(وإن كان رجل بورث كلائلة أو امرأة وله أخ أو أخت من أم فلكل واحد منهما السدس)، في الوقت الذي أجمعته فيه الأمة على مصاحف عثمان، إلا إن سولت 
بعض النفوس لأصحابها أموًا، فلله المستعان.

من هذا كله ننطق في تساؤلنا: هل هناك احتمال بأن تكون بعض هذه 
الاختلافات في القراءات، مجرد تصحيح في التنقيط تسلل إلى علم القراءات بعد 
دخول التنقيط؟ مرة أخرى نترك الإجابة للدارسين.

نصل أخيرًا إلى أخطر ما لا حظاه، ونحن نتأمل اختلاف القراءات في كتب 
المفسرين. ونظرًا في الأمثلة ١٥٠١٤، ١٦٠١٤، ١٨٠١٤، يقول تعالى:

١٠ - (ومأطلق على الملكين باب هاروت وماروت) البقرة.

١١ - (فلمما وضعتها قالت رب إني وضعتها أني، والله أعلم بما وضعت وليس 
الذكر كالأثلي) آل عمران ٣٦.

١٢ - (وقال ما نهاكما ركما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من 
الخالدين) الأعراف ٢٠.

١٣ - (فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لا أيمن لهم لعلهم ينتهون) أئمة نكروا 
أيمنهم) التوبة ١٣٠، ١٤٠.

١٤ - (قال يا نوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح) هود ٤٦. ونبدأ بآتي البقرة ١٠١، والأعراف ٢٠. واختلاف القراءات فيهما بكلمة الملكين 
(يفتح اللام والجمع ملائكة وبكسر اللام والجمع ملوك).

يعتمد الإمام الرازي في تفسيره للآتيين القراءة بفتح اللام، فيعتبر هاروت وماروت 
من أعظم الملائكة علاها وزهداً وديانة. ويعتبر أن إيليس أوهم أم وحاة بأن يكونا من 
الملائكة إنما أكلا من الشجرة. ويعتبر هذه القراءة متوازنة وخاصة والخاص مقدم 
على العام. وينقل عن الإمام الواحدكي أن ابن عباس والحسن والضحاك رؤوهما بكسر 
اللام. وكان ابن عباس يقول: (ما طمعا في أن يكونا ملكين، إلا ما بقي فرق بين قوله 
(لا أن تكونا ملكين) وقوله (أو تكونا من الخالدين)، وإنما أتاهما الملعون من جهة 
الملك بدلالة قوله (أهل أدلاء على شجرة الخلد وملك لا يلي) طه ١٠).
والمنهج أن الإمام الرازي في تضعيفه لجواب ابن عباس لايتفق إلى متناهية الجواب ومنطقته وقوة شاهده القرآني، بل يكتب في بقوله: إن القراءة الأولى متواترة ولا يمكن الطعن فيها. وتساءل نحن: وهل في القراءات متواتر وآحاد كما في الحديث؟. لو أن القراءة بالملتكين متواترة كما يقول الرازي فهل القراءة بالملتكين اجتهاد من عهد ابن عباس؟ وهل يجوز ابن عباس على معارضة قراءة شتبت عن النبي بالتوتر، إن كان ثمة قراءات من هذا النوع على الإطلاق؟. فإن لم تكن، هل هناك احتمال يعزز هذه الاختلافات في القراءات إلى تصحيح في الشكل والإعراب تصل بعد التدوين ووثب الاعراب على يد أبي الأسود الدؤلي؟ مرة ثالثة تكرر الجواب للدارسين.

وتنبئ إلى آية آل عمران 36. فنجد الرازي يشير إلى أن أبا بكر قرأها عن عاصم واين عامر (وضعه) يسكن العين وضم التاء. معتبرين أن العبارة من قول أمرأة عمران، اعتذاراً كما قد يفهم من أنها تعلم الله بما يعلم. وأن ابن عباس والبابقين رؤوها (وضعه) يفتح العين وسكن التاء، معتبرين أن الجملة اعتراضية من قول الله.

لكن المشكلة ليست هنا، المشكلة في تنمية الجملة الاعترافية بقوله تعالى: "وليس الذكر كالأنثى". وقد سبق لنا شرح هذه الآية لبيان تأثير المجتمع على فهم النص القرآني. فنحن في مجتمع ذكري يرى المرأة نافصة خلقاً وعقلاً ودينًا، يريد تأديتها بالضرب واللکم والرفس إن نشرت، ويرى أنها لاتوجب العم عن اليراث. ثم يجب نفسه أمام قول صريح لله تعالى يبين فيه أن الأثني أفضل من الذكر إطالة، فما العمل للخروج من هذا المزار؟ هوما يأتي دور النحويين الفقهاء ليتفتوا بأن جملة "والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنثى" ليست اعتراضية وأنها من قول أمرأة عمران، ليتح أن تفضل الأنثى على الذكر قولها هي وليس قول الله، ويلزم أن تخترنا إلى الفضل في قولها (وضعه). فخرج من المزار!! ونتساءل نحن: هل يجوز الضد وضده في قراءات التنزيل الحكيم؟ وهل القضية أساساً قضية اختلاف في القراءات أم أنها مجرد تجريبة لغوية تسللت بعد موت النبي (ص) وحادثة دكّ بين فاطمة وأبي بكر؟

أما قوله تعالى: "فقاتوا أمثلة الكثير إنهم لا أثمان لهم" النبوي 12. فقول الإمام الرازي إن نافع ابن كثير وأبو عمر قرأوا (ألفية) بالباء المكسورة والهمزة المشددة، وكانت في الأصل همزة. فأتبعت الثاني باء لكثره اجتماع الهمزتين في كلمة، وهذا هو الاختيار عند جميع النحويين، إلا الزمخشري قال في الكشف: "أما بتحقيق..." 186
الفهرس

1- إن هناك قراءات مشهورة مقبولة عند البعض، غير مقبولة عند البعض الآخرين.

2- إن القراءة بالباء تعرف.

3- إن قراءة نافع وأنب كثير وأبو عمرو ليست بقراءة، ولا يجوز أن تكون قراءة.

4- إن هناك قراءات عبدي ليست بقراءات، دخلت على القراءات.

وهذه آراء خطيرة قال بها الإمام علوي صاحب تفسير.

نتهي أخيراً إلى قوله تعالى: "قال يانوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح" (هود 44). فنجد الرائي يقول (ج 18 ص 346): "قرأ الكسائي (إنه عمل غير صالح) على صيغة الفعل الماضي وغير بالنصب، والمعنى إن ابنك عمل عملاً غير صالح يعني أشريك وكدب، وقرأ البقاوقون (عمل) بالرفوع والتنوين. فقال بعضهم إن الضمير في (إنه) عائد إلى المؤذن، يعني أن نوح لرده لجأ إليه لأنه من أهله عمل غير صالح، بعد أن سبق الحكم الجرم بأن لائحة للكافرين. وقال بعضهم في معنى قوله فكيف عمل غير صالح أي إنه وله زنا وهذا القول باطل قطعاً. أه.

مرة أخرى نقول المشكلة ليست فقط في (عمله) أو (عمل)، وليس فقط في ضمير (إنه) وعلى من بعيد، على تذكير نوح لربه بأن الفريق من أهله، أم على الابن الفريق ذاته. المشكلة هي في عبده الأبياء والأرسل، وتجوزها عليهم أو نفيها عليهم. وأما ما عدا ذلك فتوليات نحواً قواعدية لغوية، تبحث كل منها عن تغطية تبر المنطق الإيديولوجي لصاحبها. المشكلة هي في أن أهل النبي أو الرسول ومعاصريهم، المشكلة بدأت مع امرأة نوح في قوله تعالى "ضرب الله مئاتٌ يذين كفروا إمرأة نوح وأمرأة لوط. كانتا تحت عبدين من عبادنا صالحين فخاتاهما فلم يفتيهما عفوهما من الله شيئاً وقيل إذ خللا التأثر مع الداخليين " التهيم 10. فأمرأة نوح مثال للذين كفروا، لم يعدها زوجها من نوح من الله شيئاً، لأنها خائفة فقدت النار، ولا يهم كثيراً إن كانت الحياة جسدية بإذناً أم عقائدة بالكرف، طالما أن المصدر إلى النار. وأين نوح ولد عصى أباه كاب أولاً وعصره كنب ثانياً، واستخف بأمر الله.
واستكرمت مثواً أن الجبل سيصمه، فكان من المغريقين. ولاهم كثيراً إن كان ولد زنا
أم لم يكن، ولا يغير من الأمر أن يعود الضمير في إنه عليه أو على غيره، طالما أنه في
النتيجة من المغريقين. وطالما أن القصد الإلهي الأول في الآيات بات واضحًا أمام كل
ذي لب، وهو أن العمرة عند الله بقراءة الدين لا بقراءة النسب، وأن آل الأنباء والرس
وأهلهمهم المؤمنون بهم، وليس أزواجهم وأولادهم وأعماهم فقط، فنزل لم يغن عن
أمرته وابنه من الله شيئاً. أما القصد الإلهي الثاني الواضح في الآيات فهو أن الأنباء
والرس أنفسهم غير معصومين إلا في حدود الرسالة. وحين نفهم هذا القصد وتقول به
فنحن لا نقدح في الأنباء والرسول ولا ندمهم، كما يحلو للبعض أن يتصرفوا وهم
يشركون مع الله عداً من خلقه يقاسمه عمسته وبقاءه، ثم لا يكتفون بهذا، بل
يذهبون إلى سحب هذه العصمة على آل يهود من أزواج وأولاد وأحفاد، أو على
صحابته، تعالى الله عما يشركون.

وتسائل نحن: إذا كان مفسرو السلف معذورين في بحثهم عن التخرجات
والتواليات، بحكم وجودهم في مجتمعات تكمهما قراءة النسب بالرسول، من زوجة
ومع وابن عم وابنة وحفيد وابن عم. وتسفك فيها الدماء وتشتعل فيها الحروب
والتفن تحت رابعة القراءة هذه، فهل نحن معذورون اليوم في اعتماد هذه التخرجات
والإقامة عليها كأساس من أسسات ديننا الحديث، بعد أن زالت سيوف العابسين
والطالبين والزربيين والأمويين والفاطميين والحمداميين عن رقاب الناس؟!

ونعتقد أن هذا الشرح عن القراءات كاف لدحض رأي الشافعي باعتماد الروايات
المختلفة للأحاديث متكنًا على وجود القراءات المختلفة، وإنه ليس أكثر من تخريج
لاعتماد اختلاف الروايات حتى في الأحاديث المتواترة مثل حديث (من كذب علي
متعمداً) متوارثًا خمس عشرة رواية.

إن القول بأن التنزيل الحكيم نزل بلغة قريش أطروحة أصر عليها المستشرقون
لقاعدهم بأن النبي (ص) هو مؤلف القرآن وأن النبي قريشي. أما نحن فقول إن التنزيل
الحكيم تمت صياغته بلسان عربي مبين خارج الذات النبوية وجاء إلى رسول الله
منطقوًا لا مخططاً (وما ينطق عن الهوى) ونزل به الروح الأمين على قلبه
لتكون من المذدين بلسان عربي مبين. الشعراء 192، 193، 194. وأطروحة
نزاول التنزيل بلغة قريش وأطروحة القراءات المتعددة هي أطروحة ضعيفة. وأما القول
بأن العرب أنفسهم نطقوا بلهجاتهم المختلفة بعد أن سمعوه وأجازهم الرسول، وهذا أمر إنساني بحت. ونرى أن مفهوم القراءات ظهر من هذه الحقيقة، وakening للوحى بذلك.

إذا كانت حاجتنا كبرى ومثلة إلى إعادة قراءة كتاب الله تعالى، وكتاب تفسيره، وكتب الحديث النبوي والسيرة، وكتب التاريخ والأحاديث، قراءة معاصرة بين اليوم الحاضر العالٍ، فإن حاجتنا أكبر إلى إعادة النظر في الأصول التي تنطلق منها وبها في هذه القراءة. إذ لو حاولنا أن نقرأ اليوم الذكر الحكيم، في ضوء الأسس الموضوعة في القرن الثامن الهجري التي تنطلق من التراث، وتغذّر الحشوة والعبءة، وتقول بالنسخ وبأسباب النزول، فلن نرى أكثر مما رأى أسلانفنا، ولن نصل إلى أبعد مما وصلوا إليه. ولو حاولنا أن نعيد قراءة الحديث النبوي وكتب السيرة والأحاديث، بين الشروط والقواعد التي تعتمد المذهب في تعديل الرجال وجرحهم، والسندة في تحسين الحديث وتضعيه، وتنطلق من أن الوحي وحيان، وأن الحديث ينسح القرآن، وأن التنزيل أخرج إلى الحديث والسنة منها إليه، وترتكز في العصر النبوي على العصمة للنبي، دونًا تفريق بين دوره كرسول ودوره كنبي ودوره كإنسان بشر، وفي العصر اللاحق على العصمة المروثة بقرابة النسب حيناً، وبالعلم والعدالة حيناً آخرًا. نقول لو أعدنا قراءة الحديث ضمن هذا كلها مائة مرة، فلن نحقق أكثر مما حقق، ولن نستطيع أن نقول أكثر مما قبل.

من هنا، فنحن نرى أن علينا وضع أسس وأصول معاصرة جديدة إذا أردنا إنتاج فقه إسلامي جديد، وأن علينا أن نتذكر دائماً وننحذف هذا، أن ما تقوم به هو مجرد قراءة ثانية ولست الأخيرة، فالأيام تدور، والتطور دولاب لا يوقف، وعين القارئة تغير تغير الزمان والمكان والأرضية المعرفية. التثبت الوحيد الباقى هو الله سبحانه وكتابه العزيز. والصبرورة التي سنتهى إليها نحن اليوم، ستتحول إلى صبرورة غداً، تتحمل أهل الغد إلى صبرورة جديدة، أما النتيجة النهائية فهي يوم يبره الله الأرض وما عليها.

أسس القراءة المعاصرة:

وندرج أدناه بعض ما يصلح نواة لأسس جديدة وأصول معاصرة:

1- التنزيل الحكيم خال من التراث، في الأفكار وفي التركيب. فاللوح المحفوظ
التنزيل الحكيم: خلايا من الخشوع واللغو والزيادة، فما اعتبره النحاة زائداً في النحو، ليس زائداً في الدلالة.

3 - التنزيل الحكيم يحتوي أعلى مستوى من البلاغة. فهو الكتاب الوحيد الذي يمثل في جميع آياته خليط الفاصل بين التطويل المخل والآية الجمل، وللهذا فعلياً أن نقرأ المشروط عنه الذي اقتضته البلاغة، كما في آية المواريث حيث سكت عن الذكر في قوله تعالى: (وإن كانت واحدة فلها النصف) وفي قوله تعالى: (فإن كان نساء فوق أيتين فلهما النصف) في النساء 11.

4 - التنزيل الحكيم دقيق في تراكيبه ومعانيه، فالقصيدة فيه لاتنقل عن مثيلتها في الكيمياء والفيزياء والطب والرياضيات. وهذا أمر طبيعي، فчинاع هذا الكون من أصغر ذرة إلى أكبر مجرة، وخلق هذا الإنسان بأصابعه وأوردة وشعرينه وعظمته ولحمه وجلده وشعره وأجهزة السمع والبصر والإدرار، هو ذاته صاحب التنزيل الذي لا يد وأن تجلل في دقته وحدة الصناع ووحدة النوموس. فكل حرف فيه وظيفية، لكل كلمة فيه مهمة، وقوله تعالى: (ولأوباه لكل واحد منهما السدس) النساء 11. لاستناداً (ولوالديه لكل واحد منهم السدس). لذا فإن تطور مستوى الدقة عندنا أعلى بكثير من مستوى الدقة عند السلف، فالكون هو الكون، ولكن مستوى الدقة عندنا الآن في دراسة الكون أعلى بكثير مما كان عليه في القرن الماضي. واستعمل دقة العصر هو من أساسيات القراءة المعاصرة.

5 - التنزيل الحكيم يحتوي المصداقية والأهمية، فهو صادق متطابق مع الواقع ومع القوانين الطبيعية، وهو إلى جانب ذلك خالٍ من العبث. فعندما يقول تعالى: (وماهو بقول شاعر قليلاً ما تؤمنون) الحاقة 1، وقول (وما علمناه الشعر وما ينبغي له) يس 19. فهذا خبر صادق، ولكن أين أهميته وفائدته. وكلاً من عاليش النبي على مدى أربعين عاماً يعرف أنه ليس بشاعراً. نقول: الأهمية تكمن في أنه تعالى يحذرونا من أن ننظر إلى التنزيل نظرنا إلى الشعر، ومن أن نتعامل مع آياته كما نتعامل مع الأديان الشعرية، فالشاعر وهم، أهله في كل واد
يهمون، والتنزيل واقع، والشعر خيال يقول أصحابه مالايفعلون والتنزيل صادق، والشعر يتبعه الغاون وأهل الأهواء والتنزيل يتبعه المؤمنون أصحاب العقل واللب والفكر والنظر. والله تعالى يختار المشركين ممن زعموا أن القرآن شرع، فقوله طالما أن النبي ليس بشاعر، وهذا أمر تعفوه جمعا ولا تكرهونه، كذلك التنزيل ليس بشعر فصدقوه، ويخاطب المؤمنين في الوقت ذاته يحذرهم من التعامل مع التنزيل بنفس الطريقة التي يتعاملون بها مع الشعر، وهذا أرقى مستويات البلاغة. ومن المؤسف أنه إلى الآن يقارن التنزيل الحكيم بالشعر، وأنه تحدى الشعراء وهذا غير صحيح فهو تحدى كل أهل الأرض وليس الشعراء.

۶ - التنزيل الحكيم هدى للناس ورحمة للعالمين، ومن هنا فهو يحمل الطابع الإنساني لا العروبي، ويجب بالتالي أن نرى مصداقته رأي العين في كل أنحاء العالم وليس في المجتمع العربي فقط، وعلى مر العصور والدهور وليس في عصر النبوة والصحابة فقط.

۷ - التنزيل الحكيم يضم بين دفاتر نبوة محمد (ص) كنبي، ورسالته كرسول، وآياته من هذه الزاوية تضم آيات النبوة التي تشرح نوميس الكون وقوانينه وتحمل التصديق والتدكين، وآيات الرسالة التي تشرح الأحكام والأوامر والنواحي وتحمل الطاعة والمعصية. أما آيات النبوة فهي المتشابهات التي تخضع لثبات النص وحركة المحتجز، ويمكن إعادة قراءتها في ضوء تطور الأراضي المعرفية على مر العصور والدهور. وأما آيات الرسالة فهي المحكمات التي لا يمكن أن تكون صالحة لكل زمان ومكان إلا إذا كانت حدودية، حنفية، قادرة على التطب مربوطة مع متغيرات الزمان والمكان، أي أنها قابلة للاجتهاد واللمتابعة مع الظروف الموضوعية المستجدة في المجتمعات الإنسانية، لذا فلا يكون الاجتهاد إلا في النص، أما خارج النص فافعلا ما تشاء.

۸ - تتجسد حدودية آيات الأحكام في التنزيل الحكيم بحدود الله. ونميز فيها نوعين: الأول حدود لايجوز تعديها وتجاوزها إلا إذا يجوز الوقوف عليها، كحدود الإرث في قوله تعالى (تلك حدود الله... ومن بعض الله ورسوله وبعد حدوده يدخله نارا) النساء ۱۴، والثاني حدود لايجوز الاقتراب منها ولا
الوقوف عليها، كحدود الصوم في قوله تعالى: "ولا يدروا حقيقة أنفسهم، ولهم جزية خير. إن ذلك حكم الله كما يشاء."

أو: "فلتؤمنوا الأيام من الفجر ثم أتقو الصيام إلى الليل. إن ذلك حكم الله فلا تقربوهاّ."

البداية فيه هو تميز الخط الأبيض من الخط الأسود من الفجر، وحدد النهاية فيه هو الليل. لكن الله تعالى يرشدنا هنا إلى عدم الاقتراب الليصق بحدود البداية وعدم النهاية. بل نترك مسافة أمان قبل الفجر بدقائق وبعد الغروب بدقائق، ومثلاً عند الزنا، فهو من الحدود التي لا تعتبر الوقوف عليها، لأن الوقوف فوق حد الزنا زناً، ويجب أن نترك مسافة أمان تفرضها أعراف المجتمع وتقاليده.

9 - ليس ثمة ناسخ ومنسوخ بين دفتي المصحف الشريف. فكل آية حقل، وكل حكم مجال يعمل فيه. أما مصداقية قوله تعالى: "ما ننسخ من آية أو ننسها، نأتي بغير منها أو مثلها ألم تعلم بأن الله على كل شيء قدير" (البقرة 106)، فلنظهر في النسخ بين الشرعات. إذ هناك محرمات حرمتها شريعة موسى، ثم جاء عيسى المسيح ليحللها، بدلالة قوله تعالى: "اللأهل لكم بعض الذي حرم عليكم" (آل عمران 50، وفاء محمد ص) لينسخ برسالته بعضًا مما نزل في رسالة موسى، كالزنا واللواط، وليستدلها بأحكام أخرى، وليضيف أحكاماً لم تنزل من قبل، كالنسخة. وما النسخ المعنى والمفهوم الشائع اليوم، الذي ينص بعدد الآيات المنسوحة إلى عدة مرات، والذي يحول الجهاد إلى غزو، ويستبدل السيف بالوعظة الحسنة، فهو ليس عندنا بشيء.

فنحن نرى النسخ لا يلقي أهمية أبداً عن تنزيل الآية والحكم أول مرة، ونرى أن طريقة التوقيع والبينة التي اعتمدتها لجان جمع آيات التنزيل أيام أبي بكر وعمر وعثمان، هي ذاتها التي كان يجب اتباعها في إقرار وتحديد النسخ من كتاب الله. إضافة إلى أنهنا ننطلق من أن صاحب التنزيل هو وحده صاحب الحق بالنسب، وناقل التنزيل هو وحده المسؤول عن إبلاغه للناس، في الوقت الذي لا يجده فيه خبراً ثانياً يؤيد النسخ، الله لا يمدد من منئاتنا هناك، التي لا تلبق بوضوع هام أساسي كالنسخ بما يدل على انعدام المسؤولية عند من قال به.

10 - الإجماع هو إجماع الناس الأحياء على تشريع (أمر/ نهي/ سماح/ منع) ليس له علاقة بالمحرمات الم. كالتخرين الذي يمكن منعه بعد ثبوت أضراره، عن
الوصول إلى نتائج بحثية دقيقة ودقيقة

11 - القياس هو ما يقوم على البراهين المادية والبيانات العلمية التي يقدمها علماء الطبيعة والاجتماع والاقتصاد. فهؤلاء هم المستشارون الحقيقيون للسلطة التشريعية والسياسية، وليس علماء الدين ومؤسسات الإفتاء، وبهذه

البيانات يتم السماح بالمنع لا التحليل والتحريم.

12 - إن توضيح الفرق بين التحرِّم والنهي والمنع وبين التحليل والأمر والسماح، ومعرفة الدور الإلهي ودور أولي الأمر ودور الناس في كل منها، في ضوء أن الحرميات لا 12 للاختلاط ولا للإجماع ولا للقياس، يساعد كثيرا في إخراج الخطاب الإسلامي المعاصر، من حيّ الجماعة إلى حيّ العالم كرحمة للعالمين.

13 - إن فهم الدور النبوي في عصره، بأنه اجتهد في حقل الجماعة تقيداً وإطلاقاً من أجل بناء المجتمع، ودولته تأريخيا في ضوء متغيرات الزمان والمكان (التاريخ والجغرافيا)، هو الطريق الوحيد لتطبيق ما قاله علماء الأصول أن الأحكام تتغير بتغير الأزمان، الأمر الذي نراه أساساً لخروج الخطاب الإسلامي عند المؤمنين من إطار المكان (شبه جزيرة العرب)، ومن إطار الزمان (القرن السابع الميلادي).

14 - السنة النبوية شيء وكتب الحديث مساندها ومراتبها وصحاحها وسننها ومسترانتها وشرحها شيء آخر. وأهمية الحديث النبوي تتبنا من أهمية الحقل الذي يدور حول الحديث. فالأخبار النبوية في الأثر وفي الحض على رعاية البيتم وفي حق الجزية والجار ليست في أهمية مثبتاتهم من أحاديث الاحتياج بالمسجد ولقائ الأصابع وخصف الأبل ورفع التوب. ولا تغني بهذا الاستشغاف أو نفي الأهمية إطلاقاً عن بعض الأحاديث.

هذه هي أبرز النقاش التي نراها صالحة كمنطق لقراءة ثانية للكتاب والسنة، على ألا ننسى أنها ليست القراءة الأخيرة، ولا لوقعنا فيما وقع فيه السلف والسلفيون والآباء والأباين. فالذي يدفعه فهم كتاب الله كله من أوله إلى آخره فيما مطلقاً، فإنا ينبغي شراكة الله في المعرفة في ضوء قوله تعالى «وَيَوْقُولُ الْذِّينُ كَفَنا لَسْتَ مُرْسَلًا ۚ قُلِّ بِاللَّهِ شَهِيدًا بِنَا وَبِنَكَمْ وَمِنْ عَنْدِهِ عَلَمَ الْكِتَابَ» الرعد 43.
رأي للأستاذ جمال البنا:
لقد أورد الأستاذ جمال البنا في كتابه (السنة ودورها في الفقه الحديث) عدة أمور تنتج عن عرض الأحاديث على التنزيل الحكيم وذلك من الصفحة 249. قال فيها:

"وعرض الأحاديث على القرآن سيؤدي إلى:

1- التوقف أمام الأحاديث التي جاءت عن المغيبات بديأ من الوقت حتى يوم القيامة والجنة والنار: فهذه هي ما استأثر الله بعلامتها. وحتى لو كشف عنها للرسول فليس لكني يقولها للناس لأنها لن تعد غيبا، وقد قالت السيدة عائشة (رضي) «من زعم أن محمدًا يعلم ما في غد فقد أعظم الفرصة على الله»، وتحدث القرآن مراراً وتكراراً عن الساعة ووضوح للرسول ماذا يقول عنها:

- «يستثنك عن الساعة أيان مرساهما كل إنا علمها عند ربنا» الأعراف 187.
- «إنا الله عبده علم الساعة ونزل الغيب وعلم ما في الأرحام» لقمان 24.
- «يستثنك الناس عن الساعة كل إنا علمها عند الله» الأحزاب 63.
- "يستثنك عن الساعة أيان مرساهما فيم أنت من ذكرها إلى ربك منها" النازعات 42.

وتحدث القرآن عن الغيب وأكد أنه «لا يعلم الغيب إلا الله».
- "وما كان الله ليطلعكم على الغيب» آل عمران 179.
- "قل لأقول لكم عندي خزائن اللهو وأعلم الغيب» الأنعام 50.
- "قل إذا الغيب لله فانظروا إلى معلم من المنتظرين" يونس 20.
- "قل لن يعلم من في السماوات والأرض الغيب إلا الله» النحل 65.
- "عالم الغيب فلا يظهر على غيابه أحداً" الجن 82.

فهذه الآيات صريحة في أنه لا يعلم الغيب إلا الله وقد أمر الرسول بأن يكل الأمر إلى الله سواء كان عن الساعة أو ما بعدها.

فإذا كان الأمر كذلك، وإذا كانت الآيات صريحة وجامدة، فلا غضاضة علينا إذا

194
توفقنا أمام كل الأحاديث التي تأتي بتفاصيل عديدة من مفردات هذا الغيب.
كما أن النص القرآني (فلا تعلم نفس مأخفٍ لهم من قرآة أعينهم السجدة 17).
تجلتنا نتوفق أمام كل ما جاء عن تفاصيل للجنة، خاصة والحديث النبوي «فيها مالاً
عين رأت ولا آذن سمعت ولا أخطر على قلب بشير» يؤيد هذا ويتفق مع القرآن.
ويدخل في الغيب ذات الله تعالى وعرشه وكرسيه.. إلخ. فهذا لا يجوز الحديث إلا
بما جاء به القرآن.
ويدخل في الغيب التنبؤ، مما يحدث قبل الساعة ما يسموه (الفتن) ويدخل فيهما
المهدي والدجال، وما إلى هذا كله.
الأحاديث التي تتحدث عن الفتن، والمهدي والدجال ثم الموت وعذاب القبر
فالحشر والنشر والجنة والنار تجاوز المئة إلى الألف، ونحن نظروها دون حساسية أو
أصاً.
ويدخل في هذاباب أيضاً الأحاديث التي دست من الإسرائيليات، بدأً من خلق
الله تعالى الكون في الأيام السبعة ثم خلق آدم (على هيئة اللهو) ثم حديث الحب. حتى
أخبار موسى ولقائه بملك الموت وما ادعوه على سليمان وداود.. إلخ. فهذه
الأحاديث نقول مشروحة من العهد القديم الذي نالته بتحريف ماراً وتكراً نتيجة
لقدم العهد والترجمة من لغة إلى أخرى فضلاً عن المصالح المكتسبة.
2 - نحن نتوفق أمام كل الأحاديث التي جاءت بتفسير المهامات في القرآن، وكل
ما جاء عن نسخ في القرآن أو وجد آيات أو سور ليست في المصحف. كما نتوفق
عن الأحاديث التي جاءت عن أسباب النزل.
وتوفقنا هنا لسبب موضوعي وآخر شكلية، أما الموضوعي فهو أن الله تعالى أراد
هذه المهامات أن تظل مهيئة ولو أراد العلم بها لذكره. ولكن ذكر هذه المهامات
يخالف أصالة قرآنياً هو الاختصار على الكليات، والتركيز على المجزى وليس السرد
القصصي، والتالفاصيل بالإضافة إلى تمتعها للأسلوب، وتشتيتها للاهتمام تكون على
حساب المجزى، وتثير قضية الإثبات التاريخي المعقدة التي فلما توصل إليها.
أما السبب الشكلية فهو أن هذه الأحاديث تحكم روایات معظمها ركبك وسبقكم
ومشبهه ويناقض بعضها بعضاً في التنزيل الحكيم قطعي الثبوت. ولا يمكن لمثلها أن
تتصدى لمثله. فهي مرفوعة شكلاً بعد أن رفضت موضوعاً.
وأي واحد يقرأ القرآن ثم ينظر في هذه الروايات فكأنما انحظر من حالتٍ أو خروج
السموات المفتوحة المشرفة إلى الأزقة المظلمة المحلة.

3- وهناك أحاديث تختلف الأصول القرآنية - ووجه خاص العدل. وما جاء به
القرآن من تحديد المسؤولية الفردية، وأنه لأنتر ورازرة وزر أخرى. فحديث
الوائد والمؤدينة في النار) وأحاديث تعذيب الميت ببكاء أهله كلها تختلف هذا المبدأ المقدس
من مبادئ الإسلام.

4- نحن نتوقف أمام كثير من الأحاديث التي جاءت عن المرأة بدءًا من خلقها من
ضائع أعوج حتى حجابها حتى لانظهر إلا عينًا واحدة كما نظري كل الأحاديث التي
جاءت عن الزواج والطلاق وأحكام الرقيق وأحاديث الفيء والعقوبة باعتبارها خاصة
بمرحلة معينة انتهت وطوية. وهي أن تعالج اليوم في ضوء التوابع القرآن.

5- كذلك نحن نستبعد الأحاديث المتكررة عن معجزات الرسول من شق الصدر
أو حنين الجذع.. إلخ. لأنها تختلف القاعدة المطورة في الإسلام ألا وهي أن معجزة
الإسلام هي القرآن وأنه لم يحدث أن حمل الرسول أحدًا على الإيمان نتيجة لمعجزة
جلاها وإنما حملهم على الإيمان بما كان يطول عليهم من القرآن. وذكر هذه المعجزات
يونه من أن القرآن، ومن حقيقة أن الإسلام عندما جعل معجزته كتابًا كان يؤذن
بعهد العقل والفكر والكلمة، ويهني عهد المعجزات والإذعان. ونصوص القرآن
سريحة في نفي كل معجزة سوى القرآن.

6- ونحن نتوقف أمام كل الأحاديث التي تكفل ميئة خاصة لأشخاص أو أماكن
أو قبائل.. الخ. لأنها تختلف قاعدة رئيسية من قواعد الإسلام هي أن المئة إذا تكون
بالعمل والتفوق ليست بالأحباب أن الأسباب.. وأن الله تعالى اصطفى بني
إسرائيل، ولكنهم لم يقوموا برسالتهم غضب عليهم وأنزلهم أسفل سافلين مما يوضح
أن الحظوة عند الله إذا تكون بالعمل، كما أن هذه الأحاديث تختلف أحاديث عديدة
تنفي أن يكون للقربي أثراً (يا صديق يا فاطمة إمتصنا إذا لا أغي لك من الله شيئاً)
وطبقاً لهذه فإن الأحاديث عن فضائل قريش، بما فيها (الآمنة من قريش) أو غيرها من
قبائل العرب أو الفرس أو الترك.. الخ. وكذلك الأحاديث عن فضل مدن أو أماكن
معينة باستثناء مكة لوجود البيت العتيق بها، والمدينة لوجود موثى الرسول بها، وما
أشبه، والأحاديث عن فضل الصحابة أو آل البيت باستثناء ما نص عليه القرآن من مودة

196
في القرى أو (العترة) أو حتى الخلفاء الراشدين، كل هذه الأحاديث لا تكون لها قيمة إذا تجردت من العمل، بل أنها تخالف القاعدة الرئيسية في الإسلام وهي أن العمل هو مبرر الثواب والعقاب، الرفعة أو الضعفة. وهناك أحاديث تنص على اتباع السنة ونحن نتقبلا إجماعاً لآيات القرآن واعترافاً بفضل الرسول، ولكننا عندما نسمي الحديث إلى سنة الرسول "وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي أو عنيتي" فهنا لا يخجلنا شك في أن هذه الإضافة موضوعة، فليس في الإسلام توريث للبوة أو مشاركة فيها.

7 - الأحاديث التي تخالف الآيات العديدة في القرآن الكريم عن حرية الأفكار، وبوحه خاص الحديث المتداول "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله فإن قالوا عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقهم" وكذلك الحديث (من بدل دينه فقتله) تعتبرها - إذا صحت وهو احتمال بعد - تمثل ملازمة طارئة في ظرف معين من الظروف التي تشعبت في الدعوة وأن حكمها انتهى، ومن الخطأ البالغ الاستشهاد بها الآن. تختلفها المبدأ القرآني في حريته العقيدة.

8 - هناك أحاديث جاءت بما لم يأت به القرآن، نحن نحكم عليها في ضوء القرآن فما لا يخالف القرآن يقبل وما يخالفه يستبعد. فتجريم زواج المرأة على عمتها وختائها. وتجريم خمر الحم الأهلية أمر لا نرى منعًا فيها، ونجد فيها قبئًا سليماً. وهناك أحاديث مثل المسح على الخفيف فنحن نقبلها كرخصة من حق الرسول تقريرها لأنه "رسول للعالم" و"เถر عليه ما عند حريص على علاكم بالمؤمنين ركوف رجيم" وأنه "هو يطبعكم في كثير من الأمر لعنتم" وهي تنفق مع مبدأ التيسير، وهو أصل إسلامي جاء به القرآن والرسول فنحن نقبل شاكرين هذه الرخصة، ونرى أنها من صلاحية الرسول أما غسل الأقدام في الوضوء فنحن نرى له حكمة لانتخفيهن، وإن كنا نتجز المسح إجمالاً للآية. ولكننا نتوقف عند حدث الرجم لأنه يخالف النصوص القرآنية التي جاءت عن الزنا، ولأنه يمت عقوبة أقصى مما جاء به القرآن، والرسول أن يسن ما فيه تخفيف ورحمة. إخبار ما مسح به القرآن له وأشارنا إليه. ولكن لا يجوز أن يسن حكما أقصى مما جاء به الآيات "ولست عليهم بجبار"، يبدو أن الرسول طبق ما جاء في التوراة و خاصة وأن التطبيق الأول للنهاية كان على يهوديين. وبعد هذا العمل من اجتهاد الرسول أبا الذي ينسب إلى وحي فيغلب أن يكون موضوعاً. قد يقال لماذا لم يصحح جبريل هذا الاجتهاد إذا لم يكن مصيناً. فنقول إن عدم
التصحيح هو الأمثل لأن تصحيح جبريل يعطيه مصداقياً أكثر من اجتهاد الرسول. ومن ثم فكان ما يتفق مع مبادئ القرآن أن يظل هذا الحكم في إطار اجتهاد الرسول.

9 - نحن نتوقف أمام كل الأخاديد التي تندبر بعقاب رهيب على أخطاء طفيفة، وتعد ببعض معنى لكل من يتلو أورداً أو يضيل نواراً. خلافاً ذلك لمبادئ العدالة، ولأصول الإسلام. ومن الواضح أن بد القصاص قد وضعت كل هذه الأخاديد من نوع من استمع إلى الغناء (صيغ في أذانه الآنك) وهو الرصاص المصلوب. ويدخل في الأخاديد التي توجب المرأة بالعذاب الأليم إذا تطليت أو تزينت أو خرجت من بينها.

وقد كان الرسول نفسه يحب للمرأة أن تختضب، ورفض أن يباع امرأة لم تختضب (كأنما يدك يد سبيع!). وقد بدفنا هذا للشك في الأخاديد التي تنص على أن الرسول لم يسدد امرأة في مبايعته له.

10 - الأخاديد التي جاءت عن الأكل والشرب واللمس والزي والسير والركوب وما إلى ذلك من شؤون الحياة الدنيا لتدفع ملزمة في شيء، وإنما هي أخبار عن واقع الحياة اليومية في جزيرة العرب في القرن الأول الهجري، وتخوف كجزء من التاريخ.

وقد يكون لها دالاء في تفضيل المساعدة، وكراهية التكلف، والتبني بالشرف وهذه المبادئ هي مما نص عليها القرآن. ونحن نقبل تخريب الرسول للتحرير والذهب على الرجال اعتبارهم قاعدة من قواعد السلوك الاجتماعي السليم وليس في تحرره أي عن.

11 - نحن نؤمن أن الأخاديد التي تنص على طاعة الحكام والصلاة خلف كل بر وفاخر موضوعة أريد بها إسكات الناس عن المعارض، وإزالهم الطاعة، وهي بعد هذا كله تعرض أحاديث تفضي بضرورة محاكمة الطلاق والأخذ عليهم وهو ما يتفق مع توجيه القرآن وروح الإسلام والأمر بالإجلاء والنهي عن المنكر أو أن بعضها أشياء فهمه لأنها بالنسبة للحاكم فإن الكفر الوضح هو الظلم الذي جعله القرآن مثلاً للشرك. وهذا ما لم يفهمه الفقهاء من الحديث إلا أن كرفاً بواحة فيه لكم من الله برهان). فالظلم هو الكفر الوضح الذي لنا فيه من القرآن برهان فضلاً عن أن هذه الأخاديد تعرض مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي أوجبه القرآن، وتعارض أحاديث عديدة توجب الأخذ على بد الحاكم الظلم وهي أحاديث أكثر عدداً وأقوى سنداً ومنتاً، ولذا تقبل حديث (من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله) ولكننا نتوقف أمام إضافة (ومع يضع الأمر فقد أطاعني ومن يعص الأمير فقد

| 198 |
نص القرآني: "وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم" فإن القرآن ربط الطاعة لأولي الأمر بضيافة الجمع، ويدخل في أولي الأمر العلماء وتمثل الهيئات الشعبية. النه.
في حين أن الأحاديث السابقة توجب الطاعة للأمير.

12 - نحن نستند حديثين عن الميراث نسخاً ما جاء في القرآن وقد شرح هذا الموضوع بحث عن بعض خصائص وهو الاستاذ إبراهيم فوزي في كتابه (أحكام الأسرة في الجاهلية والإسلام - دار الكلمة - لبنان ص 195) فقال: أسند إلى النبي (ص) حديثان نسخ بهما جليداً كبيراً من أحكام الأثر التي جاءت في القرآن.

الحديث الأول: عن عبد الله بن عباس عن النبي (ص) أنه قال: (الحقوق الفرائض بأهلها فما بقي فهو لأولى رجل ذكر). ويساعد بأهل الفرائض هم الوئته الذين حدثت الشرعية ميراثهم بسهم مقدمة من التركة، ومعنى الحديث إعطاء هؤلاء الوئته فروضهم أولاً، وإعطاء ما بقي منها إلى أقرب رجل إلى البيت من جهة الأب، وهم العصب.

الذكور الذين كانوا يرثون لوهم في الجاهلية، وحرومن من هم في درجتهم من النساء وذوي الأرحام من الميراث معهم. وقد نسخ هذا الحديث جملة من الآيات والقواعد العامة التي أقام عليها تشريع القرآن، وحل محلها أحكاماً مضطربة ومعقدة.

لأنه على مدى اجتماعي ثابت، نُلتخص فما يلي:

أولاً: لقد نسخ حديث ابن عباس، أيين من القرآن: هما

الآية الأولى: (ولابوا زوجاتهن كل واحد منها السادسة ما ترك إن كان له ولد).

الآية الثانية: (وستكون كل الله يзиكم في الكلاله وإن أمر رهبك ليس له ولد)

وهله أخت فله نصف ماترك، وهو يرهب الإن لم يكن لها ولد. فإنه كانتا أثنتين فلهما

الثانيما: إن حديث (الحقوق الفرائض بأهلها) قد أدخل بالقواعد الاجتماعية التي قام عليها تشريع القرآن.

1 - فنظام الأثر في القرآن يقوم على قاعدة (الأربعة يحبج الأب)، أو كما عبرت الحديث بهذا النظام وصار يجوز للإثنان أن يرث، وأن يحرم القرب، أو

يرث أكثر منهم.

2 - يقضي نظام الأثر في القرآن بتعريث المرأة مع الرجل الذي هو في درجتها.
إما على أساس (اللذر مثل حظ الأثنين) كتبت مع ابنت، وأخ مع أخت. وإما على أسس المساواة بين الذكر والأنثى، كأب وأبلي، وكأولد مع الأم.

وقد أهل حديث ابن عباس بهذا المبدأ، عندما قضى بن تويث الرجال فقط بعد الدرجة الثالثة وحرم النساء من الكنائس معهم، على نحو ما كانت عليه.

حاليهم في الجاهلية.

3 - يقضى تشريع القرآن بن تويث الأقرب من جهة الأم مع الأقرب من جهة الأب عندما يكونون بدرجة واحدة من القرابة إلى الميت، كما نصت عليه الآياتان (12، 176) من سورة النساء، وقد أهل حديث ابن عباس بهذا المبدأ عندما حصره بأولاد الأم، وحرم باقي ذوي الأرحام من الكنائس مع العصابات، وإبقائهم كما كان عليه حالهم في الجاهلية.

الحديث الثاني: الذي نسخ أحكام القرآن هو الحديث الذي رواه الترمذي وابن ماجه من النبي (ص) أنه قال (اجملوا الأخوات مع البنات عصبية). هذا الحديث يجعل الأخت إذا اجتمعت مع البنات، ولم يكن معها أخ كالأخ العصب في العصابات. ترث مثلما ما بقي من فرض البنات، وتحجب عن الكنائس مما يحبظ الأخ من بيله من العصابات الذكور. وهذا الحديث يتعرض أيضاً مع آية الكالة 176 من سورة النساء، لأن الأخت لا تترث تضضاها شيئاً مع البنات. كما أن هذا الحديث ينقض حديث (أُلقو الفرائض بأهلها) لأن الأخت ليست بصاحبة فرض مع البنات وليست برجل ذكر، إذ لو كانت صاحبة فرض لوجب أن تأخذ شيئاً مقدراً من الذمة، لا أن تأخذ ما بقي من فرض البنات (انتهى الاجتياح من كتاب الأستاذ جمال البنان السنة ودورها في الفقه الجديد).

أما نحن فلنا شرح آخر في الموايث الواردة في هذا الكتاب.

خاتمة البحث:

نحن الآن على مشارف نهاية القرن العشرين، وقد مضى على الرسالة المحمدية حوالي أربعة عشر قرناً. وعرفنا عن العالم والكون أكثر كثيراً مما كفر الأسلاف. وآمنا فعنه تعالى (قول يا أبا الناس إن رسول الله يلزم جميع الآراء) لأي 108. وقوله تعالى (فاهم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لابد)
خلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمونه. 

٣٠. أَفَلاْ يَحِلُّ لَنَا أَنْ نَنَسَبَنَّ إِنْ هِيَ مُصِدَاقٌ الْعَالَمِيَّةِ وَأَنْ هِيَ المُصِدَاقِيَّةُ فِي أَنْ دِينَا 

الشريعة، والخلفية؟ أَفَلاْ يَحِلُّ لَنَا أَنْ نَنَسَبَنَّ إِنْ هِيَ الْعَالَمِيَّةِ وَأَنْ هِيَ الفَطْرَةُ، وَنَنَسَبَنَّ نَرَى الْفِقهَ الإِسْلَامِيَّةَ الْتَاريْخِيَ يَكْرِهُ اللَّهُ الْحَلَقَةَ فِي 

العرب، وَيَخْتَصُّ الْكِرَّةَ الْأَرْضِيَةَ فِي شَبَهَ جَزِيرةِ الْعَرْبِ، وَالْتَاريْخِ فِي عَصِرِ النَّبِيَّ، 

ويَخْتَصُّ السَّلَوكُ الإِنسَانِيُّ عَالِيِ السَّيْرُورةِ الزَّامِيَّةِ بمَجْمُوعَةٍ مِنْ الحَلَقَةِ بَعْدَهَا عَاشَتِهَا عَيْنَهَا 

يثَرَبَّ؟ 

نَنَحْ لَأَنْ تُؤْوَهُ كَما يَتَوَهُ الْآخِرَةُ الْتَاريْخَيَةَ، فَالْقَبْلَةُ فَقْطُ هُوَ الَّذِي يَقُولُ 

هُذَا، نَنَحْ لَأَنْ تُؤْوَهُ نَحْلًا تُقْصَ عَنْ أَنْفُسَنَا جَذْرًا جَدًّا، بَدَلًا مِنْ أَنْ نُعْيِ شَيْبَ الْيَوْمِ عَلَى 

جَذْرَ التَّاريْخِ مَاتَ أَهْلَهُ. تَعَاوَنُوا نَظَرًا إِلِى عَالِمَنَا الْيَوْمِ بَعْدَ الْيَوْمِ دَوْنَ أَنْ نَسْتَعْبِرُ نَظَارَاتَ 

الشَّافِعِيَّةَ والْمَالِكِيَّةَ والْحَنْفِيَّةَ الْذِّينَ لَمْ يَخْطِرُ لَهُمْ وَهُمْ يَعْشُونَ عُسْرَهُمْ أَنْ يُسْتَعْبِرُوا 

نَظَارَاتَ أَحَدٍ. وَقَدْ أَنْ لَنَا أَنْ نَتَنْقِلُ مِنْ الْفَكْرِ المُأْسِيِّي إِلَى الْفَكْرِ المُسْتَقِبِيَّ، وَهَذِهِ 

إِحْدَى آَفَاتِ الْعَقْلِ الْعَرَبِيِّ أَنَّهُ عَقْلٌ مَّا أَتَمْلِي لا عَقْلٌ مُسْتَقِبِي.

وَلَا نَنَحْ كَمَا يَتَوَهُ الْآخِرَةُ الْتَاريْخَيَةَ، فَالْقَبْلَةُ فَقْطُ هُوَ الَّذِي يَقُولُ بِكَمَا 

يَأْخُذُ وَيَأْخُذُ عَلَى مَعْلُومَ أَنْ يَوْمَ يُرْجِعُ إِلَى بِنْذَ حَالَةِهَا. وَنَنَحْ بَقِيَ 

اللهُ مَؤْمِنُونَ بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَكُتَابِهِ، وَمَؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِهِ كَلْ نَفْسٍ بَيْنَ مَا 

كِسْبُتُ.

قَالَواُ: الْسَنَةُ شَارَحَةُ لِلْكَتَابِ مِبْنَاءُ لِأَحْكَامِهِ. وَنَنَحْ لَأَنْ تُؤْوَهُ بِهِمْ كَمَا 

كَتَبَ مَسْتَقِبِي. فِتْنَةٌ ١٣٤٤ أَيَّةً فِي الْتَزْنِيُّ الْحَكِيمِ ضِمْنَ ١١٤ سُورَةً، لَمْ يَشْرَحْ 

الرسُوْلُ أَكْثَرَ مِنْ ١٥٪ مِنْهَا فِي أَحْسَنِ الأَحْدَاثِ وَمُعْطِمَةً تَعْلِيمَاتٍ لَا شَرْوَهُ، بِذَلِكَ 

كَبْتَ الصَّحِيحُ. وَكِيفْ تَكُونُ الْسَنَةُ شَارَحَةُ لِلْكَتَابِ وَهَذَا سُورَةُ بِكَبْتَهَا لَا يَقُولُ 

الرسُوْلُ فِيهَا حَرْفًا واحِدًّا؟ وَكِيفْ نَفْلُهُ أَنْ مَهْمَةُ الرَّسُوْلِ بِيَانِ الْتَزْنِيُّ وَشَرْفُهُ، 

ثُمَّ تَجَدُّ بَيْنَ أَبْدِيَّ عُشْرَاتِ التَّفَيْسَرِ، إِنْ اتَّقَتَّلَ عَلَى مَدْلُولٍ آيَةٍ اِخْتَلَفَتْ فِيهِ؟ وَإِذَا 

كَانَ شَرْحُ الْتَزْنِيُّ مِنْ مَهْمَاتِ الْنَّبِيِّ (صَ) لَكَانَ بَيْنَ الْآخِرَةِ أَنْ يَشْرَحُ آيَةً تَرْتِبُ كَتَاب 

اللهٰ مِنْ أَوْلَاهُ إِلَى أَخْرِهِ وَهِيَ الْآيَةُ ٧ مِنْ سُوْرَةٍ آلِ عَمَّارُ نَّهُو الَّذِي أَنْزَلَ عَلِيِّ 

الْكَتَابِ مِنْ آيَاتِ مَحِكَّمَاتِ هَنَّ أمَّ الْكَتَابِ وَأَخْرَ مِثَابَاتٍ» إِذَا فَنَحَّا كَلْ 

كَتَابُ التَّفَيْسَرُ نَزَى فِيهَا آرَاءً عَدِيدَةً فِي شَرْحِ الْآيَةَ وَكَذَلِكَ لَا يَشْرَحُ لَنَا مَعْنَى 

(المصِّ، أَلمِنِ، يِسِ).
وقالوا: السنة حاكمة على الكتاب قاضية فيه ناسخة له، والقرآن أحوج إلى السنة من حاجة السنة إلى القرآن (۱۱۰). ونحن نقول: لقد أخذكم الشخط حتى أنساكم أبسط قواعد العقل والمنطق، فالفرع لا يمكّن أن يحكم الأصل. وأخذكم تقديس السلف وأخذتم التراث حتى كتبتم الله في آياته وأنتم لا تشرون، فالقرآن واضح بين، تام كامل، فيه الهدى وفيه تفصيل كل شيء، وحين يحتاج بحسب قولكم فهو نافق، لأن الكمال لا يحتاج غيره. وهذا يكذب قوله تعالى: (اليوم أكملت لكم دينكم وأتمت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينًا) المائدة ۳.

وقالوا: العلماء ورثة الأنبياء» (الترمذي) ۲۶۰۶، والعلماء هم رجال الدين العارفون بالفرائض والشعائر، ثم نسبوا ذلك كله إلى النبي، ونحن نقول: لقد سبق أن نسبتم إلى النبي (ص) قوله: (نحن معاشر الأنبياء لانثر ولا نورث) والقول بأحدهما يسقط الآخر، ولا يقول بالرثين معًا إلا ساذج يتصور الناس أنفسهم.

وقالوا: الأنبياء يعلمون الغيب، معصومون في كل ما يقولون وفي كل ما يفعلون. والأمة والأولياء والعلماء بحكم الوراثة يعلمون الغيب، معصومو في كل ما يقولون وما يفعلون. ونحن نقول: هذه كلمة حق يرد بها باطل. فالغيب أصلاً محصور بالله وحده، ومن هنا جاء وصفه تعالى لنفسه بأنه (عالم الغيب) المائدة ۹. ويتناول (عالم الغيب فلا يظهر على غبه أحد) الجن ۲۲. والآيات في ذلك كثيرة. لكنه سمحت حين اصطفي الأنبياء زودهم بمعلوم غيبية محددة لا يعرفها أقوامهم تكفي لإثبات نبوتاتهم ليس من بينها أبداً علم غيب المستقبل. وهذا بالضبط ما عناه التنزيل الحكيم على لسان الرسول العربي (ص) يقول قومه (ولو كنت آعلم الغيب لا استذكرت من الخير وما مسني السوء) الأعراف ۱۸۸. أما إخبارهم عن وجود الله واليوم الآخر (وهو غيب) فهو ما أطبعهم الله عليه. وأما حكمة صلوات الله عليهم جميعاً على فلان من الناس بأنه في الجنة وعلى علان من الناس بأنه في النار، فليس رجعة بالغيب المستقبلي كما يتوهم البعض، بل هو الحكمة النبوية التي تستقرع أعمال الإنسان وسلوكه وتستشرف النتائج التي تقدوا إليها تلك الأعمال وهذا السلوكي، وهذا كله شيء، والعلم بالغيب مطلقاً شيء آخر. وبدلاً على هذا قول الملاك الملكية (سائحك لا علم لنا إلا ما علمتنا) وقول موسى لفرعون وقد سأله عن القرآن الأولي (علمها عند ربي في كتاب لأيضا ربي ولا ينسى)، وإذا ثبت جهل الغيب مطلقاً على الأنبياء وهم الأصل، كان ثبوته على الأمة والأولياء والعلماء أولى.
وأما العصمة فلنرسل ضمن حدود الرسالة، والقصد الإلهي من ذلك واضح لكل متاهل. فالرسول في حدود تبليغ رسالات رهب إلى الناس، معمومون من الناس فلا يتأثرن بضغوط ولا ينصاعون لأرها ومعمومون من أنفسهم، فلا يزيدون ولا ينقصون، ولا يقدرون ولا يؤخرون، ولايسعون ولا يسبعون ولا يخططون ولا يتهمون. وهذا كله ليسدقا قوله تعالى في وصف كتابه العزيز: «هذا الكتاب لا ريب فيه» البقرة 212. ولولا ذلك لارتباط المبطلون. ويفسر هذه العصمة للرسول أنه تعالى وصل طاعتهم بطاعته جيناً وأمر بطاعتهم منفصلين جيناً آخر. هذه الطاعة التي لا يمكن أن تكون إلا بوجود العصمة.


وأما سحب العصمة ونور النبوة على الأئمة والأولىاء والعلماء، فالعصمة لم تثبت للنبياء أنفسهم، فما بال كل بورثهم؟ والنبوة ليست مناعةً بورث أو لا يورث، فهي في أصلها اصطفاء خاص وتفضل لشخص خاص بعينه، إختاره تعالى من دون الخلق جميعاً ضمن معايير وضعها سبحانه، تحقيقاً لمقاصد شاءها سبحانه، ومن هنا فالنبوة لا تورث ولا نورث.

أما اتكأؤهم تدعهما لزعمهم على قوله تعالى: «فيه لي من لنك ولباً يرثي ويرث من آل يعقوب وجعله رب رضي». مريم 105. فاللسان العربي وحده كتيب بيحض هذا الزعم. فالآية تقول: «ولم يورث من آل يعقوب». وحرف الجر هنا جاء ل
للتبعيض ولينفي التعميم والإطلاق في الأثر، كيلا يصبح شاملاً لكل شيء بما فيه البواء.

وقالوا: لا يجوز القول في الدين وفي كتاب الله بغير علم. ونحن نقول: أنتم لا تجوزون أي شيء لأي أحد. حتى في مناهجكم ودوستكم وندواتكم تصرون على تحويل تلاميذكم إلى أشرطة تسجيل صماء بكمام عمياء، تعبد ما قبل وما يقال، وعلى تحويل طلابكم ورديكم إلى أقوام معوقين، يرجعون إليكم في نيعهم وشرائهم وزواجهم وطلRAYهم ورحلهم ورحلهم وعلمهم وجلالهم وبوتهم ومدارسهم ومعاملهم، فلا يبرمون إلا ما عقد لهم، ولا يقولون إلا ما قلبوه. وهذا عن القول عموماً.

أما القول في الدين وفي كتاب الله خصوصاً، فإنيم كله بعرض صاحبه للتتكرير عندكم، سواء أصاب أم أخطأ، لأن القول بالرأي خطأ بالأساس، ولأن الإنسان عندكم بالأصل لايجوز أن يكون له رأي! فإن جرؤ أحد ذات يوم، وخطر له رأي ما في أمر ما، تصدى له حرس الشريعة بالويل والثير وعظام الأمور، فحرموه من الجنة وأدخلوه في النار، وأوكلوا به من ملاحظة العذاب مالابيعمه إلا الله، وكأنهم ظل الله في الأرض (13).

وأما قولكم بغير علم، فنحن نتساءل: أي علم بالتحديد هو المقصود؟ علم الناسخ والمنسوخ؟ أم علم أسباب النزول؟ إذ كان ذلك، فهل تثدون أن قوله تعالى (خذ العفو وأمر بالمعروف وأعرض عن الجاهلين) الأعراف 199. لا يمكن فهمه إلا إذا علموا أن الأخذ بالعفو منسوخ، وأن الإعراض عن الجاهلين منسوخ، وأن الأمر بالمعروف هو التوجه الإلهي الوحيد الناجي من المعرفة هل تقصدون أن قوله تعالى (ولا تكرموا فيكم على البغاء) النور 23. يستحل فهمه وتطبيقه إلا بعد أن نعلم كما قال الواحدي أن الآية نزلت في عبد الله بن أي، كان يقول لجارية له: إذهب فأفعني شيء؟

نحن إذ نشير إلى خطورة اعتبار هذه من علوم القرآن، فنحن نقصص خطر علم الناسخ والمنسوخ في تحويل الرسالة المحمدية من هدى ورحمة للعالمين، إلى دين مضيف يجز الرؤوس، ويقضي على الموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن، ويرفض الحوار والرأي الآخر. وتقصص خطر علم أسباب النزول، في طمس العالمية بالرسالة المحمدية

204
وحصره في حدود محلية، وفي فتح الباب على مصراعيه أمام منكري الوجهي، الزعمين بتاريخية كتاب الله، التي زالت بزوال أسبابها.

ونعيد إلى التساؤل: أي علم بالتحديد هو المقصود؟ هل هو العلم باللسان العربي؟ إن كان ذلك، فهل تنكر أن قوله تعالى «فَلَمْ يَأْتِيَ الَّذِي كَفَرَ بِالْكَوْفِيَّةِ وَلَمْ يَزْدَّى» لم يلدد ولم يولد ولم يكن الله كذَّرَفًا أخْدَمَهُ؟ لا يمكن فهمه إلا بصرف أحوال بناء الفعل المضارع؟ وأن قوله تعالى (د) ما أحدها الذين آمنوا إذا قسم الماء على الصلاة فاغسلوا ووجهكم وأيديكم المائدة 6. لا يفكل رموزه إلا من حفظ الشنائية والكافئة وألفية ابن مالك؟ وأن آيات الصيام والحج والقتال هي من غواصين الأحادي، لا يمكن جلاولها إلا على يد من أجد إعراب ضرب عمرو؟

لقد نظروا في آيات التنزيل الحكيم، فوجدناها بمثابة لاختيار لفهمها إلى صرف الشهور والسنين في معرفة ما قاله الكوفيون، وما قاله البصريون، وفي إدراك ما لم يستطع سببهم إدراكه من أمر حتى. ووجدنا قسمًا من الباقين لا يحتاج إلى أكثر من علم عام باللغة، يستطيع المتعلمين معه أن يفرق بين الاسم والفعل والحرف، فلماذا التهويل؟

دعونا من هذا كله، ونساءل كميفعل البسطاء: أليس قراءة كتاب الله وفهمه فرض عين على كل مؤمن ومؤمنة؟ إن كان ذلك، فلا ماذا لا تتكون عباد الله يقرؤون كتاب ربهم، فيعمرون فهمهم، ويحاربون فتحون، وأخذون بما يرون من آراء السلف وتركون؟ لماذا تقولون كتاب الله إلى مجموعة علماء، لا يحقق لأحد أن يطرق ساحتها، إلا للمسكينين المجازين من الهند وباكستان والأزهر والتكية السليمانية بدمشق والنجف الأشرف؟ هل هي ترى الوصاية على عقول الناس، والركوب على أكفانهم، والتمتع بالامتيازات التي لا يعرف حجمها ومداها إلا الراسخون في العلم؟

تصوروا رجلاً يقف يوم الحساب فيسأله الله: ماذا لم تقرأ القرآن؟ يقول: اللهم إن صوتي رديء، وكد حميمي مسألة القراءات الـ 14، فلما أدر بأبي أقرأ، وضع بين ورش وعاصم وأين عامر وأين مساعد. فسأله: ولماذا لم تقدم الصلاة؟ يقول: اللهم إن لم أعرف هل أصلي عاقدًا أم مسبلاً، وهل أقرأ خلف الإمام أم أصمت، وهل أقرأ دعاء التشهد عند ابن عمر أم عند عائشة أم عند ابن مساعد. اللهم أنت تعلم أني أعمل

205
دؤامين يومياً، أي 12 ساعة متواصلة، ولقد حرت في مسألة جمع التقدم وجمع التأخر، ومسألة الصلاة ضمن أوقات الدوام الرسمي. فالبعض يجيبها وآخرون ينكرونها، وقسم ثالث يربطها بشروط يستحيل تحقيقها في الواقع المعاش.

تصوروا هذا، ثم اسألوا السادة العلماء حراس الشريعة المنادين بتقديس التراث وأهله، ماذا يقولون في أمثال هذا الرجل، وهم كثير؟!

٠٠٠
عودة إلى الشورى والديموقراطية وإلى مفهوم الإجماع

لقد قلنا إن المثل العليا الإسلامية هي رباط المجتمع، لكونها قيماً إنسانية لا يستطيع أي مجتمع العيش بدونها. ولقد نشهد، إنها غير قابلة للتسلسل، وتلاخص للرأي والرأي الآخر. فالناس لا يختلفون في حرمة أكل مال النبي والغش بالمواصفات وقتل النفس بغير حق وشهادة الزور، لأنها أمور إنسانية عامة. لكنها مع ذلك تحتاج إلى رقابة وحماية، والرقي عليها هو المجتمع نفسه، ولا يمكن حمايتها بالدقع والدبابة، بل بنظام ديمقراطي يضمن حرية التعبير عن الرأي والرأي الآخر، وحرية الكلمة والصحافة. فيتم بذلك التطبيق الفعلي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وينكشف من يخترق مثل العليا أولًا، ومن يخترق قوانين الله ثانياً. أي أن وجود الرأي والرأي الآخر، والسلطة والمعارضة، ضروري جداً للحفاظ على صحة المجتمع وقيمه وأمنه وسلمته. والنظام الديموقراطي عندما نظام يحتاج إلى دولة مدنية، والمجتمع الإسلامي مجتمع مدني إنساني يحافظ على المثل العليا.

ولقد أن النبي أسس المجتمع المدني، بفصل شعائر الإيمان عن الدولة، ومن هنا وجب أن تكون شعائر بقية الململ مقولة عند الدولة ومفصولاً عنها. ووجب أن تكون المذهبية خارج إطار الدولة كظاهرة لا يمكن إلقاءها. فوجود الكنيسة بجانب المسجد في البلد الواحد ظاهرة صحية مقبولة، لأن الكل مؤمن بالله واليوم الآخر. أما المثل العليا الإسلامية كجزء من أركان الإسلام، فهي مقولة عند كل الناس حتى المبدعين منهم، فاللهم يعلم أن المجتمعات الإنسانية لتعيش بدون منظومة أخلاقية، وأن المنظومات الأخلاقية تطورت وتراجعت منذ الإنسان البديائي حتى البيئة المحمية التي تمتها، وبقي باب الحكم بعد العصر النبوي مفتوحاً إلى أن تقوم الساعة.

يأتي أمامنا بعد هذا كله أمر واحد هو التشريع. ولقد قلنا بأن التشريع الإسلامي تشريع حدودي، وبأن المباح هو المطلق، وأن حدود الله هي التي حددت للمباح حقيلاً يمكن التحرك فيه. ولقد قلنا بأن معظم تشريعات العالم، إن لم تكون كلها، تكون إما في
تشديد المباح (تفصيل المطلق) أو إطلاقه ضمن حدود الله، وهذا ما فعله النبي بالأخلاق.
فهو لم يتجاوز حدود الله ولم يركب المحرمات، وكان مجتهداً ضمن حدود حق
الخالص، إضافة إلى ما آتاه الله من الحكمة. ومن هنا ننرى أن ما قام به النبي
بجيب أن تقوم له المجالسيا والبلدية، في الالتزام بحدود الله في الحرام، وفي تقييد
المباح ثم إطلاق تقييده، وفي الانقلاب من نقطة إلى أخرى ضمن حدود الله. وهذا كله
يتم على يد أعضاء هذه المجالس، إضافة إلى اللجان الاستشارية من العلماء في كل
المجالات التابعة لهذه المجالس، التي تقدم ما يلزم من إحصاءات وبيانات وينتشر,
فبالقراءة الأولى للتنزيل الحكيم التي جرت في عصر الصحابة واستمرت ثلاثة قرون،
نتيج عنها الإفتاء والفتوى في الفقه الإسلامي التاريخي. أما في القراءة الثانية التي
تطلب نحن إجرائها والقيام بها، فيجيب إلغاء دور المفتى ودور الإفتاء في التشريع،
واستبداله بالاستفتاء وبالمجالس النيابة والمحالية التي تقوم على حرية الرأي والرأي الآخر
وحرية الصحافة ووجود المعارض. أي أن:

القراءة الأولى لآيات الأحكام >> الفتوى والإفتاء.

القراءة الثانية لآيات الأحكام >> الاستفتاء والتصويت في البرلمان.

لقد كثر اللغط حول الشورى والديمقراطية كما لو أنهما متعارضان، أو كما لو أن
الواحدة منها تلغي الأخرى. والأمر عندها ليس كذلك أبداً. فالشورى قيمة إنسانية
بجيب أن تكون بها. إنما بوجود الصلاة من الناحية الشعثائية، وإنما بوجود
الإتفاق كقيمة أخلاقية من الناحية العقاسية، وذلك إنما بقبول تعالى، والذين
استجابوا أموا ما أموا النزاع وهم نزلبعين وهم زقناهم نفقون) الشورى
38. هذه القيم الثلاث (الصلاة/ الشورى/ الإتفاق) كانت موجودة ومال إيمان في
القرن السابع، وما زالت موجودة ومع ذلك إيمان في القرن العشرين. لكن لها جانباً تقنية
يتمثل في أركانها. فالجانب التقني من الصلاة هو الطهارة والوضوء والصلاة والتحية إلى
القبة والقراءة والركوع والسجود.. الخ. ولما كانت الصلاة من أركان الإيمان،
والجانب التقني هام جداً فيها، لأنه يحدد النسب القائم بها إلى الرسالة المحمدية. فقد
وصلكنا كما علمنا إياها الرسول، وما زالت كما هي، لأن الإبداع فيها بدعة. ومن هنا
فهي تتم صفة الثواب، وقد فصلها النبي عن السلطة في المجتمع المدني، تكون السلطة
والمجتمع يخضعان للتطور والتبدل.
وكذلك الشورى. فهي قيمة إنسانية ضرورية لممارسة ولاية الأمر وخاصة فيما يتعلق بالحكم والسياسة والاقتصاد والتنمية. أما الحكم فله علاقة بالقضاء فقط. لذا فإن رئيس الدولة عند العرب أمير ورئيس كل فئة أميرها. فالإمارة والإمارة من الأمور. ومن هنا جاء قوله تعالى: (أوامرهم شوري بيهم) وقوله تعالى: (وشارواهم في الأمور) آل عمران 159. أما الأحكام القضائية التي أشار إليها قوله تعالى: (فولا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شرح بينهم) النساء 16. فالنبي لم يفرض على الناس الاحتكام إليه، أي أنه لم ينصب نفسه قاضيًا بالقوة، لكن الله في تنزيه طلب من الناس أن يحكموا إليه. ونفهم أن هناك أساس تحكيم إلى النبي وهو حي، وأناس لايتحكون إليه. أما أحكامه القضائية فهي أحكام الخصومة، أي هي ظرفية بحثاً تحت المدعي والمدعى عليه والبيئة المقدمة. ولكن ما هو الجانب التقني في الشورى؟ إن الإجابة على هذا السؤال ضرورية كي نفهم معنى الديمقراطية وتبني عدم تناقضها مع الشورى.

وقبل أن ندخل في الإجابة نضرب المثال التالي: في القديم قبل تذليل الأقدام، كانت وسيلة الانتقال من مكان إلى آخر عند الإنسان هي الأقدام، وتنزلل الأقدام أضف الإنسان وسيلة أخرى لانتقاله. ثم بعد اكتشاف الدولاب أضف العربة كوسيلة ثالثة، ثم بعد اكتشاف المحرك البخاري جاء القطار رابعًا، وانتقلت السيارة خامسة ثم الطائرة. وكان لكل مرحلة من هذا المراحل أهواء المقدرة. فالسير على الأقدام في الهوائية والهربة والركض، والانتعاش فيها الحصان والجمال والعربة والبغال والثور والجمال، والحركة في أقدام الدواجن ذات الأربعة، والقطار في الحركة والانتعاش والكهرباء، وقُل مثل ذلك في السيارة والطائرة. كل هذا الأشكال من الوسائط هي لغرض واحد وبيئة هو النقل والانتقال، والإنسان أن يختار منها ما يناسب الظروف والحالة. فالانتقال من غرفة إلى أخرى تناسب الأقدام. والانتقال من حقل إلى آخر يناسب الحصان، أما السيارة فمن مدينة إلى أخرى، والطائرة فمن قارة إلى أخرى. ولا شيء يمنع في الوقت ذاته من استعمال الطائرة بين المدن، والسيارة بين الحقول. وكل هذه الأشكال والخيارات تمثل الجانب التقني من عملية الانتقال. وقُل مثل ذلك في الطب. فالقصد من العمليات الجراحية والدوائية هو شفاء، لكن لهذا الهدف جانباً تقنيًا هو دراسة جسم الإنسان، تشريحًا وفسيولوجيًا، ودراسة خصائص المواد وخصائصها الكيميائية. وهذا الخلق الكبير هو الجانب التقني لعملية الشفاء. أي أن الصحة بعد ذاتها قيمة بشرية مهمة. لكن لها جانباً تقنيًا يجب مراعاته. وكننا يعلم
كيف تطور الجانب التقني لعملية الشفاء على مر العصور، فهناك عمليات في القلب سقطت وحل محلها عمليات أخرى، وهناك نظريات وتقنيات في الطب احتفظت وحلت محلها تقنيات أخرى. وهكذا نرى أن الجانب التقني لقيمة ما يتضور تراكمياً بحيث لا يبلغ الجديده منه القديم، بل القديم يفسح مكاناً فوق ويجاته للجديد، تماماً كالأقدام والطائرة، فالطائرة لم تلغ الأقدام، بل أحذت مكانها إلى جانبها لستعمل في أطر لانبعث فيها الأقدام.

إذا أخذنا الشورى كقيمة إنسانية، نرى أن الجانب التقني منها خضع للتطور، بحيث أُعطي بشكل الجديده حقوقاً وإمكانيات لم تكن متوفرة في شكله القديم. لقد أمن النبي بالشورى كقيمة، وطبقها بحسب الشكل التقني السائد في عصره الذي يلخصه تعالى يقوله "وشاورهم في الأمر". وهذا هو الجانب التقني الذي مارسه النبي تاريخياً، ضمن الشكل السائد الممكن في ذلك الوقت. أي:

أمهم شورى بينهم ≡ قيمة.

وشاورهم في الأمر ≡ الجانب التقني لهذه القيمة والذي يخضع للتطور التاريخي للمجتمع.

كانت الإمكانيات الموجودة تتمثل في سؤال رؤساء القبائل والوجهاء وكبار القادة، فمفهوم صندوق الاقتراع والاختيار أمير المدينة أو رئيس الدولة والاستفتاء لم يكن متاحاً أصلاً، لأنه لم يدخل في دائرة وعي الناس آنذاك. وما فعله النبي (ص)، أنه مارس "وشاورهم في الأمر" ضمن مستوى وعي الناس في ذلك الوقت. فإذا أراد رئيس دولة الآن مشاورة الناس في أمر ما، فإنه يلجأ إلى الاستفتاء. ولعبة الاستفتاء إلا مشاورة الناس في اتخاذ قرار هام جداً، كقرار الدستور مثلًا أو تعديله.

لقد تطور الجانب التقني لعملية الشورى هذه على أيدي الإنسانية جمعاء، حتى وصل إلى مفهوم الدولة المدنية الديمقراطية، أي أن الديمقراطية هي آخر وأحسن تقنية وصلت إليها الإنسانية لممارسة الشرى حتى يومنا هذا. لكنها ليست الأخيرة والأحسن بلفظهم المطلق، بل المفهوم النسبي، أي أنها حتى الآن هي الأحسن من بين التقنيات التي توصلت إليها الإنسانية لممارسة الشرى. ومن هنا نرى معنى الخلق، في وضع الشورى مقابل الديمقراطية أو العكس. فالشورى قيمة في عالم القيم والديمقراطية شكل تقني في الواقع المعاش.
هناك من يقول إن الدولة المدنية الديمقراطية تعني أنها ضد الدين، أو أنها لا دينية، وهذا غير صحيح. فنحن بهذا نخلط بين الدولة المدنية أو العلمانية وبين الاستبداد، فالاستبداد ظاهرة قد توجد في دولة علمانية كتركيا والإتحاد السوفيتي سابقاً. وقد توجد في دولة إسلامية ترفع شعار (لا إله إلا الله محمدا رسول الله) كأفغانستان، وهذا يعني أن الاستبداد كظاهرة قابل لأن يمارس العلمانيون تحت شعار العلمانية والتقدمية، وقابل لأن يمارس في الوقت ذاته تحت شعار حاكمية الله وحكم الشرع. ومن هنا نحن نرى أن الطرفين يتعانى لمدرسة واحدة هي الاستبداد. فالأول يقتل الناس ويعتصم ويصدرون حرائبهم تحت شعار العلم والتقنية والثورة وعبدو الشعب وعدو الثورة، والثاني يقتل الناس ويقتلون ويصدرون حرائبهم تحت شعار الرزق والثروة والفكر والإخانة والحرية. ولذا لا استغب هذا العداء المستحكم بينهما، رغم أنهما يشتران من نهج واحد هو الاستبداد، فكلهما يريد السلطة لنفسه ليستبهد بها من خلال ما يطرحه من شعارات.

يعبر عن هذا كله، وروعًا إلى الأصل والأساس، فنحن نرى في هذه التقنية الديمقراطية مكتسبات علينا أن ننسك بها ونعمل على تطويرها هي:

1 - مبدأ حرية الرأي والرأي الآخر، وحرية الكلمة وحرية الصحافة وحرية المعارضة.

2 - مبدأ المحاسبة والمساءلة وإعادة النظر في مفهوم الحصانة.

3 - مبدأ تداول السلطة والانتخابات الديمقراطية.

4 - مبدأ فصل السلطات وتحديد صلاحية كل منها.

5 - تجاوز الفرز الطائفي والرهاب في مناصب الدولة ووظائفها، واعتماد المبدأ الوجود في قوله تعالى (قالت يا أبت إستأجره إن خبر من استأجرت القوى الأمنية القمص 26). أي أن الأساس في الحكم على الناس في مناصبهم بغض النظر عن اتنماثاتهم الطائفية هو الكفاءة والأمانة ولا شيء غير ذلك.

وهذه المكتسبات لا تكون إلا في الدولة المدنية التي تقوم على مبدأ المواطنة، متجاوزة الطائفية والطائفية. إن كون الدولة مدنية ليعني أنها دولة مع الإحان ضد الدين، أو مع الدين ضد الإحان، ولا يعني أنها دولة بدون مثل العليا وبدون قيم أخلاقية.
تحكماً. الدولة المدنية دولة تمثل مواطنها بكل ثقافاتها، التي تظهر في مؤسسات الدولة. ومن هنا فالخوف ليس من الديمقراطية، كأفضل تقنية للشورى، بل من الاستبداد، وليس من الدولة المدنية أو العلمانية، فقد يكون المستبد ملحدًا وقد يكون متدينًا.

هناك من يخفى على المثل العليا الإسلامية، ونحن نقول لامحل هنا للخوف. فالمثل العليا الإسلامية مثل إنسانية يبولي المجتمع بأكمله مهمة الحفاظ عليها، لكن ذلك يحتاج إلى حرية الرأي والتعبير ليستطيع المجتمع كشف ومعاقبة من يخالفها، حين تصبح الكلمة أقوى من البندية. والديمقراطية لأنغي أبداً كما يتوهم البعض استبدال ثقافتنا بتقافة أخرى، فإذا قام نظام ديمقراطي سليم في مصر مثلًا، فإن ذلك لا يعني أن شعب مصر أصبح ذا ثقافة فرنسية أو إنكليزية، بل ستبقى مصر عربية ذات ثقافة عربية إسلامية عريقة. الاستبداد وحده هو الذي يمكن أن يفرض ثقافة بديلة جديدة، أما الديمقراطية فلا.

وأحسن مثال هو تونس وتركيا وأفغانستان. ففي تونس وتركيا قامت الأنظمة الحاكمة بفرض السفور بالقوة (الاستبداد) وفي أفغانستان تم فرض الحجاب بالقوة (الاستبداد). ولا فرق في رأينا بينهما، فكلهما يشرب من نبع واحد هو الاستبداد. ولا تغزل الشعارات البراقة عند الأول باسم التقدمية والتحضر، ولا عند الثاني باسم الشرع الإسلامي.

هناك من يشير إلى برلمانات بعض الدول التي أقرت اللوatial وأجازته قانونية، وإلي بعض آخر أفر حروب منع الحمل في مدارس البنات، ويزعم أن ذلك من عيوب الديمقراطية. ونحن نقول: العيب ليس في الديمقراطية ذاتها، العيب في الناس أنفسهم. لأن فكرة الليبرالية تقولت عنهم إلى صمم، حتى أنهم تجاوزوا حدود الله، وجعلوا حائل الحرام خاضعاً للاجتهاد الإنساني، وقد سباق أن فلنا أن المثل العليا والمجرمات لانتخضع للتصويت ولا للرأي والرأي الآخر. ولا يجوز أن يجعل من هذا سبباً لتجاوز الديمقراطية كوسيلة لمارسة الشورى، وكمرأة تعكس ثقافات الشعب وأخلاقياته.

فلو حصل أن حاول أحد ما، أو جماعة ما، طرح مسألة اللوطال وتجوهرها في مجلس برلماني يرد عربي إسلامي، فكم ستكون نسبة المعارض؟ ستتجاوز عشرات.
الملايين حتماً. لأن الثقافة العربية الإسلامية بما فيها المثل العليا والمجرمات أصبحت بعد أربعة عشر قرناً جزءاً من وعي الناس وضميرهم. ومن هنا أرى أن أي نظام ديمقراطي يقمع في أي بلد عربي إسلامي سيفتيل هذه الثقافة رسمياً، ولاخوف عليها من لوطين أو ملحدين.

سيقول قائل: لماذا لو فرض ذلك بالقوة؟ أقول: في هذه الحالة تكون قد عدنا إلى مشكلتنا الأساسية وهي الاستبداد. إن معركتنا الكبرى في الأصل هي ضد الاستبداد، الديني والعلماني معاً، ومنع وجوده في الدولة المدينة الديمقراطية. ومن هنا ينشأ كما نرى مفهوم المعارضة الذي يعتبر من أساسيات الحياة السياسية والاجتماعية في المجتمعات الإنسانية.

المعارضة من المفاهيم السياسية الجوهرية في العقيدة الإسلامية وفي ممارستها. والمعارضة كقيقة، هي الأمر بالمروف والنهي عن المنكر. إلا أن لها جانباً قتباً كغيرها من القيم. وهذا الجانب التقني الذي تماس المعارضة عملها من خلاله يخضع للتطور التاريخي كغيره من الجوانب التقنية للقيم الأخرى. فالامر بالمروف والنهي عن المنكر له مستويات أيضاً. للمروف هو ما تعارف عليه الناس ويشمل كل أمر خلال وقبول إجماعياً. ومنكر أعم من الحرام إذ يدخل فيه الحرام والممنوع والخال في القبول إجماعياً (خلاف الأعراف) فكل حرام منكر، وليس كل منكر حراماً. ونظر إلى قوله تعالى عن اللوات حين دعاه بالمنكر: "وتأتون في نادكم المنكر!" الفلك 29. ولذا فإن مفهوم الأمر بالمروف والنهي عن المنكر جاء كسلوك إجتماعي وسياسي أعم من الأمر بالحلال والنهي عن الحرام وهذه هي المهمة الأساسية للمعارضة لأن من مهمتها استنكار السياسات الخاطئة بكل أنواعها. وكما أن الشروى موجودة في الأسرة بدون صناديق اقتراع، كذلك الأمر بالمروف والنهي عن المنكر موجود في الأسرة، إذا دون حاجة لصحف ومسيرات احتجاجية سلمية. ولا تستقيم أمور الأسرة إلا بوجود سلطة ومعارضة.

أما في المجتمع، على مستوى التشريع والاقتصاد، فتقنية الأمر بالمروف والنهي عن المنكر تكون في تعدد الأحزاب. فحزب المعارضة أفضل تقنية توصل إليها الإنسان لمعارضة الأمر بالمروف والنهي عن المنكر في المجتمع ككل. ومن هنا نفهم قوله تعالى "ولكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر" آل عمران 213.
4.10. بما أن أكثر الناس تعرضًا لخرق المثل العليا وإساءة استعمال السلطة والكسب منها، والرشوة والمحسوبية، هو من بين القيادات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، أي أنه هو السلطة الحاكمة نفسها، أو حزب الأكثري في البرلمان، لذا يجب أن يكون هناك معارضة (وتقول وجب ولا تقول يحسون)، لكشف وفضح اختراقات أفراد السلطة الحاكمة للمثل العليا (الكود الأخلاقي). وتكشف عن الأخطاء في السياسات العامة الاقتصادية والإنجازية والسياسية والقضائية والتشريعية. وبعدها يبقى شعار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شعارًا جميلاً، مفرغًا من مضمونه، يتعنى به على شاشات التلفاز وخطب الجمعية، أو يصبح شعارًا للجماعات السرية المسلحة.

وما أن التشريعة والاقتصاد والسياسة تقوم على مبدأ تقليد الحلال (المطلق)، فسينشأ بشكل كبير مصالح متنازعة، يمكن أن توجد بين أفراد وجماعات مؤمنة بالمثل العليا وتمارس شعائر الإيمان. وهذه المصالح المتنازعة، التي هي مع السياسة ومحورها، لا يوجد مجتمع إنساني بدونها، فهي التي ظهرت على سطح الأحداث في السفينة بعد وفاة الرسول (ص). وهذه ظواهر طبيعية صحيحة لاعب فيها أبداً، وإذا لم نفهمها على هذا النحو، تكون كم يدقن رأسه في الرمال.

ومن هنا تظهر حاجة النظام الحاكم، ليس إلى معارضة تكشف عن الاختراقات والأخطاء وتأمر بالمعروف وتنهي عن المنكر وحسب، بل إلى معارضة تحذف التوازن في المصالح المتنازعة. هذه الناحية التي أغرفها، بل فرغها، الاتحاد السوفيتي بعد الثورة البلشفية، حين ظهرت المعارضة وكانت المثل العليا النظارية الإنسانية، معتبرا أنها فيم بورجوازية غير إنسانية، وحين تبنى شريحة ومجموعة واحدة وألفي باقي الفئات والمجموعات جسدياً ومادياً، فكان أن دمر المجتمع ودمر نفسه معه. لقد نادى الاتحاد السوفيتي بالإفراح علناً ودون مواربة تحت شعار ديكاتورية البروليتارية، وكان المجتمعات لا يمكن أن تقوم وتعيش دون ديكاتورية.

إن المثل العليا الإسلامية مثل إنسانية، تهم السلطة الحاكمة بقدر ما تهم المعارضة، ومن هنا فإن على السلطة والمعارضة أن تفهم كل منهما الأخرى، وأن تتعاونا على كشف وفضح من يخترق هذه المثل. إذ لا يمكن لأحد فضح ما يجري من اختراقات في السياسات الداخلية والخارجية والاقتصادية والتشريعية إلا المعارضة، التي هي أعلى مستوى للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
أما شعائر الإيمان، فليست قيماً أخلاقية بل شعائر إيمانية. فالصلاة والصيام والحج والركنة أمر لا يمارسها المعارضون ولا تدخل فيها لأنها على المستوى الشخصي الترقيبي، فلا يحق للمعارض أن يحاسب الناس على الصلاة والصيام مثلًا، لأنها لا علاقة لها بالقرارات الاقتصادية والسياسية والشرعية، بل لها وجوهاً أن يحاسبهم على مدى التزامهم في إتقان العمال والمواصفات في الإنتاج وأوفرة الكيل والميزان الأ-num- 52. وعلى مدى العدل في القضاء (إذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) النساء 58. وعلى مدى إعطاء الناس حقهم (ولا تبخروا الناس أشياءهم) فئود 85. وعلى مدى الالتزام بالوفاء بالوعود وعلى رأسها عهد الله، وعلى مدى التزامهم الصدق في شهاداتهم، وعلى مدى تطبيق العدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص.

هذا كله من صلب مبادئ المعارض، مما تعددت المذاهب والملل في المجتمع، إذ لا يستطيع أحد من الناس مؤمنًا كان أم مسيحيًا أم يهوديًا أم ملحدًا أن يحتفظ على المثل العليا، وإن يعانى في الدفاع عنها، وإن أخرج نفسه بذلك من دائرة الإنسانية. أما الشعائر وأركان الإيمان فكما قلنا فردية شخصية.

ومن هنا نفهم سبب الخلاف بين أركان الإسلام (المثل العليا) وأركان الإيمان (الشعائر) وما تنتجه. فأركان الإسلام هي الأساس في عملية المعارض وعملية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أما أركان الإيمان فلا تتعارض البتة مع الاستبداد. فالمستبد لا يفهم صدى الناس أم لم يسمعوا، لا بل إنه قد يصلي معهم إن فعلوا، وينصب من نفسه إمامًا لهم. ومن هنا تقول إن من ينادي بفصل الشعائر عن الدولة هو على حق، لأن لممارستها لا تتعارض مطلقاً مع الديمقراطية ولا تدعمها وترسخها. أما أركان الإسلام ومثله العليا (القانون الأخلاقي) فتعارض مع الاستبداد بشكل عمدي. لأن الاستبداد أحد الأسباب الرئيسية، إن لم يكن السبب الوحيد لانتشار الفساد في المجتمعات.

ولهذا، فإن من يعتقد بأن مهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تتحصل في إجبار الناس على الصلاة والصيام، أو على تركهما، فهو واهم، يصدر أهم قيمة عند الإنسان ألا وهي الحرية. فالإنسان يقيم الصلاة بإرادته ويصوم رمضان برغبته، ولا محل فيها للإكراه.
إن جهودنا في القرن الحادي والعشرين يجب أن تنصب في اتجاه إنشاء الدولة المدنية الديمقراطية، التي تظهر فيها ثقافة الأمة ومثلها العليا بشكل طبيعي دون إكراه، والتي تقوم التوظيف فيها على مبدأ (القوى الأمين) الكفاءة والأمانة، وتقوم على رعاية المصالح المتنازعة لكل المجموعات.

لقد آن لنا أياها القارئ الكريم أن ندعو من أجل إقامة الدولة المدنية الديمقراطية، ودولة لإكراه في الدين، ولا إكراه في الفكر والعقيدة، الدولة التي تضع نصب عينيها تخفيض التدخل في حياة الناس إلى حده الأدنى. والحمد لله رب العالمين.

١٠٠٠٠
حواشي الفصل الثاني

1. لاحظ أن تعريف السنة كما نراه اليوم في كتب الفقه وكما نسمعه في المجامع والندوات الدينية لم يتغير دفعةً واحدة، بل تكامل تراكمياً عبر عصور السنين في مراحل أشرفنا إليها في فقمنا.

2. هذه الوصايا النصع تشكل الصرف الاستثنائي، بدليل قوله تعالى بعدها مباشرة: "أو أين هذا صرفاً مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل ففرقك عن سبيله ذلكم ولا تقم بهم لعلكم تتقون". الأUNC 3 ونلاحظ في الآية أمورًا هي:
- أن اتباع الصرف المستقيم جاء بالمفرد "فاتبعوه"، ففرقك عن سبيله.
- إن الانحراف والخروج عن الصرف المستقيم جاء بصفة الجمع "ولا تتبعوا السبل".
- أن فيه تقوى الإسلام "لعلكم تتقون".
- ونفهم أن اتباع الصرف المستقيم دفعة واحدة ممكن. وأن هناك كثيرًا من الناس ملتزم به من المسلمين المؤمنين ومن المسلمين غير المؤمنين.

3. فإذا أخطينا فرضاً لأحد أصحاب الصدقات قدره ١٠٠ درهم بفائدة سنوية ١٠٪، فهذا يعني أنه سيستلمه بعد سنة ١١٠ درهم وهذا حرام. أما إذا أخطينا ١٠٠ درهم صدقة، فسيشيئر بها خيراً ولحماً وملايين، وسريع بائع الخير واللحم والملابس ١٠٪ مثلًا خلال دقائق قليلة، وهذا هو خير البيع وهو حلال.

4. أنظر أتي داود ص ٢٩٥: قال رجل يارسول الله: مالكابرة؟ قال هن تسع. قال هذا القول مع محرمات سورة الأحلام "قل تعالوا أتله ما حرم ربك علىكم" فثاب أنها تسع.

5. جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما: هي إلى السبعين أقرب منها إلى السبع، هذا فيما رواه عنه طاووس والزهري. وفي رواية سعيد بن جبير أن رجلاً قال لابن عباس: كم الكباتر. أسمع.

6. انتقل هذا الاعتباء إلى أدباء وكتاب يومنا هذا. يقول أحمد حسن الدينين علي من يحسنون التأليف بين الأصوات والمواجنة بين الكلمات والمجملة بين القول، إنما ينكرون جمال البلاغة وجمال البلاء في دهر العروبة، كله... مجلة العربي العدد ٤٨٨ ٤ يوليو ١٩٩٩.
 نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي

الحاسب الفرضي النحوي الضرير. أنظر النجوم الظاهرة ج 6 ص 100.

8. يروي الرازي عن أبي عبيدة في إعراب (إذ) بقوله تعالى: "فآذى امرأة عمران" آل عمران
بقوله إنها زائدة لغواً. قال الرجاح لم يصنع أبو عبيدة في هذا شياً، لأنه لا يجوز إلغاء
حرف من كتاب الله تعالى، ولا يجوز حذف حرف من كتاب الله تعالى من غير ضرورة.
أنظر تفسير الرازي ج 8 ص 22. ونساء الرازي ج 8 ص 22. ونساء الرازي ج 8 ص 22. ونساء
من كتاب الله تعالى؟ تترك الجواب للمدرسين.

9. يقول عبد الله بن هشام الأنصاري في كتابه وشرح قتر الندى وثل الصدی: ص 138، بعد
أن يحيى عن ركان الزائدة: ولانعمي زايدة أنها لم تدل على معنى البينة، بل أنها لم ي плот
بها للإنساد.

10. السنة ودورها في الفقه الجديد - جمال البيا ص 249 - 260 - دار الفكر الإسلامي -
القاهرة 1997.

11. تطرف البعض الآخر فرمعوا أننا نسعى لهدم كتاب الله بهدم سنة رسوله، وما يزعزع هو أن
أمثالهم قالوا أكثر من ذلك فيهم هو أفضل منها، فلا قوة إلا بالله!!

12. من المؤلف أن تصبح هذه العبادات شائعة على لسان رجال الدين الأفضل في كل ندوة
وهي كل مجلس من خلال أجهزة إعلام الأمم الإسلامية.

13. ثمة عدد من الذين يزعمون أنهم حرس الشريعة من الهند والمغرب، لا يخلدون أن ينصحوا
في كتبهم صراحة بأن الله أنت مؤمن في منام، أو أروح إليهم، فكلهم بهذه المهمة الشريفة
الشاقة، فلا قوة إلا بالله.
الفصل الثالث
الوصية والإرث

تغريدة:
مع كل إشراق شمس في عالمنا اليوم تولد إشكالية جديدة لم تكن موجودة بالأمس، هي نتاج تطور الأرضية المعرفية واتسابها أفقياً وشاقولاً، ونتاج تطور آدوات المعرفة تعدداً وتنوعاً من جهة... والإصرار على التمسك بالفهائم الكونية والإنسانية التي نشأت من قبل، في ظل أوضاع وأدوات معرفية قدمة سابقة من جهة ثانية.
والطريق أن ما قلناه للتو يعتبر إشكالية بحد ذاته. فالقول بالتطور عند البعض هرطقة تستوجب التكفير، وتعرض القائل بها إلى مانحن بغني عن الأفاضة في تفصيله، رغم أن التطور سنة إلهية ذكرها تعالى صرامة، وأشار إليها في محكم تنزيله.
إن إصرار البعض - مؤسسات وأشخاصاً - في أواخر القرن العشرين على تكفير من يقول بالتجديد، أو يفتني جهاز استقبال للمحظات الفضائية، وإنذاره بأن مصيره إلى جهيم، أضاف أيضاً إشكالية جديدة عند الشباب المسلم في العالم العربي والإسلامي، حين وجد نفسه ملزمًا بأن يختار بين أمرين أحلاهما.
ولعل مسألة الوصية والمواريث، كما وردت في الكتاب الحكيم من جهة، وكما طبقت عبر القرون الماضية بحسب فهم الفقهاء لها من جهة ثانية، وكما هي في كتب الفارائض والمواريث المعمول بها من جهة ثالثة، مما تعلق بها من أعراف في هذا البلد أو ذاك خارج الآيات والكتب من جهة رابعة مثل لما نقصده من إشكاليات.
إذا نحاول في هذا التمهيد أن نحدد الإشكاليات التي تنتج عن تطبيق آيات الوصية والمواريث، ونحدد الإشكاليات التي نواجهها نحن مع هذه الآيات، بقصد فهمها وتطبيقها بعيداً عن منطقات سادت، معرفية كانت كالاقتصاد على العمليات الأربع في الحساب، أم اجتماعية كذكورية المجتمع والروح العشائرة والقبلية التي حكمت توزيع الثروة الإرثية في القرون الماضية، أو سياسية كالخلط في أحكام الميراث.
إلى أن نشير أيضاً إلى أن النوءات تجاوزنا الأطر العرفي الحسابي الذي حكم
فهم أهل القرون الماضية لآيات الإرث وتطبيقها، بعد أن وضع ديكارت الهندسة
التحليلية، وربط فيها بين الكم المنفصل والكم المتصل، وبعد ظهور التحليل الرياضي
في مفهوم المشتق والتكامل على يد نيوتن (1642-1727)، وبعد ظهور نظرية
المجموعات في القرن العشرين الذي نعيش.

c. وكا تجاوزنا الأطر الاجتماعي أو السياسي القديم، ولم يعد مضطرين إلى
أبعاد المعاني في الآيات ترسخاً لروح ذكورية قبلية سائدة في مفهوم العصب والرحم، أو
النماذج لشرعية أو عدم شرعية نظام حكم مسيط.

فأجد نظرة في التجذيف الحكيم فوجدنا للوصية عشر آيات وللإرث ثلاثة، ووجدنا أن
الله تعالى في أربع مواضع من آيات الإرث Ecological الوصية في توزيع التركية
فيقول: "من بعد وصية يوصي بها" ولا يحتاج المتاهل إلى أكثر من نظرية خاطفة لبرأ
مأربتها.

فأجد نظرة في آيات الإرث فوجدناها تبدأ بآية النساء 11 بقوله تعالى: "وصيكم
الله في أولادكم" وتنتهي بآية النساء 13 بقوله تعالى: "وصية من الله والله عليك
حليم" ووجدناه تعالى يكتب علينا الوصية بآية البقرة 180، بنفس الصيغة التي كتب
علينا بها الصلاة والصيام والقتال.

ومع ذلك كله، فإن نجد الفقه المطلق اليوم:

1. - يعني الأولوية المطلقة للإرث وأحكامه، وليس للوصية وأحكامها.

2. - ينص على نسخ آيات الوصية - وبخاصة قوله تعالى: "الوصية للوالدين
والأقرحين"، بحديث أحد منقطع رواه أهل المغازي هو: "لا وصية لوارث".
3 - يخلط بين مفهومي الحظ والنصيب فيعتبر أن هذا هو ذلك، ويقود ذلك إلى الخلط بين آيات الأثر وأيات الوصية، فيعتبر قوله تعالى: (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون..) (النساء 7) قولاً في الأثر، بينما هو قول في الوصية، لأن النصيب هو حصة الإنسان في الوصية، أما الحظ فهو ما يصيبه من الإثر.

4 - لا يميز بين العدالة العامة في آيات الأثر، والعدالة الخاصة في آيات الوصية، من حيث أن العام لا يغطي الخاص.

5 - يعتبر قوله تعالى: (فإنا نساء فى أثنتين) كما لو أنه قال: (فإنا نساء أثنتين فما فوق) وهذا غير ذلك كما لا يخفى على العاقل.

6 - يعتبر الولد في آيات الأثر ولداً ذكراً، وأن الذكر وحده هو الذي يحبج ويمنع، أما الأنثى فلا تحجب ولا تمنع، وفي هذا خرق صريح لقوله تعالى: (يوعودكم الله في أولادكم للذكر مل حظ الأنثيين) الذي يفترض الذكورة والأئثرة في الولد، وخرق صريح للسما المصري الذي يحوي أفعالاً لا تؤثر وتبدل على الجنسين كقولك عبس وأرمل وزوج وولد للذكر وعوس وأرمل وزوج وولد للأنثى، إذ ليس في اللسان عبوسة وأرملة وزوجة وولدة، مما لا يخفى على أهلها.

7 - يعاني من ظاهرة العول والرد، التي تنشأ من الإصرار على الاكتفاء بعمليات الحساب الأربع، حيث ينتج فائض في المدينة بعد التوزيع يتم رد، أو نقص في المدينة يتم استرداده. وهذا بالذات ما أثار عجب ابن عباس منذ أربعة عشر قرنًا، فتساؤل مستغبًا مستنكرًا، كيف يجوز عقلاً على علم بعد حبات رمال عالج، أن يضع قانونًا لتوزيع الإثر نضطر لعدم إحكامه إلى اللجوء للرد والول.

8 - يحرم الأحفاد اليتامى من ميراث جدهم - في حال وفاة أبيهم قبله - رغم أن الأحفاد مذكورون في آيات الأثر.

9 - يعطي حصصًا من الإثر لأشخاص غير واردين البيته في آيات الأثر كالأعمام وغيرهم، وهذا من آثار المنطلقات الاجتماعية والسياسية التي أشارنا إليها.
في ضوء هذه الإشكاليات التي يصر الفقه الموروث على تجاهلها، أو لنقل على عدم رؤيتها أصلاً، وفي ضوء تعطش الأمة الإسلامية إلى رؤية إسلامية موحدة، ونظام مواريث موحد، يمس أمرًا بالخطورة، هو انتقال الثروات والموارد عبر الأجيال، فنحن ندعو إلى إعادة قراءة آيات الوصية والإرث، ونبدأ بتمييز الفرق بين ما أسميناه عمومية الإرث وخصوصية الوصية، كخطوة أولى تعيد للوصية مكانها كما رسمها لها تعالى في محكم تنزيله. والله المستعان.

العام والخاص:

حين تقوم دولة ما بسن قانون عام، فهي تنطلق من المصلحة العامة للمجتمع، وليس من مصلحة طبقة بعينها أو أسرة بعينها أو فرد بعينه. ومن هنا، تتفاوت المنافع التي تصب بعض الأفراد عن البعض الآخر، وهذا هو الحد. وإذا أصدرت الدولة قانونًا للسير مثلاً، فإنها تضع ممارسة مشاعر الشوارع الرئيسية، ويصادف أن يقبل أحدها أمام بيت زيد أو أمام دكانه، بعيدًا مائة متر مثلاً عن بيت عمرو أو دكانه، وفي هذه الحالة يتحقق نوع فريد أكثر مما تحقق لعمرو، وهذا حظ كل منهما، فالقانون والممارسة لم توضع بالأصل لهما خاصية، بل وضعت لسكان المدينة عامة.

أما حين يملك عمرو حديقة أمام بيته، يريد تنظيم ممارات داخلها، فهو ينظمها وفق رغبته الخاصة الشخصية، فيرسم الممر أمام غرفة، أو أمام غرفة ابنه، ويحاشى وضع الأدراج فيها إكراماً لابنته المقيدة، وهكذا... وهذا هو النصيب المعلوم الذي لا علاقة له بالحظر المجهول.

فالنصيب لغة من فعل نصيب، ومنه الأنصصة وهي المقادر المعلومة كنصاب الزكاة، ومنه النصيب القانوني في مجالات الشركات والمؤسسات، والنصاب في ساعات التدريس والرواتب، وكلها مقادر معلومة محددة من قبل الناس أصحاب العلاقة، أما الحد الذي فغير ذلك لأنه لا يوجد من قبل الناس أصحاب العلاقة بل يوجد خارجًا عن إرادتهم.

هذا المثال يوضح لنا الفرق بين نظام توزيع عام، أوسي به الله لأهل الأرض جميعًا، هو الإرث، حصة الفرد فيه حوز ورد في آيات الموارثات، وبين توزيع خاص، يوصي الإنسان أن يتم توزيع ثروته بوجهه بعد وفاته على من يشاء، وفق أنصبة معينة بحددها كما يريد، حصة الفرد فيها نصيب، وهذا ما ورد في آيات الوصية.

٢٦٤
ومع هذا نرى أن آيات المواثيق، باعتبارها جاءت لمجموعات من الناس هم أهل الأرض وليس لفرد بعينه أو أسرة بعينها، عبارة عن قوانين عامة تقوم على القوانين الرياضية (نظرية المجموعات / الهندسة التحليلية / التحليل الرياضي) بالإضافة إلى العمليات الحسابية الأخرى، وهي قوانين صارمة حدد الله فيها نسبيا معينة. أما آيات الوصية فلا قوانين فيها ولا نسب، بل تركه تعالى لرغبة الموتى نفسه، مكتفيا بتوجيهه وتذكيره من يجب أن يضعهم في حساباته وهو يضع وصيته، من أولي قري ويتامي ومساكين وذرية ضعاف.

وإذا يقودنا إلى أن نلاحظ فرقًا آخر بين الإرث والوصية، هو أن الأشخاص الذين ذكر الله بهم في آيات الوصية، أكثر من الذين ذكرواهم في آيات الإرث. فالذكورون في آيات الإرث موجودون في آيات الوصية لكن العكس غير صحيح، لأننا لا نجد في آيات الإرث مساكن ولا ذرية ضعافاً، لكننا نجدهم في آيات الوصية.

الوصية: فمن الأوقاف التي يكون فيها الشيء من المال، يضعه إنسان معين يملك ثروة، يريد أن توزع بعد وفاته بنسب معينة يراها (الكميات) على أشخاص وجهات معينة (الكميات) يحددها حسب رغبته الشخصية.

والوصية في التنزيل متفاوتة على الإرث، لقد ذرتها على تحقيق العدالة الخاصة المتعلقة بشخص بعينه، وبوضعه المالي والاجتماعي والأسري، وبالالتزامات تجاه الآخرين. وهذا ما يؤكد الواقع الموضوعي، إذ لكل إنسان وضعه الخاص من أسرة وأقارب والالتزامات، تختلف عن وضع الإنسان الآخر، فالتماثل غير موجود في الوصية.

أما في الإرث فالتماثل موجود، والناس في الإرث متآتلون، وحصة الوارث في قانون الإرث العام يحددها موقعه من الموت (أب/ أم/ ولد/ زوج/ أخ/ أخت). فالتماثل من صفات العام والاختلاف من صفاته الخاص، والإرث والوصية يمثلان جدلية التماثل والاختلاف. بما أن المجتمع الإنساني يقوم على التنوع في الشروط المعاشية والأسرية والاجتماعية والالتزامات، فقد تم تفضيل الوصية على الإرث في التنزيل الحكيم، وتأوأ آية من آيات الوصية، في قوله تعالى: «كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقاً على الملتين» البقرة 180.

لقد بدأت الآية بصيغة التكليف في قوله تعالى: «كتب عليكم» وهي ذات الصيغة
التي نزل بها التكليف بالصيام في قوله تعالى: «يا أهلها الذين آمنوا كنتم علكم الصيام كما كنتم على الذين من قبلكم لعلكم تتقون» (البقرة 83). والتكليف بالصلاة في قوله تعالى: «إذا قضيتتم الصلاة فأذكروا الله قياماً وقعوداً وعندكم جلوسكتم فإذا أتمتم النوم فأقيموا الصلاة إنه من الواجب على المؤمنين كتاباً موقتاً» ( النساء 102). مع فارق جوهري يلاحظه متأمل المقارن، وهو أن الصيام كتب على الذين آمنوا، أي أتباع محمد (ص) وأن الصلاة كتب على المؤمنين، أي أتباع محمد (ص) أما الوصية فحق على المتفقين من كل أهل الأرض.

 فإذا تأملنا انتقال الملكية بالوصية في الواقع الموضوع عند أهل الأرض، وجدنا أن الناس بفطرة ينطبوعون في وصاياهما ما وجهه به تعالى في تزويجه الحكيم من يتامي ومساكين وأولي قريه وصدق الله العظيم!!

 ننتقل بعد هذا كله إلى محل الوصية في الآية، أي إلى الأشخاص الذين يوجهها التزويج الحكيم لأحدهم بين الأعيان في الوصية، فنجد له قوله تعالى: «والذين والأم»، ويجب أن تعرفوا في الوصى على الوالي ولودة حصرًا، وهذا يدعو الى التفريق بين الوالد والأم فقد يكون هذا غير ذلك، وبين الوالدة والأم فقد تكون هذه غير تلك، خصوصًا وأن آيات الإرث تنص على الأب وليس على الوالي، كذا هي الحال في آية الوصية التي نحن يصفوها.

 ولقد توارضنا في كتاب سابق إلى مسألة التفريق بين الإرث على الوالد والأم، وقد اختلف الشاهد، لعل البعض اعتبره تفوقاً كلياً لا يقدم ولا يأخذ، وناح نحن في مجال الوصية والإرث أمام وجب التفريق وضرورةه الأساسية، ليستقيم معه فهم المقصود الإلزامي في التزويج الحكيم.

 ففي زمن ابن عباس (رض)، تعلم اليهود أن القرآن الكريم يصلك في الأنساب، فتمنى أبا إبراهيم أو، بينما اسمبه، عدهم حارماً كما هو ثابت. وتوعدوا أن إبراهيم عاد ليستغفر لأبا آزار بقوله: «ربنا أغفر لي وكفري ولى وفؤادimag Hyperlink Revised 41، بعد أن كان قد تبرأ منه في قوله تعالى: «لقد كان استغفراً يغفر له ماأبي إلا عن موعظة وعذبة الصيرة لقلماً تَنَالُ لهُ الذل عليه عددكم في هذه الآية، فإنما كان يُبغضه». ومرت 114، وفي ذلك مذكورة لعذر الله تعالى بقوله: «وما كان للنبي ولملأ الذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولا كانوا أولئك فذوي من بعد ما تبين لئهم أنهم أضحك الحجيم» (النور 113).
والحقيقة أن عدم التفريق بين الأب والوليد، هو الذي أوقع اليهود في هذا الهمم، فقد ذكر القرآن الكريم أن أبا إبراهيم الذي رضاه هو آزر. وهذا لا يمنع أن يكون اسم والده تارخ كما ثبت في الأنساب. كما ذكر القرآن أن إبراهيم ترأّ من أبا آزر بعد أن تبين أنه عدوه، ثم ذكر أنه استغفر لوالديه، وهذا لا يمنع بملاحظة الفارق بين الأب والوليد أن يكون والدا إبراهيم مؤمنين، مما لا تبقى معه مخلافة أو خروج عن أمر الله.

فإن قال قائل: فأين الأبوان في آية الوصية، إن كان للموصي أب مرم أو أم مرضعة أو حاضنة؟ تقول: هما في زمرة الأقران التي تحتوي على مايلي:

آ - الأب غير الوالد والأم غير الوالدة.
ب - الأصول مهما علموا.
ج - الزوج إن كانت صاحبة الوصية امرأة، أو الزوجة إن كان الموصي رجلاً.
د - الأبناء والأحفاد والأصول مهما نزلوا.
ه - الأخوات والأخوات.
و - الأعمام والعمات (رابطة العصب) والأحوال والخالات (رابطة الرحم).

وهذا هو محل الوصية كما ورد في سورة البقرة بقوله تعالى: (لولدها الأقران)،
فإذا انتقلنا إلى محل الوصية في قوله تعالى: (وإذا خضر القشمة أولوا القرى والتيمى والمساكين فاززواهم منه وقولوا لهم قولًا مغفورًا) النساء 8. وجدناها تضيف زمرة ثالثة إلى الزمرتين في آية البقرة، هي زمرة التيمى والمساكين.

ونلاحظ أن هذه الزمرة تحتوي على عناصر لم تذكرها آيات الإرث، لها نصيب في الوصية وليس لها حظ في الأرث، قد تعني فرداً أو مجموعة أفراد بعينهم، وقد تعني المؤسسات الخيرية التي تقوم على رعاية بتامى ومساكين، كالملاجئ والأيتام والعجزة.

ثمة زمرة رابعة هي زمرة الذرية الضعاف، التي ينص عليها قوله تعالى: (ولنخذ اللذين لَو تَرَكَوْا من خَلْفِهِمْ ذُرَّيَّةً ضعافًا خافًا عليهم فَلِيَّقْفُوا اللَّهِ وَلِيَّقْفُوا قَوْلًا سلِيمًا) النساء 9. يدخل أفرادها في محل الوصية، لكن فيهم ضعفاً يفرض العدل على الموصي أن يعتبره في وصيته وأن يتقى الله فيه.

ونرى أن هذه الزمرة تقبل أن يكون فيها:

- الولد المعاق بين أولاد آخرين أسوأهم.
الولد الذي لم يبلغ سن الإنتاج بين أولاد آخرين منتجين.
- الوالدين الهرميين أو المرئيين.
- الزواجة المرضية.
- البنت المتزوجة التعيسة مادياً ومعنوياً بين بنات مترشحات أسعد حظاً.

نتهي بعد هذا كله لأن نفهم أن مجال الاختيار في حق الوصية مفتوح، وأن القرار المروك فيها للموصي، لا حدود له ولا رقابة عليه إلا تقوى الله ومحفظه. أي أنه يمكن في مجال الوصية أن يكون نصيب الولد المعاق من نصيب أخيه السوي، ونصيب الصغير الذي لم يكمل دراسته أكبر من أخيه المتخرج المنتج. كما يمكن أن تنص الوصية على أمور لا ينص عليها الإرث. كأن يوصي المرء لأحد الوالدين أو لكليهما أو لزوجه بحق الانتفاع مدى الحياة من بيت يسكنونه، مما لا وجود له في آيات الإرث، التي تحدد حصة الأولاد والأزواج والأبوين بشكل متساو، بعض النظر عن وضعهم المادي والصحي.

وهذا المعنى الذي ذهبنا إليه، واضح تماماً في قوله تعالى: "ولا الذين يتوقون منكم ويدرون أزواجكم وصياء لأزواجهم متاعاً إلى الحوال غياب إخراج فإن خرج فإن فلا جناح علىكم في ما فعلن في أنفسكم من منفروف والله غفور إخليكم" البقرة ۴۰. وكأنه تعالى بهذا المثال التفقيدي يدعونا إلى السير على طريقته وهذا في كل المجالات التطبيقية الأخرى.

إضافة إلى كل ما ذكرناه، فإن نفهم من آيات الوصية عدداً من الأمور، منها عدم التمييز بين الوصي لهم على أساس الذكورة والأثنة، وذلك واضح في قوله تعالى: "لله وللظلومان والاوقروان وللسائين نصيب بما ترك الولدان والأقران وما قل منه أو كثر نصيب مفروضين" النساء ۷. ومنها الالتزام بالوصية وعدم تركهما مهما كانت الوركة، وذلك واضح في قوله تعالى: "هما قلت منه أو كثر" ومنها أن الحصة في الوصية نصيب بفرضه الوصي، أي أن النصيب يدخل تحديداً في دائرة الإرادة الإنسانية، أما الحصة في الميراث فتحظى بفرض الله، أي أن الحظ يدخل تحديداً في دائرة الإرادة الإلهية، ولهذا قال في آية الوصية "نصيباً مفروضاً" وقال في آية الإرث "فرضاً من الله".

نزلت آية الأمر بالوصية، تلزم كل من شارف على الموت وترك مالاً قل أو كثر أن
يحدد مقادير وأنصبة الأشخاص الذين يريد أن تؤول تركه إليهم، وذلك في قوله تعالى: "كتب عليهم إذا خصروا أحدكم الموت إنه ترك خيراً الوراثة للذين يُبْدِلونه في الوراثة". إن الترم المشرف على الموت بهذا الأمر، وضع وصية تفيد فيها بالوالدين والأقران ضمن حدود المعروف والصواب، وأصبحت هذه الوصية مقدسة لا يجوز لأحد أن يبدله، وذلك في قوله تعالى: "فمن بذلَ جزءًا بعدها سمعت فإنما إنما على الذين يبدلونه إن الله سميع عليم". 

ولكن ماذا لو أن الموتى أخطأ عن عمده أو عن غير عمده فخرج في وصيته على حدود (الوالدين والأقران)، فكان يوصى بوصف ناله لمجاليات الرفق بالحيوان بوجود أخوه له وأخواته وأبناءه. أو خرج في وصيته على حدود المعروف السائد، كان يوصي بمعه أو خاله أو أكثر مما يوصى للولد أو والده، هنا يأتي قوله تعالى: "فمن خاف من موعود نفعًا أو إنما فأصبح بينهم فلا إنما عليك من الله غفورًا رحيمًا". 

182

لقد قلنا ونقول مجددًا إن الوصية عند الله أهم من الأثر، فما ظنك بأمر نولته في عشر آيات، بينما آيات الإثر ثلاث، وأيات الصوم ثلاث. وما ظنك بأمر فضل في تحلى الحكم في البدائي المسافر، كما فصله في الحاضر المقيم، فقال: "يابلَّ يهنَّم الذين أتمنوا شهادة ينكيم إذا خصروا أحدكم الموت حين الوصية إثنان ذوا عدلي بملك أو آخرين من غيركم إن أنتم ضناكم في الأرض فأصبرتم في الصومية الموت تجسوهماما من بعيد الصلاة فقستمان بالله إن أتبتكم لا تشربوا أي إنما ولون كما أنتم فلا تكن شهادة الله إنما إذا نم الأثريهم". والله 106. وما ظنك بأمر أثر الله به الذين آمنوا حتى وهم على سفر، بينما أسقط عنهم الصياح في وأجاؤ لهم قصر الصلاة.

إذا القول ينبع هذه الآيات خصوصاً، وبالنسخ عموماً، نشأ كما أوضحا في موضع آخر من هذا الكتاب، من نوازع اجتماعية سائدة، ومن دوافع سياسية حكمر الفقه في فترات معينة سابقة من التاريخ، والإصرار على التمسك به من باب تقديس السلف بعد أن زالت هذه الدواعي، وتغير تلك النوازع، أمر يثير الشفقة، والسخرية من جانب، ويثير الحنف والغضب من جانب آخر.

فمن المعروف المشهور أن جميع كتب التفسير المتدالَة، بما فيها التفسير الكبير للإمام الرازي، تؤمن على الاعتقاد بالنسخ والقول بهما، وتتدرج ما بين مطهر بنسخ
كل آيات العمل والكسب بأيّة الشفاعة وكل آيات الصبر والصفح والمعظمة الحسنة والحكمية في مجال الدعوة بأيّة السيف (1) ويبين معتدل قصر النسخ على بعض آيات من التنزيل الحكيم. لكنهم جميعًا يتفقون على أن آيات الوصية منسوحة بأيّة الإرث، وعلى أن الحديث النبوي باعتباره وحياً يوحي نسخ آيات الأحكام الإسلامية. والخروج على هذا وحده كافٍ لوضع تفسير جديد للتنزيل الحكيم يقوم على عدم جواز النسخ، ويصبح ما ذهب إليه غلاة القائلين بالنسخ من أصحاب التفسير في عدد من المواضيع الحساسة الهامة، على رأسها:

- أحكام الوصية التي زعموا أن أحكام الإرث نسختها.
- أحكام اللواط والسحاق التي زعموا أن أحكام الزنا نسختها.
- أحكام الإنسان والصدقات التي زعموا أن أحكام الزكاة نسختها.
- أحكام فدية الصيام التي زعموا أنها منسوخة.
- أحكام النهي عن البدء بالقتل التي زعموا أنها منسوخة.
- أحكام الإعراض عن المشركين والصحيح عنهم، وأحكام الجدل والتي هي أحسن بالحكمية والمعظمة الحسنة التي زعموا أن آية السيف نسختها.
- أحكام تجريم الزواج بالشركات التي زعموا أنها منسوخة.
- حكم لا إكراه في الدين الذي زعموا أن آية السيف نسخته.
- حكم أكل مال الينامى ظلماً الذي زعموا أنه منسوخ.

ومن المعروف المشهور أيضاً أن من يقول بالنسخ، يقول بأسباب النزول، إذ هما نوافر من توافر علم القرآن، تماماً مثل علم القراءات وعلم التجويد، والخروج على هذا وحده كاف ليلخص فهماً جديداً للتنزيل الحكيم يتم فيه شرح المقصد والمعنى في الآيات، وتمت فيه بعدة معالجة الأمور التي حررها القول بالنسخ بأسباب النزول عن مواضيعها، وفقهها فقاً جديداً لم نترك لنا عصور السلطات السالفة ما يشبهه، رغم أنهما نجوم وجودهما، إذ لا يعقل البينة أن آمة بكمالها فيها أمثال الفخر الرازي وابن سينا وابن رشد وابن خلدون والحاجظ ثم لا تلتفت إلى أمر خطير كهذا، على مدى قرون وقرون.

إن القول بأسباب النزول والانطلاق منه في تفسير التنزيل الحكيم يوجي بوجود
رابطة بين الآية وبسببها هي رابطة المعول بعلته، ومع زوال هذه العلة وذلك السبب
تصبح الآية وحکمها تاريخية مرحلة بحثة، ويتتفي بذلك قولنا إن الرسالة المحمدية
صالحة لكل زمان ومكان. ورحم الله الإمام علي كرم الله وجهه الذي كان أول من
انتبه إلى هذه المسألة، فقد كان يسمیها مناسبات النزول وليس أسباب النزول.
إذن القول بالمفسخ يوجب أسباب النزول وتكريسمهما علماؤاً قرآنية وأنه لا يكون تفسیر ولا
فقه بدنهما، فإنما هو تتمم ومسح لعامية الرسالة المحمدية وتعظیم لقوله تعالى: "وَمَا
أَرِسَّنَا إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ"\(الأنبياء 7\).

الأثر: هو عملية نقل ما كان يملكه إنسان توفي إلى ورثة تعددهم وصبه وتحدد
نصيب كل منهم، أو إلى ورثة عددتهم آيات الإرث وحکدت حظر كل منهم، في
حال عدم وجود وصیة. والأولوية المطلقة في هذه المسألة للوصیة، التي إما أن يضعها
الموتى قبل وفاته وتحتم اتباعها بحذافیرها بعدة، بدليل أن الله سبحانه اشترط للفیذ
أحکام آيات الإرث أن تكون "من بعد وصیة يوصى بها أو دین". وإنا أن يهل الموتی
قبل وفاته هذا الأمر الإلهي فلا يترك بعد وصیة. فينوب الله عنه في هذه الحالة ويبع
وصیة عامة توزع فيها الحصص على الورثة. وتحتم اتباعها بحذافیرها سواء في
 أصحاب الحق بالاثر أو في حصة كل منهم.

يبدا أول آية من آيات الإرث في التنزيل الحكيم بقوله تعالى: "وُصِیَّتُكُمُ اللَّهُ فِي
أَوَّلَاتِكُمْ إِلَى النُّسَاءِ 11. وتختم ثانیة آية من آيات الإرث بقوله تعالى: "وَصِیَّتُكُمُ
مِن اللَّهِ وَالْحَمَدُ عَلَیْهِمْ خَلِیمُ النُّسَاءِ 12. وننفس من ذلك أمرًا له دلالة كبرى، هو أن
الوصیة أساس انتقال الملكية، وأنها تکليف من الله للناس بالصلاة والصيام تماماً.
يقول تعالى: "كُبْ علیكَمُ إِذَا حَضَرَ أُخْذُكُمُ الْوُلُوْدُ إِنْ تُرِكْ خَیْرًا الْوُصْیَةَ
لِلْوَالِدِينِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْغُرُورِ فَخْلَعُوا مَنْ تَفْلِیْحُ الْبقرة* 180.

ومنح مع مسألة الإرث وانتقال الثروات إلى الأجيال التي تأتي بعدنا أمام
إشكاليات عديدة. أولاً أن الله سبحانه يريدنا أن نحكم هذا الموضوع الحساس باللغ
الخktorة بأنفسنا، حرصاً منه وهو العدل العادل على أن ممارس حديثنا كاملة في إقرار ما
نراه مناسباً دون أي تدخل منه، على أن نتقيد له الحساب يوم الحساب. لكن البعض
يريداً عبیداً مسربين لا رأي لنا ولا قرار، ولا نصلح للخلافة التي كفّلها بها سبحانه في
الأرض، فاختبروا علمًا اسمه الناسخ والمنسوخ زعموا فيه أن الوصیة في آية البقرة

231
المذكورة وغير مذكورة، نسختها آيات المواريث في سورة النساء، وأعطت المذهبية
الفردية والمارب السياسية قلوبهم وعيسىهم عن أن الله تعالى بدأ آيات المواريث بقوله
"يوصيكم الله... وخمها بقوله "وصية من الله".

ولم يكفوا بالقول بأن ثمة آيات وأحكاماً في التنزيل الحكيم نسختها آيات أخرى
ففيه، وجعلوا كتاب الله كتبًا مرحلياً ربطوه بأسباب وأحداث وقعت منذ عشرات
القرن، بل زعموا أن السنة القولية متمثلة بالأحاديث النبوية - كما هي في كتاب
الحديث بين أديانا - قادرة على نسخ الآيات والأحكام في كتاب الله، معلنين أن القرآن
أجوج إلى السنة أكثر من حاجة السنة إلى القرآن وأن السنة قاضية عليه... تعالى الله
وما يشركون.

فكونا إن الله سبحانه وتعالى يستحق وصية خاصة به إن ترك خيراً يتم بموجبهها
انتقال تركته إلى من يعددهم بعده محدداً نصيب كل منهم، وفي حال أنه لم يفعل
ففرد وضع سببهن وصية عامة لهذا الغرض، وهي عبارة عن قوانين عامة تعمل على
تحقيق العدالة العامة لا الخاصة، ولها ما يقابلها في الواقع الاجتماعي الإنساني المعاعش،
ولا علاقة لها بالإيديولوجيا السياسية، أي أنها لا تثبت شرعية الحكم والخلافة والرئاسة
لأحد، ولا تنزع شرعية الحكم والإمامة والملك عن أحد، إنما هي مجرد قانون عام
لتوزيع ثروة المسلمين في أنحاء الأرض الأهلية، دون أن تأخذ بعض الاستثناءات
العالية لعائلة بعضها أو المسؤولية العائلية لشخص بعينه. لأنها قانون وضعه سبحانه
لمجتمعات إنسانية كمالها وليس لأسر وأفراد.

فالأسس التي وضعها سبحانه لتحقيق العدل في الأرث، تقوم على منبدأ العدل
والمساواة بين المجتمعات المختلفة. فإذا نظرنا في هذه القوانين نظرية فردية وجدنا أنها لا
تحقق المساواة بين الذكر والأنثى، لكنها تحقق بين مجتمعات الذكر ومجموعات
الإناث في العالم. ومن هنا فنحن نحتاج إلى نظام معرضي رياضي يختلف عن علم
العمليات الحسابية الأربع. إلا أن هذه المساواة بين المجتمعات لا تعني بالضرورة
المساواة بين أفرادها، بحسب أحوالهم الخاصة الشخصية أو أوضاعهم الاجتماعية.
فنحن لا نجد في مجتمعات الذكور مثلًا. فرقًا بين ذكر صغير قاصر ما زال يدرس،
وذكر كبير بالغ أنه دراسته وبدأ يكسب. كما لا نجد فرقًا في نصيب أب مرض
مقدمة عن نصيب أب ما زال في صحة جيدة يمكنه من العمل. ولا نجد فرقًا أيضاً بين

232
ابن بار يعني بأنه أوهيه ويسهر على راحتهم ومصالحهما، وابن عاق أدواره لهما.
فهذه كلاهما خصوصيات فردية أسرية لا يكون تحقيق العدل فيها إلا بالوصية الخاصة.
ووهذا يؤكد أهمية وضرورة الوصية التي شرحناها آنفاً.

ثمة أمر بديهي في مسألة تكليفنا بالوصية يغيب عن أذهان الذين يعانون نسخ
آيات الوصية بآيات الإرث، هو أنها ليستطيع توزيع التركية على مستحقها، علينا أن
نستبعد من هذه التركية وصية المتوفر وديونه، طبقاً للأمر الإلهي الذي كره سبحانه
أربع مرات في آتي النساء 11 و12. وهذا لا يتحقق إلا إذا ترك المتوفر خلفه جدولًا
أو قائمة بين فيها ما له وما عليه، وجدولاً آخر يتضمن رغباته الأخيرة التي يأمل من
ورثه تنفيذها بعد أن يلقى وجه ربه.

والطريق أن المشددين بالسنة النبوية والفاتحين بقدرتها على نسخ الأحكام الإلهية،
هم أول من يهمل ويعطل السنة النبوية، حين يتعلق الأمر بالأموال. نقول هذا وأماما
حديث نبوي نص إن صح على: نحن معاشر الأنبياء لا نرى ولا نورث. وضيف إليه
بعض الروايات عبارة واحدة تقول: ما تركاه صدقة. وهذا الحديث بالذات هو الذي
اعتمد عليه أبو بكر الصديق في حرمان فاطمة من نصيبها في أرض فداك.

ونحن نرى في هذا الحديث وصية، ورني فيه طاعة وتنفيذًا للأمر الإلهي في آية
البقرة 180 تدحض مزاعم النسخ، ونساءءان:

لماذا لا يلزم علاماؤنا الأفضل بهذه السنة الشريفة فإن كون أموالهم صدقة؟ أليسوا
في زعمهم ورثة الأنبياء؟ أم أن السنة النبوية الشريفة عندهم، هي حجة في السيطرة
على عقول الناس ومصدرتها والتصدر في المجال.

ونعود إلى آيات الإرث الثلاث في التنزيل الحكيم وأي قوله تعالى (إِنَّكَ تَوَصَّيَ الله
في أولادك). ونقوف عند حرف الجر (في) الوارد في الآية، الذي يحدد محل
الوصية في القصد الإلهي. ففعل وصى في اللسان العربي يقتضي مفعولاً به هو محل
الوصية، وغالباً ما يأتي المفعول به على شكل اسم مجرور بالباء، كما في قوله تعالى:

- (وَتَوَارَىَّ بِالْحَقَّ وَتَوَارَىَّ بِالصَّبْرِ) العصر 9.
- (وَوَصَيَّتَ النَّاسَ بِالْبَلَدِ) لقمان 14.
- (وَأَوْصَاتُي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ خَيْرًا) مريم 31.
لنا أعلم أن اسمه هو مهروس لفظًا منصوب محلة مفعولاً، بل هذا البديل ما أقطع إمامًا مثل ابن عباس أن يقرأ قوله تعالى: (وَقَضَى رَبِّكَ أَلا تُبْعَدُوا إِلا إِياهَ) الإسراء٩٢ على الشكل التالي: وَقَضَى رَبِّكَ أَلا تُبْعَدُوا إِلا إِياهَ وَبَالَاهُنَّ إِحساناً.

وكان يقول: لو قضى ربك ألا تبعد إلا إياه، لا تعدل إلا إياه!!!

ولما كان للوصية محل و موضوع، فإن من اللازم تحديدهما في الوصية، وبيان محلها والخطاب الذي عليه تنفيذه، وتوضيح موضوعها وحقلها الذي يقسمه الموسي. فمحل الوصية في قوله تعالى: (وَوَصَيْنَا الإِنسَانَ بِالصَّلاةِ) هو الإنسان، أما موضوعها فهو الوالدان. و محل الوصية في قوله: (وَأَوْصَانِي بِالصَّلاةِ) هو المسيح بن مريم (ع) أما موضوعها فهو الصلاة. ولعلنا لا نجد في التنزيل الحكيم وصية إلا وجد معها محلها وموضوعها. فما هو محل وما هو الموضوع في قوله تعالى: (بِوصِيَّتِكَ اللَّهُ في أُولَادِكَ؟)

أما محل الوصية هنا فهو الناس، الذين بدأ سبحانه بتوجيه الخطاب إليهم في مطلع الآية الأولى من النص القرآني: (فَذَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ) إلى قوله في مطلع الآية 11: (بِوصِيَّتِكَ اللَّهُ في أُولَادِكَ) وأما موضوع الوصية فهو إرث الأولاد وحظر كل منهم من التركيد.

ولنلاحظ أنه سبحانه قال: (بِفي أُولَادِكَ) ولم يقل (في أبنائكم)، رغم أن ذكر الأبناء ورد في نفس الآية بقوله تعالى: (فَذَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ) وأبناكم لا تدرون أيهم أقرب لكم (فِي نَفْع) النساء 11. الأولاد جميع مفرده ولد، ويدل للذكر والأثني، إذ ليس في اللسان العربي مونيث للولد.

والولد إضافة إلى أنه يعني المذكر والمؤنث، فهو يعني كل إنسان على ظهر الأرض لأنه بالأصل مولود. ومن هنا جاء تكريم الله سبحانه للجنسي البشري بأكمله، حين أقسم به في التنزيل الحكيم بقوله: (وَهَذَا الْيَوْمُ وَلَدُوَاهُ اللَّهُ) البلد 3. ومن هنا أيضًا قوله تعالى عن ذاته المقدسة: (فَمَلَّأَلَّهُمْ وَلَمْ يُؤْمِنُوا) الإخلاص 3. ولهذا نجد قواعد الإرث التي جاءت كموضوع للوصية بعد قوله (أُولَادِكَ) تشمل كل حالات الإرث لأهل الأرض قاطبة، وكل من يولد من الأبوين والأحفاد والأزواج والأخوة. أما أبناكم فلها مدلول آخر يتبع مستوى المقارنة والخطاب. وذلك كما لو أن لدينا رجلاً...
اسم سعيد بن أحمد بن محي الدين، نجى أن أحمد ومحي الدين هم الآباء بالنسبة لمعبد، وأن سعيدا وأحمد هم الأبناء بالنسبة لسمي الدين، وأن أحمد من الأبناء بالنسبة لحمي الدين ومن الآباء في الوقت نفسه بالنسبة لسعيد، إلا أنهم جميعاً مشمولون بالوصية الإلهية للإرث باعتبارهم أولاداً، واعتبار أن الولادة أساس التكاثر البشري، بدليل قوله تعالى: "أجلو أثنا الحياة الدنيا لعب وله وزينة وتفرخ يبكم وتكاثر في الأموال والأولاد كمال غيث أعجب الكفار بنائه ثم يهيج قطاوا مضفرًا ثم يكون خطأً وفي الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان وما الحياة الدنيا إلا من الغزور الحديده 20.

وبدأ من حيث بدأ سبحانه يقول: "للذكر مثل حظ الأثنتين" النساء 11. وهذا هو القانون الأول في الإرث. وفيه الإشارة الواضحة لما أسلفنا، من أن الأثنا هي الأساس في حساب الخصص، كأنчи بالله سبحانه يقول: انظروا إلى حظ الأثنتين بعد أن تحذرونه، ثم أعطوا الذكر مثله. إذ لا يمكن في النطق النظري ولا في التطبيق العملي أن يعرف مثل الشيء ويحدد إن لم يعرف الشيء ويحدد أولاً.

نتخلل الآن إلى تثبيت نص الوصية في قوله تعالى: "فإن كان نساء فوقياً وثنتين فلهن ثلثاً ما ترك، وإن كانت واحدة فلها النصف..." النساء 11. هذا هو نص الوصية المتضمن لقانون الإرث بأكمله، فكل ما تلا ذلك من حالات بعد هذا القول، هو نماذج خاصة من هذه الحالات الثلاث، التي تقبل حدود الله، بدليل أنه سبحانه بعد أن بين وصيته بقانون الإرث في الآيات 12، 11 من سورة النساء، افتتح الآية 13 بقوله: "تلك ححد الله" وهذه الحالات تشمل الأصول والفروع والزوج والأخوة أي محل الوصية وما أن الأعمام والأحوال وأبناء الهم. الخ غير مذكورين في آيات الإرث فهذا يعني أنه لا حظ لهم إطلاقاً في الإرث.

ولا بد لفهم أحكام الإرث وقوانينه، من فهم الهندسة التحليلية والتحليل الرياضي والجماعات، ولا بد من فهم التتابع والمتولى في علم الرياضيات، الذي تمثله المعادلة التالية:

\[ g = a (m) \]

التي تعني أن (m) تأخذ قيمة متولى، وأن (g) تابعة لـ (m)، وأن قيمة (g) تتغير وتنحو تبعاً لتغير وحول قيمة (m).

130
وفي قانون الإرث نجد أن الذكر هو التتابع (ع)، وأن الأثنا هي المتحول (س). أي أن الأثنا هي الأساس في حساب الأرث، وأن حصة الذكر تحدد بعد تحديد حصة الأثنا، كنابية لها تحول وتغير كلما تحدثت وتغيرت حصة الأثنا.

نتقل الآن إلى النظر في قانون الموارث كما هو مبين بين أبنية، وكم يجري توزيع التراثات عملياً بوجه، فنجد أن السادة الفقهاء قرأو قولهم تعالى للذكر مثل حظ الأثنا، لأنهم تطبيقاً نفذوه كما لو أنه قال للذكر مثلا حظ الأثنا. وهذا هو الخطأ الأول في قانون الموارث.

قد يتوهم القاري أن هذه القضية لغوية بحتة، لكنه بعد التأمل سيجده أنها أكثر من ذلك بكثير فالفرق كبير بين أن تضاعف عدد الإناث كما في قوله تعالى للذكر مثل حظ الأثنا، أو أن تضاعف المثل كما اعتبر الفقهاء للذكرة مثلا حظ الأثنا، ففي الحالة الأولى هناك تابع ومحول، وهناك متحول مفرود هو الأثنا التي قد تكون واحدة أو أثنان، أو فوق أثنان، وأن الذكر هو التتابع لتبغير هو الأثنا، لذا ورد ذكره مرة واحدة في الآية وتم تغيير عدد الإناث من واحد إلى اللائحة، أما في الحالة الثانية فلا تابع ولا متحول ولا أساس، والذكر يأخذ مثل حظ الأثنا مهما كان عدد الإناث.

وهذا ما حصل فعلاً.

ثمة أمير آخر بالغ الأهمية، هو أن الله سبحانه حين يضع قواعد وقوانين الإرث فهو يضرب أمثلة تطبقيّة لحالات موجودة في الواقع الموضوعي (الوجود الاجتماعي الإنساني في كل الأرض)، وبها صفة العمومية، وفي قوله للذكر مثل حظ الأثنا يشير إلى أن حصة الذكر تكون ضعف حصة الأثنا في حالة واحدة فقط هي وجود أثنان مقابل ذكر واحد. أي أن هناك وجوهاً موضوعياً لا إفراضاً لذكراً وأنثين. وهذا يعني في حقول المجموعات أن حصة الذكر تكون ضعف حصة الأثنا كلما كان عدد الإناث ضعف عدد الذكور:

ذكر واحد + أثنان
ذكران + 4 إناث
3 ذكور + 6 إناث، وهكذا.

فماذا لو كان عدد الإناث أكبر من ضعف عدد الذكور، كأن تكون أمام حالة ذكر واحد + 3 إناث أو 4 أو 5 إلى ما لا نهاية من الناحية الرياضية؟
هنا يأتي الحوار الإلهي ويقول سبحانه:

«إِن كَانَ نَسَاءٌ فَوْقُ أَثْنَيْنِ فَلَهَا ثَلَاثَا مَاتٌ»

ولاحظ فيه أميرين: الأول تغير وتحول عدد الإناث، والثاني أن الذكر لم يحصل على ضعف حصة الأنثى. لأنّا إن فضينا تركة لأرملة أولاد (ذكر + ذكر + إثنتان)، لبنت حصة الذكر 33% من التركة. وإن فضينا تركة لأرملة أولاد (ذكر + 5 إثنت)، لبنت حصة الذكر 33% من التركة. وإن فضينا تركة لأرملة أولاد (ذكر + إثنتان + إثنتان)، لبنت حصة الذكر 33% من التركة. وهذا يؤكّد ما ذهبنا إليه من أن حصة الذكر تكون ضعف حصة الأنثى في حالة واحدة فقط وليس في جميع الحالات كما يدعم الفقهاء في قوانين الإرث المطبقة حالياً.

أما إذا ترك التوسيف أثنتان واحدة وهذا هو الاحتمال الوحيد المتبعي من تغير المتحول (س) وهو الأثنتان من واحد إلى ما لا نهاية، فالحكم الإلهي في هذا الاحتمال أن تأخذ النصف، وأن يأخذ الذكر النصف الآخر من التركة، وهذا هو معنى قوله تعالى: «وإن كانت واحدة فلها النصف».

إلى هنا يكون سببه أن فقد غطى في وصيته جميع الحالات الثلاث الممكنة للأنثى، فجميع الأسر في الدنيا، إما أن يكون فيها أثنتان واحدة أو اثنتان أو فوقي الثنتين إلى ما لا نهاية، ولا رابع لهذه الحالات الثلاث في مجالات الاحتمالات الرياضية النظرية والواقع الموضوعي في نفس الوقت. وهذا يؤكد مرة أخرى أن الأساس المتحول في قوانين الإرث كما صاغها الحق تعالى هو الأنثى، وأن الذكر تابع تغير حصة بتغير عدد الإناث الوارثات معه، فإن كانت واحدة فلها النصف ولها النصف، وإن كانتا اثنتان فلها مثلما لهما، وإن كان فوق الثنتين إلى ما لا نهاية فله الثلث ولله الثلثين مهما كان عددهم. لذا ورد ذكر الذكر مرة واحدة في الآية لأنه تابع وتغير عدد الإناث في الآية لأنها متحول.

ولأبد من الإشارة هنا إلى أن ثمة حالات لم يذكرها الله سبحانه هي أن يكون للمتوسيف أولاد ذكر فقط (ذكر + أثنتان أو أكثر إلى ما لا نهاية) أو أولاد إثنتين فقط (أثنتين واحدة أو أكثر إلى ما لا نهاية). ففي هذه الحالة تقسم التركة بينهم بالتساوي، وهذه بديهية لا تخفي على إنسان مهما كانت درجه العلمية أو الفكرية. لأن آيات الإرث أصلاً جاءت في حال وجود الجنسين فقط (ذكر-أثنتين) (آم-أثلث) (أثلث-أرمل) وما أن الأنثى هي الأساس، فإن ذكرت الأنثى لوحدها فهذا يعني بالضرورة وجود ذكر مقابل لها، فتماماً ذكر الأم دون الأب.
سيقول قائل: فآين العدل الإلهي والمساواة بين الذكر والأنثى في هذا التقسيم؟

ونحن نجيب هذا القائل، ونذكر بما أسلفنا من أن قوانين الإرث التي نص عليها سبحانه في وصيته هي قوانين عامة، ولأنها كذلك فالعدل بالتساوي لا يتحقق فيها على مستوى الأفراد، لكنه يتحقق بالتأكيد على مستوى المجموعات. ولقد رأيت فيما أسلفنا أن حصة الذكر ليست ثابتة كما يلزم البعض ومحددة بمثل حصة الأنثى في كل الحالات كما يتوجهون، فالذكر الواحد مع ست إناث يبرث كما شرحنا آنفاً ثلاثة أمتثال حصة الأنثى، ومنجد في حالات نأتي على تفصيلها لاحقاً أني ذكر قد يبرث ما يعادل نصف أو ربع ما تره الأنثى. وهذا هو تماماً ما نعنيه بقولنا إن قوانين الإرث قوانين عامة وضعت للذكور والإناث في كل أنحاء الأرض، وهي لهذا تحقق العدل بالمساواة بين مجموعات الذكور ومجموعات الإناث في مجتمع بكامله وليس على مستوى فرد بعينه، أو على مستوى أسرة بعينها. فالعدل بالتساوي لا يكون إلا في

حالتين:

1 - عدد الأولاد الذكور = عدد الأولاد الإناث، أي مجموعة الذكور = مجموعة الإناث

ذكر واحد + أنتى واحدة

ذكران + أثاني

3 ذكور وما فوق + 3 إناث وما فوق

الحكم الإلهي في هذه الحالة مذكور صراحة بالتساوي في قوله تعالى (إن كانت واحدة فلها النصف).

2 - الأولاد كلهم ذكور لا إناث بينهم، أو كلهم إناث لا ذكور بينهم، ولا تحتاج

هذه الحالة لدبيبتها إلى نص قرآني.

نعود إلى الحالات الثلاث كما وردت في قوله تعالى:

1 - وإن كانت واحدة فلها النصف.

2 - للذكر مثل حظ الأنثى.

3 - فإن كان نساء فوق اثنتين فلهم ثلثا ما ترك.

إذا رمزنا لعدد الإناث بالرمز (ن)، ولعدد الذكور بالرمز (م)،
رأينا أن الحالة الأولى: \( \frac{N}{M} = 1 \)
أعداد الإناث يساوي عدد الذكور.
وأن الحالة الثانية: \( \frac{N}{M} = 2 \)
أعداد الإناث ضعف عدد الذكور.
وأن الحالة الثالثة: \( \frac{N}{M} > 2 \text{ (فوق)} \)
عدد الإناث أكبر من ضعف عدد الذكور.

وهذه هي القواعد الثلاث للإثر التي سماها سبحانه حدود الله مع الحدود الدنيا والعليا المذكورة في بقية الآيات، وسرى كيف أنها بالفعل شروط حدية يمكن أن نستنتج منها الكم المتصل في الهندسة التحليلية والتحليل الرياضي.

إننا مع قوانين الإثر التي وضعها لنا الفقهاء، زاعمين أنها تمت القوانين الإلهية، أمام عدة إشكالات، نحن نتجشم أحد خلال قرون طويلة مشقة أن يسأل نفسه أو يسأل غيره عن سبب هذه الإشكالات، إذ لا يعقل مطلقاً أن يضع سبحانه لعبادته في طول الزمان وعرضه قانوناً دائماً خالداً إلى قيام الساعة لتوزيع التركيات على الوارثين، تعوزه الدقة والوضوح إلى حد نحتاج معه إلى ترقيع عملية التقسم برد والعمل وتعطي فيها الأعمام من التركية دون أن يذكرها، ثم يقول لنا تعالى بعدها مباشرة: "ينبي الله لكم أن تضلوا والله بكل شيء عليم" النساء 176.

وأول هذه الإشكالات هو في فهم قوله تعالى "يوصيكم الله"، فالله سبحانه يوصي حين لا يوصي المرء، ويقرر في وصيته نواطم الإثر وقواعده، وهذا ينفي قول القائلين بنسخ آيات الوصية.

وثانيها في قوله تعالى "في أولادكم" إذ اعتبرها الفقهاء (في أبناءكم) وحجبو عن الحفظ بمرائر من جهة، ومن جهة، واعتبروا الولد مفرد الأولاد هو الذكر، رغم الإشارة الصريحة في القول الإلهي أن الأولاد هم الذكور والإناث.

وثالثها قوله تعالى "للذكر مثل حظ الأنثيين"، وهذا حكم الإثر في حالة كون الورثة الحقيقيين وليس الافتراضيين ثلاثة (ذكر وأنثيان)، لكنهم جعلوه حكماً في كل الحالات والأحوال وطبقوه كما لو أنه سبحانه قال (للذكر مثل حظ الأنثى)، إذ لفرق عندهم بين القولين، بينما ثمة فرق كبير شرحنا آنفاً.

إذا سألنا: لماذا قال "للذكر مثل حظ الأنثيين"، ولم يقل:
- للذكر مثل حظي الأنثيين.
- للأنثيين مثل حظ الذكر.

239
للاوتي نصف حظ الذكر.

للذكر مثلا حظ الأثنا.

وماذا يعني الذكر دائماً في زعمكم ضعف مايعبثه للإثنا، وتعتبرونها أمرا مسلماً به إلى حد أنكم ترون فيها برهاً على نقص عقل الأثنا ودونها؟ وماذا بدأ في الآية بالذكر ولم بدَا بالأثنا؟ أجوبنا: لما كان الذكر أفضل من الأثنا فقد قَدَم ذكره على ذكر الأثنا، وتقديم الذكر يدل على فضله بالتمايب وعلى نقص الأثنا بالالتمام، ويقير إلى أن السعي في تشهير الفضل يؤج أن يكون راجحاً على التشهير بالرذائل.

فالإثنا عورة كلهها، وفنتة كلهها، وشر كلهها. ودعموا دعواهم بسلسلة أحاديث نبوية ينسونها إلى الرسول الأعظم، أشهروا رواية أبي هريرة أن ثلاثة يطلقون صلاة الرجل، المرأة والحمار والكلب الأسود. ويرجأ أنها قدَّم الذكر على الأثنا وذَكره مرة واحدة لأنه تابع، والأثنا ذكرت من واحد إلى مالانهية لأنها متحولة. وفي هذه الحالة فإن الاحتمال المنطقي الوحيد هو أن يقول (للذكر مثل حظ الأثنا)، لأن الأثنا هو الأساس في الإرث، والذكر تابع لها. وللذكر مثل حظ الأثني هو الاحتمال الأول للإرث (الحد الأول من حدود الله في الإرث).

وتبعاً: أما تخصص الذكر في الإرث بمثلي حظ الأثنا في كل الحالات والأحوال فهو دليل على هذا الفضل الإلهي له، مما يوجب أن يكون الإعفاء عليه أزيد. ولأنه هو المنفق على عياله فهو إلى المال أوجوه، وسبب أخر عرض ينسونه إلى الإمام جعفر الصادق (رض) يقول: إن حواء أخذت حفنة من حفظة كأكلتها، ثم أخذت حفنة أخرى فخباتها، ثم دفعت بالثالثة إلى آدم. فلما جعلت نصيب نفسها ضعف نصيب الرجل فقد قلب الله الأمر عليها، وجعل نصيبها نصف نصيب الرجل.

ونحن لاتملك أمام هذه الأجبية إلا أن نصفق كف العجز بكف اليأس ونقول:

حسبنا الله ونعم الوكيل.

1- أما عن مسألة تفضيل الله تعالى للذكر على الأثنا فهذا من عند الفسرين لأن الله منزه عقلانا عن التحيز، وحاشا سبيحانه أن يكرم خلقنا على خلق إلا بالتقوى والعمل الصالح، والحكاية أن السادة الفقهاء فسروا كلام الله تعالى بعقلية متعصبة ذكورية وبروح مجتمعية ذكورية، ثم زعموا أن هذا هو المراد الإلهي، وكل من يقول بغير ذلك فهو كافر.
يقول تعالى: "إذا قالت امرأة عمران ربّ إني نذرتك، لَكما في بطن مخّزون.
فَقَالَتْ مَنِي إِنَّكَ أَنتَ الشهيد العليم. قلبي وضعتها قال: رَبّ إِني وضعتها أنتَ.
وَالله أَعلم بما وضعت وَليَسَ الذكرُ كَالَّذِي وَإِنَّي سَمِيتُه فَطَرْهُ إِنِّي أُعِيدُهُ بَك.
وَذَرْتُهَا مِنَ السُّبُطان الزيج: عن عمران الـ35. ونحن نرى في قوله تعالى: "وَلِيَسِ الذكرُ كالَّذِي تفضيلاً صريحاً للإنسان يفقه عن كل مكابر يقول بأفضلية الذكر على الأنثى، ورغم ذلك لم تسلم هذه الآية بالذات من التحريجات المشبوهة.

بالروح الدكرورية التي تقابل بكل الأسلحة لإثبات وجهة نظرها.

قالوا إن العبارة هي من قول امرأة عمران ليست من قول الله، أي أن تفضيل الأنثى على الذكر هو معتقد امرأة عمران، ولكن لو صح هذا لنتفاق مع عبارتها السابقة التي تعتذر فيها لله تعالى عن وضعها أنثى.

وقالوا إن امرأة عمران آمنت بفضيل الأنثى على الذكر في هذا الحالة حسراً بعد أن تمت الذكر فوهبت الله الأنثى، وهم الله أقدر عليها من تمثيلهم. وتأكدوا منهم على أن هذه العبارة من قول امرأة عمران فقد قرؤوا لفظة: "وضعت" بسكون العين وضمن الناء على تقدير أن كلامها. رغم أن ابن عباس قرأهم: "وضعت" بفتح العين وسكون الناء على تقدير أنه كلام الله تعالى وأن العبارة: "وَالله أَعلم بما وضعت وَلِيَسُ الذكرُ كَالَّذِي" جملة اعتراضية توسطت مقالته امرأة عمران. ولو أن العبارة من قولها كما ينعمون لكان الأقرب أن تقول: وأنت أعلم بما وضعه، بعد أن استهلقت كلامها بالقول: رب إني وضعتها أنثى.

أمر آخر نحنم به فقرتنا هذه هو أن تحريك تنا الهضم على تقدير أن العبارة من كلام امرأة عمران، تصحيح في الكتابة حصل حتمًا عند التدرين، حاول أصحابه أن يلبسوا ثوب القراءات التي أجازها الرسول الأعظم (ص). لأن التنزيه الحكيم نزل ذكرًا مسموعًا وليس كتابًا مقرراً، والتصحيح في النداء لا يمكن أن يقع في السماء مطلقًا.

2- أما длالة أن حصة الذكر هي دائماً ضعف حصة الأنثى، من باب تفضيله والإعفاء عليه، فهذه أيضاً من عند المفسرين والفقهاء الذين يصورون على ترسيخ السيادة الذكرية في المجتمع، رغم أنها من سمات المجتمعات القديمة والآخرين اليهودية منها.
ويزعمون أن الذين عند الأنثى ناقص باعتبارها تحييز يمنع عليها الصوم والصلاة مع الحيض. ناسين أن الحيض عند الأنثى البالغة عملية طبيعية كعملية الهضم تماماً، غابتها
طرح البويضات الهرمة غير المتصلة تحمل محلها بويضات شابة جاهزة للإلقاح. وهذا
كلها من صنع الصانع الحكيم العليم، وحاساه أن يجعل ما صنع سبباً وحجة في نفس
العقل والدين.

ونقف بالتأمل والتحليل أمام الخير المنصوب إلى الإمام جعفر الصادق، في جوابه
عن سبب تخصيصه تعالى للذكر بضعف حصة الأئمة دائماً:

- يقول الخير إن صح، فإن حواء أخذت حفنة من حنطة فأكملها، ثم أخذت حفنة
أخير فخايتها، ودفعت بالثانية إلى آدم. وهذا يقتضي وجود كم من الحنطة
محمص ومدروس تأخذ منه هذه الحنات. الأمر الذي يعني أن زراعة الحنطة
وحبسها ودرسها وجعلها في أكواب كان معروفاً عند آدم وحواء، وهذا يرفضه
العلم وتفتيح المكتشفات الآثارية القديمة نفياً قاطعاً.

- يقول الخير إن صح، فإن حواء أخذت الحفنة الثانية فخايتها. والأمر طبيعي تماماً، لو
فرضنا أنها فعلت ذلك لتقتسمها مع آدم في أيام الفتح والجوع. فما الذي
يدعو الإمام جعفر إلى افتراض سوء النية عند حواء، وأنها إما خيأتها للاستياء
عليها منفردة. ولما تخيثها أصلاً إذا كان لا يوجد في الأرض إلا هي وآدم؟ وإن
شتت أضف إليهم بعض الأبناء.

- هذا الآدم الرائع الذيل الذي يصفه هذا الخير إن صح؟ ترمي له حواؤه حفنة
حنطة فبأخذها خانعاً صامتاً لايشكو ولايحتج، ولايخطر له أن يضربها عقلة
تتحدث بها الملاقاة.

- يقول الخير إن صح، إن الله تعالى أخذ بنات حواء إلى قيم الساعة بجريرة أم عن،
ففرض لهن نصف مافرض للذكر من إثر، وهذا بطل لقوله تعالى: لا تزر
وارزة وزر أخرى» الزمر 7.

رابع هذه الإشكالات قوله تعالى (فإن كن نساء فوراً فلحسن تلما
مارك)، ورغم أن مافروق الاثنين يعني ولكن وضوح ثلاثة فألزه إلى مالا
نهاية، ورغم أنه سيحاته جعله شرطاً لحصول النساء من أولاد المتوفر على
الثاني، بلدلالة إن الشرطة في أول العبارة، وبدلالة الفاء الرابطة لجواب الشرط
وجوباً في قوله (فلهن) إلا أن السادة الفقهاء:

- زعموا أن في الآية تقديماً وتأخيراً، وتقديرها عندهم: فإن كان نساء الاثنين فما
فوق فلهم ثلاث ماترك. ونحن نصفع لهم إعجاباً وهم يصححون عبارات الله تعالى في تنزيله الحكيم.
- زعموا أن الله تعالى لم يبين حكم البنتين بالقول الصريح، فمثبهم من تصدى بالنية عن الله بياناً معلناً أن قصد الله هو (إن كان نساءً بنتين فما فوق)، ومنهم من قفر إلى الآية 176 من سورة النساء، فرأى أن الله يعطي الثلتين للاختين، فاعتبر ذلك ينسحب على البنتين. علمًا بأن الأثنتي الواحدة والثنتين وفوق الثنتين جاء صراحة في الآية.
- ووضعوا أصابعهم في آذانهم بعد أن قالوا ماقلولاً، وتجاهلوا جميع الاحتجاجات التي ثارت عليهم. فهذا ابن عباس يقول: اللثائين فرض الثلاث فصاعداً، والجهاز هي قوله تعالى (فوق اثنتين) وكلمة (إن) تفيد الاشترط، وعند تحقيق الشرط ينفي حصول الثالثتين للبنتين. ومع ذلك لم يستمع أحد لما قال.
- وأكبر هذه الأشكال على الإطلاق أن السادة الفقهاء واضعي أصول قوانين الأثر، لم يبتعثوا الحالات الثلاث التي نصت عليها الآية 11 من سورة النساء أمثلة وأن حكم كل مثال خاص به ولا ينسحب على باقي الحالات، ولم يعتبروا وجود ذكر تابع ثابت في هذه الأمثلة، مما أوقعهم في خطأ فادح توهموا معه أنه سبحةه يقسم النصف لأنثى وحيدة أوبه وينقسم الثلتين لأنثتين أو أكثر، ليس معنى أخوة ذكور. فتحت لديهم نصف باق، أو ثلث باق، لم تذكر الآيات صاحبتها، واحتاروا من بسطه طالبوا الأقارب على خط الإثر دون أن يذكروا في الآية.

١ - لقد شرحنا فيما سبق أن الله سبحانه وضعنا في آيات الإثر أمام ثلاثة أمثلة والمثال الأول (للذكر مثل حظ الأنثيين) الورثة فيه ثلاثة أولاد ذكر وأثمان، والحكم فيه أن النصف للذكر والربع لكل من أخاهه. وهذا رأى الإمام ابن عباس. وفي هذه الحالة حصة الذكور = حصة الإناث وحصة الذكور لتساوي حصة الأنثى والمثال الثاني الورثة فيه ذكر وإناث فوق الثنتين (٣،٤،٥،٥). وفي هذه الحالة حصة الذكور تساوي الثلاث وحصة الإناث ٣/٢ وحصة الذكور لتساوي حصة الأنثى وحكمه أن الثلث للذكر والثنتين للأخوات يوزع بينهن بالتساوي (فإن كان نساء فوق اثنتين فلهم ثلثا ما ترك).
وترك لنا بعد ذلك تقسيم المواييث في جميع الحالات الأخرى، مهتنين بحكمه في الأمثلة الثلاثة. وللذا لا يجوز إطلاقنا أن نطبق حكم المثال الثاني أو الأول على المثال الثالث. أي إذا كان حظ الذكور مثل حظ الأثنيين في المثال الأول، فلا يجوز أن نعطي ضعف حظ الأثني في حالة أخرى ومثال آخر.

2 - إن أوضح مثال لما ذهب إليه الفقهاء في سحب حكم حالة على حالة أخرى، هو قولهم "إذا خلف المتوفي ولدين ذكراً وأثني فللذكور سهمان وللأثني سهم" إعمالاً لقوله تعالى "للذكور مثل حظ الأثنيين". فإن فتأن لنا لين هذا الحكم خاص بحالة وجود ثلاثة أولاد ذكر وأثنيان، مما أن الحالة هنا تختلف، فتبعين الحكم عليها ليس في محلة، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فنحن نرى أن حكم "إن كانت واحدة فسهم النصف" هو الحكم الواجب التطبيق في هذه الحالة بالذات، أي الولدان الذكور والأثنيان يربان التركية مناصفة.

وطبعاً سيصبح المعارضون زائمين أن حكم النصف للأثني هو في حالة الانفرد فقط. أي في حالة أن يخلف المرد بنات واحدة لا غير. تقول لهؤلاء: إن الأمثلة الثلاثة التي أوردتها سبحان في آية النساء 11 تبين حصص الأولاد من ذكور وإناث في حال الاجتماع، وليس في حالة الانفرد، بدليل قوله تعالى "بوصيكم الله في أولادكم". إذ لا نختلف في أن الأولاد الذكور في حالة عدم وجود إناث والأولاد الإناث في حالة عدم وجود ذكور يرثون بالتساوي. ولا نختلف في أن توزيع التركية على أولاد ذكور منفردتين (واحد أو أكثر) أو على أولاد إناث منفردات (واحدة أو أكثر) لا يحتاج لبدا هتة لا إلى وحي ولا إلى فيقه. وهذا يؤكد ما ذهبنا إليه من أن الذكر هو التابع الثابت في الأمثلة الإلهية الثلاثة من سورة النساء 11، الذي نشبه الفقهاء وهم يضعون كتب المواييث، فوجدوا أنفسهم أمام "نصف" لا يعرفون له صاحبًا، وأمام "الثاني" لا يوجد له محلًا في التنزيل الحكم، ثم وجدوه يرغمهم في السنة النبوية الشريفة، وفي خبر سعد بن النعيم تحديدًا، فما هو الخير الذي دام المسلمون أربعة عشر قرناً على اعتبار الحجة والمستند في توزيع الثروات على مستحقيها؟
خبر سعد بن الربع:


أما سعد بن الربع فصحيح جليل من شهداء أحد، عقبه بديري نقب كاتب، كما يصفه الإمام النووي في "تهذيب الأسماء واللغات" ص. 21.

أما قوله عطاء فلأنه شهد العبقة الأولى والثانية، وأما قوله بديري فلأنه شهد بدراً مع رسول الله. وأما قوله نقب فلأنه كان أحد رفيقين بابعاً رسول الله، وأما قوله كاتب، فإن هذه البضاعة كانت قبلة يوم ذلك، كما يقول ابن سعد في طبقاته ج. 512. فأرسل أبوه لتقلي القراءة والكتابة بعد أن رأى اليهود يعبرون العرب بأميهم.

وأما أخبره الذي أخذ ماله بعد موتة، فلا يعرف التراث له اسمًا، ولا يعرف إن كان مؤمنًا بالرسالة المحتملة كأخيه سعد أم لا. نقول هذا ونحن ننظر في عبارة (فأخذ الأخ المال كله). فأهل الجاهلية لما كانوا يوزعون الصغار ولا الإثاث، وإذا كانوا يريدون من الأقارب الرجال الذين يقاتلون على الخيل ويأخذون القيمة، وإن كنا نرجع أن كان مؤمنًا بدليل أنه انسحب في الخير لأمر الرسول.

 себقول قائل: وما فائدة أن يكون الأخ مؤمنًا ولا يكون طالما أن حكم المواريث في آية النساء 11 لم يكن قد نزل?

نقول: الفائدة كبيرة والفرق شاسع. فإن كان مشركاً فليس له حكم ولا سلطان ولا ولاية على تركه أخه المؤمن المتوفي، أو على زوجته وبناته، وإن كان مؤمنًا فهو لا شك قد سمع الآيات التي تأمر ببر الفيتيم، وسمع الرسول الأعظم يقول: أنا وكافل الفيتيم في الجنة كهاتين (وأشور يا أصحابه).

هذا بالنسبة للأخ. أما بالنسبة لسعد بن الربع فنحن أمام صحابي نقب كاتب، من غير المعلوم أن يخرج إلى القتال في أحد دون أن يكتب وصيته، تنفيذاً لأمر الله.
سيحانه (كتب عليك إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين بالعرف حقاً على الفقير) الساعة 10. ولأمره سيحانه (وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافًا خافوا عليهم فليتقروا الله ولقولوا قولاً سديداً) النساء 9. خصوصاً والأخبار تحدثنا أن الصحابة الكرام لم يكونوا يناموا إلا ووصية أحدهم تحت رأسه، وخصوصاً وأنه يعرف حتماً مدى حاجة ابنته بعده إلى المال لتزووجا.

روى جابر أن أمراً سعد بن الربع جاءت بابنتها إلى رسول الله فقالت: يا رسول الله هاتان أختا سعد بن الربع قال أخبرهما يوم أحد شهيداً وإن عمهما أخذ مالهما فاستفاء ولم يدع لهما مالاً والله لا تنكحان إلا ولهم مال فقال رسول الله (يطغى الله في ذلك). فنزل الله عليه آية المرااث فدعا عمهما فقال: أعط ابنتي سعد الثلتين وأعط أمهما الثمن وما بقي فهو لك. أه (تهذيب الأسماء واللغات النوروي ج 1 ص 211). فلماذا لم يوص سعد لابنته؟

قد يقول قائل: لم تكن آيات الوصية قد نزلت بعد. نقول: ضمان مستقبل الأولاد وضمان دفع الخيف عنهم بعد الموت أمر فطري يشغلف كل أنواع الدخيلة وحتى قيم الساعة ولا علاقة له بأيّه أو بغاتها.

نعود إلى خبر عطاء، لنجد أن رسول الله سكت عن استيلاء الأخ على أموال أخيه المتوفى وهو يقول لأمرته (ارجعي فعل الله سيقضي فيه)، وحاشا لرسول الله أن يسكت عن أمر مثل هذا. ولنفهم هذه النقطة بشكل واضح صحيح، نرجم إلى مسألة التوارة في دار الهجرة.

قلنا إن القوم في الجاهلية كأنهم قواعدهم وقوانينهم في المرااث، وتتلون في أمرين أثنتين: النسب والتعهد. ولما بث الرسول الأعظم تركهم في أول الأمر على ما كانوا عليه، لا يل إن العلماء يقول إن الله أقره على ذلك فقال (ولكل جدنا مواري مما ترك الولدان والأقربين) النساء 33. والمراد التوارة بالنسب، وقال بعدها (والذين عقدت أيانكم فاتؤهم نصيبهم إن الله كان على كل شيء شهيداً) النساء 33. والمراد التوارة بالعهد. (أنظر التفسير الكبير للرازي ج 9 ص 302).

ثم جاء الأمر بالهجرة، ووصلت جموع المهاجرين إلى يرب، وقام الرسول الكريم يؤخاي بين المهاجرين والأنصار، فصارت قوانين التوارة تقوم على أمرين هما: الهجرة
والمؤاخذة. يروى عن الزبير بن العوام أنه قال: "ما قدمنا مؤخرة قريش المدينة قدمنا ولا أموال لنا، فوجدنا الأولياء نعم الأخوان فأروثوني وأورثناهم، فأخى أبو بكر (خارج بن زيد) وأخى كعب بن مالك، فوالله لو قد مات عن الدنيا ما ورثه غيري، حتى أنزل الله "فأولوا الأرحام بعضهم أولي بعض" الأنفال 25. في كتاب الله فرجعنا إلى مواريثنا.

ونحن مع خبر سعد بن الربيع أمام أنصاري توفي قبل نزول آيات المراث، بحدود السنة الثانية للمهجرة، وكان يجدر بالرسول الأعظم أن يقول لهذا الأخ المستولي على التركمة "يرثه أخوه المهاجر وإن لم يكن من أقاربه، ولا ترثه أنت وإن كنت من الأقربيين" أي أنه كان عليه أن يحكم بالعرف في حال عدم وجود نص عملاً بقوله تعالى "خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين" الأعراف 199.

ولكن هل كان سعد بن الربيع آخر من المهاجرين؟ ويجيننا ابن سعد في طباقته ج 263 وابن الأثير في البداية والنهاية ج 288 ص. نعم!! إنه عبد الرحمن بن عوف.

يقول ابن سعد: لما أخذ الرسول بين سعد بن الربيع وعبد الرحمن بن عوف انطلق به سعد إلى منزله فدعا بطعم فأكل وقال له: لي امرأتان وأنت أخي في الله لا أمرأة لك، أنزل لك عن إحداهما فنزوجها. فقال عبد الرحمن: لا والله. قال سعد بن الربيع فهم إلى حديثي أشاطركما. فقال عبد الرحمن: لا.. بارك الله لك في أهلك ومالك. ثم نزلت آيات المواضيع، فقال تعالى: "فإن كان نساء فوق اثنتين فهلنما ترك " وقال "فإن كان لكم ولد的女孩ين فكلم من بعد وصية توصون بها أو دين" النساء 12. فدعا النبي العلب فنزلوها فقال: أعط ابنتي سعد الثلثين وأعط أمهما الثلثين وما بقي فهو لك. وهذا ما نفهمه من الخبر، الذي لو كان صحيحًا ووقع فعلاً، لكان الأجر بالنبي أن يقول له: "أعط أمها الثلثين ثم أعط البنتين ثلثي الصافي وما بقي فهو لك" لأن ثم أرملة المؤلف يستحق من أصل التركمة من بعد وصية يوصى بها أو دين. وتقدم اللتين على الدين في الحديث النبوي المرعوم يدعو إلى اللبس والخروج عن المقاصد الإلهية في التوزيع. وحاشا النبي وهو سيد الفصحاء أن يقول قولاً يحتمل اللبس في أمر دقيق كهذا.

أمر آخر أخبر نقف عنه في الخبر. يزعم أن النبي اعتبر قوله تعالى "فوق اثنتين"
يعني (الاثنين فما فوق). وهذا الفهم من النبي حجة عند من يرى هذا الرأي، لا بل إن صبح يدحض كل رأي آخر، لولا أبداً أمام حكم يقول به الإمام ابن عباس، ذكره الفخر الرازي في تفسيره. 19 ص 70: "إذن فنان فنان فنان فنان، فنان ما تركه"، وكلمة إن في اللغة للإشارة، أي أن أخذ الثلاثين مشروط بكونهن فوق الاثنين، ثمانًا فصاعداً، وذلك ينفي حصول الثلاثين للثنتين. أه! وهذا حكم يعارض تماماً حكم النبي في خبر سعد بن الريع المزعوم. فهل يعقل أن يجزي الإمام ابن عباس لنفسه أن يعارض أو يخالف النبي في حكم أقره وقراه؟ خصوصاً، ونحن نعلم يقيناً أن الإمام ابن عباس عاشر نصف قرن تقريباً بعد وفاة الرسول الأعظم يحكم ويفسر. ونعلم يقيناً أن ثمة تركات تم توزيعها بناء على حكمه، ونعلم يقيناً أنها انقررت في زوايا النسبيان لعدد من الأسباب ليس هنا موضع تفصيلها.

بعد هذا التحليل نخلص إلى القول بأن في الخبر ما يرغب، وإلى أن اعتماده كمستند وحجة في توزيع الأرث ليس على ما ينبغي وأنه يخالف عموم اللفظ بالإضافة إلى نقاط الضعف فيه.

تلك حدود الله:

نعود إلى قوله تعالى: "تلك حدود الله" التي يستهل بها الآية 13 من سورة النساء بعد أن يرسي ويوضح سببان هذه الحدود في الآتيين السابقين 11 و 12. فما هي هذه الحدود التي إن أطاعها المرء دخل جنات تجري من تحتها الأنهار وإن عصاه خلد في النار والعذاب؟

- الحد الأول (للذكر مثل حظ الأثنتين):

وهو الحد الذي يحدد حظوظ أولاد المنورى إن كانوا ذكرًا وبنتين ويصلح في الوقت ذاته معياراً ينطبق على كل الحالات التي يكون فيها عدد الإناث ضعف عدد الذكور.

ذكر واحد + أثنا: له النصف ولهما النصف.

ذكران + 4 إناث: للذكور النصف والإناث الأربعة النصف.

248
ثالثة ذكور + ٨ إناث: للذكور الثلاثة النصف والإناث الستهalf.

وهذا ما ترمز إليه المعادلة: 

١٢ \( \div ٨ = ١ \)

م عدد الإناث، م عدد الذكور.

- الحد الثاني (أي فإن كان النساء فوق اثنين فلهن ثالث ما تركن)

وهو الحد الذي يحدد حظوظ الوراثة من الأولاد إن كانوا ذكوراً وثلاث نساء فما فوق، أي ٤٢٤،٠٥. ذكر واحد + نساء فوق اثنين: له الثلث ولهدل الثلاثة بغالاً ما بلغ عددهن. ويصلح هذا الحد لكل الحالات التي يزيد فيها عدد النساء عن ضعف عدد الذكور.

ذكوران + ٥ نساء: للذكور الثلاث منصفة وللسناء الثلاثة التساوي.

٣ ذكور + ٦ نساء: للذكور الثلاثة وللسناء الثلاثة.

وهو ما ترمز إليه المعادلة 

١٢ \( \div ٦ = ٢ \)

م عدد النساء، م عدد الذكور.

ونلاحظ أن الذكور في الحالات التي ترمز إليها هذه المعادلة لا يأخذ مثل حظ الأثنين، وهذا طبيعي جداً، لأن حكم الحد الأول يسري على الحالات التي وضع سببها هذا الحكم لها ولا يسري أبداً على غيرها. وإن صحنا حكم حد على حد آخر غيره ضللنا وأضلنا ووقعنا في المجذور الذي أراد لنا تعالى عدم الوقوع فيه بقوله:

"بين الله لكم أن تضلوا والله بكل شيء عليم" النساء ١٧٦.

- الحد الثالث (أي وإن كانت واحدة فها النصف)

وهو الحد الذي يحدد حظ الوراثة من الأولاد في الحالات التي يكون فيها عدد أفراد مجموعة الذكور يساوي عدد أفراد مجموعة الإناث، وهو ما ترمز إليه المعادلة 

\( \frac{١}{٢} 

ذكر واحد + أنثى واحدة: لكل منها النصف.

ذكوران + أنثيان: لكل منهم الرابع.

٣ ذكور + ٣ إناث: للذكور النصف والإناث النصف.

ونلاحظ هنا أن الذكور لا يأخذ مثل حظ الأثنين. وهذا أيضاً أمر طبيعي، إذ لا يجوز إعمال حكم حد في حد آخر غيره، إضافة إلى استحالة الوصول إلى حل يحقق نفاد الحكمين معاً في حالة بعينها.

٢٤٩
هذه هي الحدود الثلاثة التي أرساحته للإرث والتي لا تخرج عنها في حالات الإرث الواردة في آيات المواريث الثلاث، والتي إن فهمها على الوجه الذي ذكرناه انحلت الإشكالات التي حار القضاة في إيجاد حل لها، واختلفت المذاهب في فقهها:

1 - مشكلة الرد والولاء.
2 - مشكلة ذكرية الولد وأن البنت لا تحجب.
3 - مشكلة فوق اثنتين.
4 - مشكلة القسط الباقي والنصف الباقى ولن يعطي وأين يذهب. وهي مشكلة وهمية نشأت من الفهم الخاطئ الذي افترض أن أحكام الإرث زالت في الأولاد بحالة الانفراد، ومن تطبيق حكم حد على آخر غيره. علمًا بأن كل المواثيق جاءت في حالة وجود الجنسين الذكر والأنثى.

فالأمر الذي يتوافق عن ثلاث بنات، لا علاقة البتة لتوزيع تركه بأيات النساء ولا بأحكام حدوت توزيع الإرث، فالتركة توزع بينهن بالتساوي ولا يحتاج الأمر في حالة الانفراد لبدها إلى وحي قرآني أو توجيه سماوي. لكن السادة فقهاء المجتمع الذكوري العشائري القبلي (إشكالية ذلك الوقت) اعتبروا حكم: فإن كان نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما تركوه، يسري على حالة التي ذكرناها، وحين طبقوها عمليًا فأعطوا البنات الثلاث ثلثي التركه، بقي عندهم ثلث لم يعرفوا صاحبه. وكذلك الأمر في حالة رجل توافق عن نبت وحيدة واحدة، ففي مثل هذه الحالة أخذت البنت في رأينا كامل التركه، تماماً كما يأخذ الذكر الواحد الواحد كامل التركه، إذا لم تف عرق بين الأثري والذكر في حالة الانفراد. لكن السادة القضاة اعتبروا هذه الحالة خاضعة لحكم: وإن كانت واحدة فلها النصف، وحين طبقوا ذلك عمليًا فأعطوا البنت الوحدة نصف التركه بقي عندهم نصف لم يعرفوا من يعطونه.

القانون العام للإرث:

نستطيع الآن أن نستنتج القانون العام للإرث، من الكمم المنفصل إلى الكمم المتصل.

- الحالة الأولى: الأولاد الوراثون مجموعتان، مجموعة ذكر ومجموعة إناث، عدد أفراد مجموعة الذكور 3 وعدد أفراد مجموعة الإناث 1.
<table>
<thead>
<tr>
<th>الجنس</th>
<th>ذكر</th>
<th>أثري</th>
<th>المجموع</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>1</td>
<td></td>
<td></td>
<td>3</td>
</tr>
</tbody>
</table>

الحكم في هذه الحالة هو حكم الحد الثالث (إذا كانت واحدة فلها النصف)، فتأخذ الأثري 50% من التركة ويتقسم الذكور الثلاثة 0.5% وهذا يفسر ما قلناه من أن قانون الإرث الإلهي قانون عام يحقق التساوي بين المجموعات، لا بين أفراد المجموعات فنلاحظ أن حصة الذكر تساوي 3/1 حصة الأثري وأن عدد الإناث في المجموعة 3/1 عدد الذكور. كما نلاحظ أن حصة الأثري في هذه الحالة 3 أضعاف حصة الذكر والذكور في مجموعتهم 3 أضعاف عدد الإناث. وإذا لم يعجب البعض هذا القانون فعليه بالوصية (القانون الخاص) التي لا نسب فيها ولا حدود تحكمها، إضافة إلى أنها مفضلة على الإرث في كتاب الله.

- الحالة الثانية: الأولاد الوارثون مجموعتان، مجموعة ذكور عدد أفرادها 3.
- ومجموعة إناث عدد أفرادها 2.

<table>
<thead>
<tr>
<th>الجنس</th>
<th>ذكر</th>
<th>أثري</th>
<th>المجموع</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>1</td>
<td></td>
<td></td>
<td>3</td>
</tr>
</tbody>
</table>

والحكم في هذه الحالة أن يأخذ الذكور الثلاثة 0.5% وتأخذ الأثري 0.5%.

فنلاحظ كما لاحظنا في الحالة الأولى أن عدد الإناث إلى عدد الذكور يساوي 3/2، وأن حصة الأثري إلى حصة الذكر تساوي 3/2، أي أن حصة الأثري إلى حصة الذكر تساوي ملحوظ نسبة عدد الإناث إلى عدد الذكور.

- الحالة الثالثة: الأولاد الوارثون مجموعتان، مجموعة ذكور ومجموعة إناث، عدد الذكور ثلاثة وعدد الإناث ثلاث.

251
<table>
<thead>
<tr>
<th>أنثى</th>
<th>ذكر</th>
<th>المجموع</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>1</td>
<td>1</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>1</td>
<td>0</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>0</td>
<td>1</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>1</td>
<td>0</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>3</td>
<td>3</td>
<td>6</td>
</tr>
</tbody>
</table>

والحكم في هذه الحالة، وفي جميع الحالات التي تساوي فيها عدد أفراد مجموعة الذكور مع أفراد مجموعة الإناث (وهو ما ترمز إليه المعادلة N/∑M = 1) أن تأخذ مجموعة الذكور نصف التركة وأن تأخذ مجموعة الإناث النصف الثاني. ونلاحظ هنا فقط أن حصة الأنثى تساوي حصة الذكر، لتساوي عدد الذكور مع عدد الإناث، فنسبة عدد الإناث إلى عدد الذكور 3/6 = 1/2. وحصة الأنثى إلى حصة الذكر تساوي 3/3 = 1.

الحالة الرابعة: الأولاد الواثرون مجموعتان، مجموعة الذكور ثلاثة ومجموعة الإناث أربع.

<table>
<thead>
<tr>
<th>أنثى</th>
<th>ذكر</th>
<th>المجموع</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>1</td>
<td>1</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>0</td>
<td>1</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>1</td>
<td>0</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>2</td>
<td>0</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>4</td>
<td>4</td>
<td>8</td>
</tr>
</tbody>
</table>

أي أن نسبة عدد الإناث إلى عدد الذكور تساوي 4/8 = 1/2.

والحكم هنا أن تأخذ مجموعة الذكور النصف يكون حظ الواحد ثلث النصف، وتأخذ مجموعة الإناث النصف الثاني يكون حظ الواحدة منهن ربع النصف. أي أن حصة الأنثى تبلغ 75% من حصة الذكر، وهذا هو مقلوب نسبة عدد الإناث إلى الذكور 3/4 ومقلوبه 4/3.

الحالة الخامسة: الأولاد الواثرون مجموعتان، مجموعة ذكور عدد أفرادها ثلاثة، ومجموعة إناث عدد أفرادها خمس أي نسبة عدد الإناث إلى عدد الذكور 5/3.
<table>
<thead>
<tr>
<th></th>
<th>ذكر</th>
<th>أنثى</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>الحد الثالث من حدود الله</td>
<td>١</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>فإن كانت واحدة فهل النصف</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>الحد الأول من حدود الله</td>
<td>٢</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>(للذكر مثل حظ الأثنيين)</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>المجموع</td>
<td>٣</td>
<td>٠</td>
</tr>
</tbody>
</table>

والحكم هنا، كما في جميع الحالات الأخرى التي يكون فيها الأولاد الوارثون مجموعتين من ذكور وإناث، أن تأخذ كل من المجموعتين نصف الترككة، حيث يوزع هذا النصف بالتساوي على أفراد المجموعة بالغاً ما بلغ عددهم، فلا يشاركون أفراد المجموعة الثانية في حصةهم، وهذا ما أشرنا إليه سابقاً من أن القانون الإلهي للإرث قانون عام يحقق العدالة والتساوي على مستوى المجموعات وليس على مستوى الأفراد. ونلاحظ في هذه الحالة أن نسبة عدد الإناث إلى عدد الذكور يساوي ٣/٥ أي ٢٦٦٨٠٠، كما نلاحظ أيضاً أن نسبة حصة الأثني إلى حصة الذكر هي مقبولة نسبة عدد الإناث إلى الذكور أي ٣/٥ = ١/١ = ٢٦٦٨٠٠ = ٢٦٦٨٠٠% من حصة الذكر.

- الحالة السادسة: الأولاد الوارثون مجموعتان، مجموعة ذكور عدد أفرادها ثلاثة، ومجموعة إناث عدد أفرادها ست.

<table>
<thead>
<tr>
<th></th>
<th>ذكر</th>
<th>أنثى</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>الحد الأول من حدود الله كما ورد في النساء:</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>(للذكر مثل حظ الأثنيين)</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>المجموع</td>
<td>٣</td>
<td>٦</td>
</tr>
</tbody>
</table>

والحكم في هذه الحالة أن تأخذ كل مجموعة نصف الترككة، فتوزعه على أفرادها، ونلاحظ في هذه الحالة، كما في كل الحالات التي يكون فيها عدد أفراد مجموعة الإناث ضعف عدد أفراد مجموعة الذكور، أن حصة الذكر الواحد مثل حظ الأثنيين، لأن نسبة عدد الإناث إلى الذكور تساوي ٣/٥ = ٢ ونسبة حصة الأثني إلى حصة الذكر هي مقيّمة نسبة الأولى أي ٣/٥ = ٥٠، ٠% أي نصف حصة الذكر. وهكذا

٢٥٣
نرى أن حصة الأنثى تساوي نصف حصة الذكر فقط عندما يكون عدد الذكور يساوي نصف عدد الإناث.

الكم المتصل والكم المنفصل وتوزيع الإرث:

لقد استعملنا إلى الآن نظرية المجموعات (الرياضيات الحديثة) مجموعة الذكور ومجموعة الإناث. وبعد قليل سنستعمل الزمر والتي هي حالة خاصة من المجموعات عندما نشرح تتمة آيات الإرث.

نتقل الآن من الكم المنفصل إلى الكم المتصل (الهندسة التحليلية):

لقد رمزنا إلى عدد الإناث بالرمز 

وعدد الذكور بالرمز 

م وققدم ذكرنا ست حالات مع شرح النسب في كل حالة. وتبين لنا أن نسبة حصة الأنثى إلى حصة الذكر تساوي مقلوب عدد الإناث إلى عدد الذكور فنقول أن:

\[
\frac{F}{N} = \frac{X}{M} \text{ أي } S = \frac{X}{M} 
\]

عدد الإناث 
عدد الذكور 

إذا رمزنا إلى حصة الذكر حم أو 
وأي حصة الأنثى حن أو 
وأي حصة الأنثى إلى حصة الذكر تساوي ع أي:

\[
\frac{D_2}{Y} = \frac{Y}{M} \text{ أو } \frac{D_1}{M} 
\]

أي أن حصة الأنثى إلى حصة الذكر ع تساوي مقلوب عدد الإناث إلى عدد الذكور م ينتج لدينا المعادلة:

\[
\frac{1}{Y} = \frac{X}{S} 
\]

هذه المعادلة هي معادلة قطع زائد (كم متصل) (Hyperbola) ولكن في هذه المعادلة اكتفينا من حدود الله «للذكور مثل حظ الأنثيين» ولكن كانت واحدة فلها النصف ؛ أي أن هذه المعادلة صحيحة عندما تكون نسبة عدد الإناث إلى عدد الذكور أكبر من الصفر وأصغر أو تساوي 2 أي:


عدد الإناث (N) \[ \frac{\text{الصفر} \text{ أنظر الشكل (1)}}{\text{عدد الذكور (M)}} \]

\[ 2 > \frac{F}{M} > 2 \]

لنتناقش الآن الحد الثاني من حدود الله في قوله تعالى (فإن كان نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك) وأهم نقطة يجب مناقشتها هي لما قال: (نساء فوق اثنتين)، وهذه المناقشة تتألف من البنود التالية:

أ - لما قال (نساء) ولم يقل (إناث)؟

هذا نساء جميع امرأة، والمراة هي الأنيقة البالغة. فكل امرأة أثنتي، وليس كل أثنتي امرأة. فيمكن أن يكون الخلوق أثنتي أو ذكراً وهو في بطن أمه، أو عمره يوم واحد أو خمسون سنة، لذا قال (فإن أخلق الزوجين الذكر والأثني) النجم 4، ومن حيث الهيئة بالولاية قال تعالى (فإنهم يشيء إنا أن يذهب من يشاء إنا أن يذهب من يشاء الذكور) الشورى 49. فعندما قال (للذكر مثل حظ الأثنتين) قصد في الذكر والأثني الجنس بغض النظر عن العمر باللمسة أثناها. ولكن عندما وضع الإناث فوق اثنتين اشترط أن يكون بالغات (نساء) هذا هو الشرط الأول. قد يسأل سائل: لماذا قال في آيات الوصية للرجال نصيب ما ترك الوالدان والأقروء والنساء نصيب ما ترك الوالدان والأقروء ( النساء) 7. ألا يعني في الرجال والنساء الذكور البالغين والإناث البالغات؟ فأين الأطفال ونصبهم في الوصية؟ نقول: لقد عضب الأطفال في قوله تعالى (وليخش الذين لم تتركهم من خلفهم أولاً خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولاً سديداً) النساء 9. وقد شرحاً أن الأطفال القاصرين هم حالات الذرية الضعاف، أي خصص آية للبالغين من الذكور والإناث (الرجال والنساء) واي للأطفال القاصرين. ولا ننسى أن القاصر في حال وفاة الأب هو يقيم، ولتنذكر الآيات المتعلقة بالثانية الوردة في التنزيل الحكيم. فإذا سأل: لماذا قال (وبى منهما رجلاً كثيراً) ونساء؟ في الآية 1 في سورة النساء؟ نقول لأن البث لا يكون إلا من جماع جنسية، والجماع الجنسية لا يكون إلا من رجل وأمرأة، ولأن فعل البث لا يتحقق إلا بوجود ذكر بالرجل وأثنتي بالمرأة. فإذا سأل سائل: لماذا قال في آخر آية (176) من سورة النساء (فإن كانا أخوة رجالاً ونساء فللذكور مثل حظ الأثنتين) هنا عكس
الآية، فالأمر فالنساء هم ذكور وإناث بالغون، فلفظي السمن وإبقاء الجنس أتباعها بقوله
«للذكر مثل حظ الأنثيين» أي عكس شرط الآية (11) فإن كن نساء فوق الانتين
فهلن تثنا ما ترك» فقال في الآية (176) (وأن كانا أخوة رجالا ونساء فللذكر
مثل حظ الأنثيين) وليس للنساء ثلثا ما ترك. أنظر شرح هذه الآية بالتفصيل في مكان
آخر من هذا الفصل.

إذن سأل سائل: إذا كان عدد الإناث فوق الانتين وليسوا نساء كلهن، كأن يكن
كلهن قاصرات أو خليطاً من القاصرات والبالغات، فما العمل؟ أقول أن القانون
 واضح:

حصة مجموعة الذكور يساوي حصة مجموعة الإناث أي يقسم الأثر مناصفة
بين الذكور والإناث أي أن:

\[
\text{ع} = \frac{1}{س}
\]

مثال: لدينا ذكران وخمس إناث فيهن بالغات وفيهن قاصرات، أي نسبة الإناث
إلى الذكور 2/5 = 2.5 في هذه الحالة:

\[
\text{حصة الذكر} = 50\% \\
\text{حصة الأنثى} = 50\%
\]

وهنا نرى أن حصة الأنثى هي مقلوبة عدد الإناث إلى عدد الذكور:

\[
\frac{1}{2.5} = 0.4\%
\]

مثال ثان: ذكر وثلاث إناث لسن بالغات كلهن، أي لسن نساء، فالذكر يأخذ
50% والإناث الثلاث تأخذن 50%. بـ النساء جمع، والجمع بالضرورة يعني فوق الانتين أي ثلاثة فما فوق، فإذا كان
ذلك كذلك، فلماذا قال « فوق الانتين » أليس هذا حشوًا؟ ألا يكفي أن يقول
نساء فقط أو فوق الانتنين فقط؟ نقول إن وجود التعبير معًا (نساء فوق الانتنين) يعني وجود خبر لا يوجد أبدا في واحد منهما إلا يوجد الآخرين معًا، فما هو هذا الخبر؟... من الناحية المنطقية لا يمكن أن يكون خبر نساء فوق الانتنين مفيدا إلا إذا كان هناك حالة فيها نساء، ولكن لا يمكن عليها حالة فوق الانتنين.

وحتى نفهم هذا نمف عند كلمة نساء، وكلمة فوق، ثم الانتنين.

وحتى نفهم هذا الفرق وتكون المناقشة واضحة نضرب المثالين التاليين:

المثال الأول: ذكران، وأربع إناث بالغات (نساء).

+ ذكر
  + أنثى
    + 1
    + 2
    + 4

في هذا المثال نرى أن عدد النساء يساوي 4 جمع (نساء) ولكن نسبة عدد النساء إلى عدد الذكور تساوي 4/2 = 2 أي تساوي الانتنين وليس فوق الانتنين وهذا هو الحد الأول من حدود الله. أي أن هذه الحالة ترينا تحقق شرط نساء ولم يتحقق شرط فوق الانتنين والمثال الثاني يرينا هذا التحقق:

ذكر واحد وثلاث نساء

\[ \frac{1}{3} \text{ نسبة النساء إلى الذكور} \frac{1}{2} = 2 \]

أي تحقق الشرط نساء بالعدد 2 وشرط فوق الانتنين بالنسبة 3/1 = 3

وذلك مثال: ذكران + خمس إناث بالغات:

+ ذكر
  + أنثى بالغة
    + 1
    + 3
    + 1
    + 2

عدد النساء خمس هو جمع، والنسبة 5/2 = 2.5 فوق الانتنين.

ولاحظ هنا أن النسبة قد تكون عددًا صحيحًا، وقد تكون عددًا كسرًا، لذا قال
لقد استعمل التنزيل الحكيم (أكثر) في مجال العدد الكامل الذي لا يتحمل الكسر والذي نقول عنه (Integer number) فلننظر في قوله تعالى في الآية 12 من سورة النساء عن إرث الآخرة: "فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في اللثيم" فالأكثر (أكبر) ولم يقل (فوق) لأنه لا يوجد للإنسان أحق ونصف أو نصف وربع رأي أنه عدد لا يحتتم الكسر. وقوله تعالى "لا تدعوا اليوم ثبوأ واحدة وادعوا ثبوأ كثير" الفرقان 41، ورغم أنه لا يوجد ثبوأ ونصف وكذلك قوله: "ولكن أكثر الناس لا يعرفون" الروم 6، ففي عدد الناس لا يوجد مثل 0.5, 0.25, 0.33... إنسان، أي أن أكثر الناس لا يمكن إلا أن يكون عددًا صحيحًا، وكذلك قوله تعالى "ومما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون" يوسف 1 وقوله تعالى "وما أكثر الناس ولو حرصت مؤمنين" يوسف 1، فالمؤمنون لا يوجد فيهم مؤمن وربع وفي المشتركون لا يوجد مشرك ونصف. أما (فوق) فهي كم وكيف معاً أي أنها متساوية، ونسبة ترابية شيء إلى شيء آخر وهذا المعني غير موجود في (أكبر). ألم تسمع قوله تعالى "أو كظالمات في بحر جن يغيشها موج من موج وساحب ظلماً" بعضها فوق بعض إذا أخرج بده لم يكن يزالا ومما يجعل الله له نوراً فما له من نور، فهنما المرج كم وكيف وفيها نسبة موج منسوب إلى موج وساحب منسوب إلى موج وظلمات خمسة، ونحن في حياتنا نستعمل هذه المصطلحين تماماً كما استعملنا في التنزيل الحكيم. فعندما يصوت البرلمان على مشروع قانون نقول: إن القانون يجح بأكثرية 80 صوتًا (مع) إلى 50 صوتًا (ضد). ففي التصويت لا يوجد صوت وربع. فالآصوات عدد صحيح دائماً.

وبعد ذلك تتبناها بقولنا نسبة التصويت لنجاح القانون 130/80 = 63.125%. فوق 50%. لذا قال (نساء فوق اثنين): أي علينا أن نستهلك عدد النساء إلى عدد الذكور، وتكون نسبة فوق اثنين، وقد تكون هذه عددًا صحيحًا بنسبة 1/3 = 3.33 ونسبة عددًا كسريًا بنسبة 2/5 = 0.4 كلاهما فوق اثنين وليس أكثر من اثنين.

- الآن كيف نحسب حصة النساء والذكور في الحد الثاني من حدود الله: "فإن كان نسبة فوق اثنين فلهن ثلثا ما ترك؟"
لنقل أن لدينا ذكرًا واحدًا وثلاث نساء:

ذكر
نساء
1
3
3/1
3/2
3/6
3/24
2

حصة الذكر: 33% وحصة كل أنثى 66.6% = 22 أو لدينا:

ذكور
نساء
2
0

الحصة: 3/6
3/2
3/3
3/6
0.5
0.333
0.066
0.1
0.133
0.066

نسبة حصة الأنثى إلى حصة الذكر تساوي ح ن إلى ح م تساوي:

\[
\frac{0.133}{0.066} = 2
\]

(ضعف عدد الذكور)

\[
\frac{0.066}{0.133} = 0.5
\]

(عدد النساء)

إذا أردنا أن ننقل إلى الكم المتصول نرى أن حصة المرأة الواحدة تساوي:

\[\begin{align*}
\text{ح ن} &= \frac{2}{3} \\
\text{أو} &= \frac{2}{F3} \\
\text{ح م} &= \frac{1}{3M} \\
\text{أو} &= \frac{1}{D1}
\end{align*}\]

وحصة الذكر الواحد تساوي:

\[\text{ح م} = \frac{1}{3M} \]

ومنه نسبة حصة المرأة إلى حصة الذكر تساوي:

\[\text{ح م} = \frac{1}{3M} \]

٢٥٩
\[ \frac{2}{n} = \frac{3}{m} = \frac{2}{1} \times \frac{3}{n} = \frac{m}{n} \]  

\( D2 = \frac{2M}{D1} \) 

أو:

\[ \frac{D2}{D1} = \frac{2M}{F} \]

إذا قلنا أن نسبة عدد النساء إلى عدد الذكور: \( \frac{n}{m} = \frac{S}{M} \)

فإن النسبة جعلنا النتائج لدينا:

\[ \frac{1}{S} = \frac{m}{n} \]

وإذا قلنا الجزءين النتائج لدينا:

\[ \frac{2}{m} = \frac{2}{n} = \frac{S}{m} \]

أن نسبة حصة المرأة إلى حصة الرجل تساوي:

\[ \frac{2}{m} = \frac{2}{n} \]

ومنه ينتج لدينا المعادلة:

\[ \frac{2}{m} = \frac{2}{n} \]

\[ \frac{m}{n} = \frac{S}{m} \]

وهي المعادلة قطع زائد (أظهر الشكل 2).

ولكن هذه المعادلة صحيحة في حال أن الإناث كلهم نساء، وأن نسبة عدد النساء إلى عدد الذكور (فوق الاثنين) أي:

\[ \frac{F}{M} > 2 \]

أي أن القطع الزائد في الشكل (2) يبدأ من نسبة:

260
أما القطع الزائد بالمعادلة ع = ف - 2 فيبدأ من فوق الصفر مباشرة إلى مالا نهاية.

لنتقل الآن إلى التحليل الرياضي ونأخذ المشتقة الأول للمعادلة:

\[
\frac{1}{\text{ع}} = \frac{1}{\text{س}} - 1 \quad \text{ومنه} \quad \text{ع} = \frac{\text{س}}{\text{س} - 1}
\]

إذا نظرنا إلى ي من أجل س تساوي الواحد رأينا أن:

\[
\frac{1}{\text{ع}} = 1 = \text{ظل} \quad \alpha
\]

والزاوية زاوية تساوي 45 درجة، أي أن المشتقة من أجل س = 1 هو مماس بمر من الإحداثية س = 1 أي من النقطة وهذه النقطة هي ذروة القطع الزائد. وفي م = F هذه النقطة يكون ميل المماس هو الزاوية α وتساوي 45 حيث المشتقة يمثل المماس وهذا بين لنا أن المماس بمر من ذروة القطع الزائد والذروة هي بداية القطع عند عدد الذكور يساوي عدد الإناث، وقبله عدد الإناث أقل من عدد الذكور، وحصة الأشياء أكبر من حصة الذكور، وبعده عدد الإناث أكبر من عدد الذكور، وحصة الأشياء أقل من حصة الذكور. أي أن هناك تناضلا في القطع ونرى أن ما تأخذه الإناث زيادة يساوي ما يأخذه الذكور زيادة من حيث المجموع. ونرى أن ذروة القطع جابت من واقع ولادات أهل الأرض جميعاً وهي عدد الذكور يساوي عدد الإناث وأن هذه المساواة تطابق الواقع بالنسبة لولايات أهل الأرض.

إذا أخذنا الآن:

\[
\frac{2}{\text{ع}} = 2 \times \frac{1}{\text{س}}
\]

المعادلة: ع = - 2 × س - 1

_____________________

261
 نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي

\[
\frac{2}{2} = \frac{2}{4}
\]

\[\beta = \frac{2}{2} \text{ ، } U = \frac{1}{2} = \text{ ظل ما ترك}.
\]

(انظر الشكل 3).

بعد هذا الشرح لقوانين الإرث وحدود الله فيه، نجد أن كل الآيات الواردة في هذا المجلح عبارة عن استعمالات مختلفة لهذه الحدود الثلاثة، ونجد أن كل الحالات الإثارة التي سنواجهها عبارة عن نقاط على القطع الزائد 

\[\frac{1}{2} \text{ أو على القطع الزائد } \frac{2}{2} = \text{ ولا يوجد أي حالة إثارة تخرج عن هذه القطعين.}
\]

ويجد أن الخصص لم يزيد بعد توزيع التركة طبقًا لقوانين الإرث (كما شرحناها) عن 100% من التركة، ولم تحتسب عن 100% منها، ولكن نسبت إلى الوقوع في مهيئة الهد والعدو. ونجد أن الولد هو الذكر وهو الأثني، فتحل بذلك مشكلة (يحبب ولا يحجب)، التي اضطر فقهاء العصر العباسي إلى إشكال الأعصاب والأخوان وأولاد الأعمام وأولاد الأحوال في إرث لم يعطهم سببنا منه شيئًا، ولم يخصهم منه شيء، ولم يورد لهم ذكرًا في آية آية من آيات التنزيل الحكيم، مدعونين إلى ذلك كله باعتبارات سلطوية سياسية شرحتها في صفحات سابقة.

ميراة الأصول:

وبعد أن شرحنا وحللنا قواعد الإرث الثلاث التي وضعها تعالى في سابقة عن المتوفين دون وصية، في مطلقة آية النساء 11، وبعد أن رأى أن القسم الأول من الآية المذكورة يتحدث عن الفروع، تمضي في تأمل نرى كيف يتبع تعالى وضع أسس ميارات الأصول، يقول: (ولابوبي لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولده.)

وأول ما نلاحظه في هذه العبارة أنه قال (ولابوبي)، ولم يقل (ولوالديه). ونفهم من هذا أن السدس هو حظ الأب من تركه المتوفي سواء أكان هذا الأب والدًا أم لا يكن، وأن السدس هو حظ الأم من تركه سواء أكانت والدة أم مربية فقط أي كان الولد بالنبيتي. ثم نلاحظ أنه قال (للكل واحد منهما السدس) أي أنه أعطى الأب
حصة مساوية لحصة الأم، وطبق عليهما الحد الثالث من ححدود الله ﴿وإن كانت واحدة فلهما النصف﴾. ففي حالة عدد الذكور يساوي عدد الإناث فإن حصة الأثنتى تساوي حصة الذكر. ثم نلاحظ أخيراً أنه قال ﴿ما تولك﴾، ونفهم أن هناك حصة يجب أن تستقطع قبل حساب حصة الأم والاب هي حصة الزوج أو الزوجة إن وجد.

وتابعنا تأملنا لنقف أمام قوله تعالى ﴿فإن لم يكن له ولد وورثه أبيا وفلامه الثلث﴾، ونلاحظ هنا أنه سباقه تلك الحد الأول من ححدود الإثر ﴿للسذر مثل ححظ الأثنتين﴾ فأهوجت حصة الأم ۳/۱ وحصة الأب ۴/۲، بعد اقتطاع حصة الزوج أو الزوجة إن وجاء. ونلاحظ هنا أنه ذكر الأم فقط لأن الأثني هي أساس الإثر، وذكر الأثني فقط يستوجب وجود ذكر، وهو هنا الأب. أما العكس فغير صحيح.

وتنقل إلى العبارة التالية فتجده تعالى يقول ﴿فإن كان له أخوه فلأمه السدس﴾. من بعد وصية يوصي بها أو ديى. ونلاحظ هنا أنه سباقه استعمل الحد الثاني من ححدود الإثر ﴿فإفإن كان نساء فوق اثنتين فهن ثلثا ما ترك﴾. كما نلاحظ أن حصة الأم = ۱/۴ وحصة الأب = ۵/۶، وهي أشبه ما تكون بحالة ذكر له عشر أخوات نساء، والحكم فيها أن يأخذ الذكر الثلث، وتأخذ النساء العشرة الثلثين، فتكون حصة الذكر تساوي خمسة أضعاف حصة الأثني، تماماً كحصة الأب التي تساوي خمسة أضعاف حصة الأم. ونلاحظ هنا أنه ذكر الأم فقط.

نلاحظ أن الحصص الإثرية للأبوين مختلفة ولكن الحالات الإثرية تنطبق عليها نظرية الاحتمالات كونها انتقلت من حالة المجموعة إلى حالة الزمرة. فكما قلنا إن المجموعة لها تعريف واحد هو مجموعة ذكور ومجموعة إناث، ولكن في مجموعة الذكور يوجد زمرة الآباء، وضمن مجموعة الإناث يوجد زمرة الأمهات، وحتى ينطبق عليها لقب الزمرة يجب أن ينطبق عليها أربعة تعريف. فالتعريف الأربعة لزمرة الآباء هي:

الأب = ۱ - ذكر، ۲ - بالغ، ۳ - متزوج، ۴ - عنده أولاد.

لذا نقول زمرة الآباء، ونلاحظ أن الترتيب مهم جداً.

وزمرة الأمهات:

الأم = ۱ - أثني، ۲ - بالغة، ۳ - متزوجة، ۴ - عندها أولاد.
لذا فقد طبق قوانين الأرث الثلاثة المطبق على مجموعات الذكور والإناث لأنها حالات خاصة كزمر.

وضع لهذه الزمر ثلاثة احتمالات:

- الاحتمال الأول: في حال وجود أولاد عند المتوفى سواء أكان له أخوة أم لم يكن:

\[
\text{حصة زمرة الآباء} = \left[ \text{حصة زمرة الأمهات} \right]
\]

\[
\text{عدد الآباء} = \left[ \text{عدد الأمهات} \right]
\]

حصة الأب = حصة الأم

وتوقع أننا إذا قمنا بإحصاء في المجتمع - وكلما كان العدد الذي يدخل في الإحصاء كبيراً كتبت الدقة أكبر - سنرى أن عدد الآباء الذين ورثوا أبناءهم في هذا الاحتمال يساوي عدد الأمهات.

- الاحتمال الثاني: في حال عدم وجود أولاد للمتوفى، وعدم وجود أخوة، أي وحيد الأبوين:

\[
\text{حصة زمرة الآباء} = \left[ \text{حصة زمرة الأمهات} \right]
\]

عدد الآباء الورثة يساوي عدد الأمهات الوراثة

نصف عدد الأمهات ضعف عدد الآباء

حصة الأب = ضعف حصة الأم

فهذا يعني أننا نتوقع أنه إذا قمنا بعملية إحصاء لهذا الاحتمال في المجتمع، وليس ضرورياً في المجتمع العربي، سنرى أن عدد الأمهات الوراثة يساوي ضعف عدد الآباء الوراثة.

- الاحتمال الثالث: حالة عدم وجود أولاد لدى المتوفى ولكن عندن أخوة:

\[
\text{حصة زمرة الآباء} = \left[ \text{حصة زمرة الأمهات} \right]
\]

عدد الآباء الورثة يساوي خمسة أضعاف عدد الآباء

حصة الأم تساوي خمسة أضعاف حصة الأب

حصة الأب تساوي خمسة أضعاف حصة الأم

٢٦٤
وتنويقنا إذا قمنا بعملية إحصائية لهذا الاحتمال سنجد أن عدد الأمهات
الوارثات يساوي خمسة أضعاف عدد الآباء الوارثين.

الآن إذا جمعنا الاحتمالات الثلاثة على مجال عدد كبير من الناس بغض النظر عن
البلد، أو على مجال العالم نتوقع أن نجد أن مجموع ما يأخذه الآباء يساوي مجموع
ما يأخذه الأمهات.

نقول هذا انطلاقاً من أن الوجود وقوانينه هو كلمات الله، والتنزيل كلامه،
وصدقاقية كلماته لا توجد إلا في كلماته. فالحالات الإثنيا الحقيقية وتوزع الوفيات
والأعمار هي عملية معقدة قررت نتج عنها المساواة في الإثري في الاحتمالات الثلاثة.
هذا في حال تطبيق الإثني دون الرضيع.

ثم يقول تعالى "آباؤكم وأبناؤكم لاتندرون أثبر لكم نفعاً". هذا الجزء
من الآية يتحدث عن الأصول مهما علموا الذين يدخلون في قوله تعالى "آباؤكم"
والفروع مهما نذروا الذين يدخلون في قوله "ابناؤكم". فالثورة الذين تشكلهم الآية
ليس الآباء المباشرين بل قد يكونون الجدد، بدليل قوله تعالى على لسان يوسف (ع)
(وأتبعت ملة آبائي إبراهيم وسحقي ويعقوب) يوسم 38. إضافة إلى أن الورثة
الذين تشكلهم الآية ليس فقط أبناء الصلب المباشرين بل قد يكونون أبناء الآبين، بدليل
خطاب الله تعالى في تنزييل الحكيم لبني إسرائيل، الذين ليسوا جميعاً من أبناء صلب
إسرائيل المباشرين.

ولكن ما هي القاعدة، أو الحكم في هذا القول؟

القاعدة هي: الأقرب فالأبعد. فإذا مات إنسان وأبوه وجده على قيد الحياة، حجب
الأب الجدع الإثري. أما إذا مات إنسان وأبوه متوفون وجده على قيد الحياة فليس مهما
ما يتعن له رأبه جده، وقل مثل هذا عن الأصول من ذوي الرحم. فإذا توفي إنسان وأمه
وجدته لأمه على قيد الحياة وثرته أمه واحتبس المرأة من الجدة. أما إذا توفي إنسان
أمه متوفاة وجدته على قيد الحياة، انقل إرث الأم إلى الجدة وأخيراً إذا توفي إنسان
والده ووالده متوفيان، وجدته وجدته على قيد الحياة فإنها يرث حصة الأم والأب
المذكورة في الآية. حسب الشروط الموضوعية التي تحكم الحالة الإثرية (له ولد/ ليس له
ولد/ له أخوة.. إلخ).

ما قلناه عن الأصول (أب/ أم/ جد/ جدة) نقوله عن الفروع. فوجود الولد، ذكرًا
كان أم أثني، بحجب الإرث عن الأحفاد. أما إذا توفي جد، وابنه متوفي، انتقل الإرث إلى أحفاد الجد أي إلى أبناء الابن المتوفى لعدم وجود ما يحجبه. فلننظر إلى الشكل:

```
أحمد
| صبح
| سعид
| أمينة
محمود
سعاد
| محي الدين
```

فالآباء بالنسبة لمحمود وسعد ومحي الدين هم أحمد وسعيد وأمينة. والأبناء بالنسبة لأحمد هم محمود وسعد ومحي الدين.

فإذا توفي سعيد أو أمينة، وأحمد وبقية أخوهه على قيد الحياة، فالآباء الورثة هم أحمد وسعد وسماحة وصباح. أما إذا مات أحمد في حياة أبوه ورث كل منهما السدس والباقي لأبناء أحمد (محمود/ سعاد/ محي الدين). وبوفاة أحمد يدخل أبناؤه في حوزة أبناء الجد (سعد/ أمينة) فإذا توفي أحدهما بعد ذلك كان محمود وسعد ومحي الدين ضمن الأبناء الورثة، مثلهم مثل سعيد وسماحة وصباح سواء بسواء. وفي هذا يتضح إكرام الله تعالى للبنية.

أنظر كيف ورث أبناء المتوفي أحمد نصف تركه جدهم أبهم وجدهم قابل الثالث (السدسين) الذي ورثاه من أحمد حين توفي. ولا بد هنا من الإشارة إلى نقطة في غاية الأهمية، هي حصول الترضية التي يلجأ إليها البعض، عندما يعطون الأحفاد ما ورثه الجدود من أبائهم المتوفين. أن يعطونهم مثل حظ أبهم من إرث جدهم كما لو كان أبهم حياً. نقول هذا كله لابهجوز. فالمعلوم يشطب اسم الوارث من قائمة الورث.

ب هذا يتضح أمامنا بجلاء الفرق بين الأبناء والأولاد، فالآباء تتبع مستوى المقارنة على محور الأصول، أما الأولاد فلها مفهوم أعم هو الولادة وكلاهما في ذكور وإناث، ولذا فهنا وضع تعالى قوانين الإرث الثلاثة الأساسية وطبقها على الآباء والأبناء والأزواج والأخوات والأحوال قال (يوصيكم الله في أولادكم). كما يتضح

266
لنا معنى قوله تعالى «لا إناون يهم أقرب نفعهم» إذ لا أحد يدري أبداً من سيرت من!؟ هل سيرث الأب ابنته أم سيرث الإبن أباه، وهل الجد سيرث حفيده أم الحفيد سيرث جده؟. فهذه الأمور من الناحية الفردية من مجاهل المجتمع. أما من الناحية الكلية فإن المعلومات أن جيل الأبناء سيرث جيل الآباء.

هنا نلاحظ الفرق الكبير بين القانون الكلي الحتمي والقانون الجزيئي (الذي هو ضمن القانون الكلي) الاحتمالي. فقولنا إن جيل الأبناء سيرث جيل الآباء، قانون كلي يحكم الطابع الحتمي. أما تحدد الورث في حالة فردية بعينها، هل الأب سيرث الإبن أم الإبن سيرث الأب؟ فهو قانون جزيئي يحكم الطابع الاحتمالي، ولا تعارض بينهما. ولعل أوضح مثل عن الفرق بين الكلي الحتمي والجزئي الاحتمالي هو قانون كل نفس ذاتية الموت، فهو قانون كلي وحتمي، أما قانون طول الأعمار وقصرها بالنسبة للأفراد فهو قانون جزيئي احتمالي، ولا تعارض ولا تضاد ولا تناقض بينهما. إن كل نفس ذاتية الموت في النتيجة العامة النهائية على مستوى عموم الحلقة، وهذا لابد أن يذهب إليه البعض ما أن العمر محتموم، أما كيم عمر أحمد؟ ومتي يموت بعيد؟ وكيم تعيش شجرة النوت في ساحة البلدية، فقوانين جزيئية احتمالية تقبل التصرف فيها، وأما إطلاق الأعمار عن طريق تحسن الظروف الصحية العامة وتأمين اللقاحات القاضية على الأعراض التي تقصر الأعمار فهي واجبات فرضها علينا الله ورسوله ولكنها لانتحار أبداً، ولا تناقض أبداً، القانون الحتمي الكلي، قانون كل نفس ذاتية الموت.

نتهمي الآن إلى قوله تعالى في ختام الآية 11 من سورة النساء فرصة من الله إن الله كان عليماً حكيمًا. وهذه الخصوص التي فرضتها قواعد الإرث المبينة في الآية إنها هي فرصة فرضها الله لهم، بعد أن لم يكن المتوفى بوضع وصية بفرض هو فيها الخصوص، من يرغب من المستحقين، من أباه وأبناء وأقارب ذوي قريب ويتمائي وذرية ضعاف، حسب قوله تعالى «لمرجوا نصيب مما ترك الوالدان والأقربون للناس» نصيب بما ترك الوالدان والأقربون نصياً مفرضاً النساء 7. فإذ لا يحدد هذا النصيب المفروض من قبل المتوفى في وصية، جاء سبحانه فحتده في وصية وضعها هو عوضاً عن وصية المتوفى، ولذا استهل آية قوانين الإرث وحدوده يقوله: (يوصيكم الله في أولادكم) وتختم هذه القوانين والحدود بقوله (وصية من الله).
ميراث الأزواج:

نتقل الآن إلى القسم الأول من الآية الثانية من آيات الإرث، المتعلقة بالأزواج في قوله تعالى: «وَلِلْمَكْمُونِ نِصْفٌ مَا تُرِكْتُ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ لِثَمَانِينَ وَلَدًا»، فَلَكُمْ الزَّرَعُ مَا تُرِكْتُ مِنْ ثُلُثٍ وَصِيَّةَ عَمِينَ بِهَا أَوْ ذَيِّنَ وَلَدْهُ زَرَعًا مَا تُرِكْتُ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدًا. فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدًا فَلَدَهُمَّ النَّصْرُ مَا تُرِكْتُ مِنْ ثُلُثٍ وَصِيَّةَ عَمِينَ بِهَا أَوْ ذَيِّنَ وَلَدْهُ زَرَعًا.»

في النساة 12. فيبدأ سباحته بخطاب الرجال الذين توفر زوجاتهم، فيفرض للرجل النصف من تركه زوجه إن لم يكن لها ولد (ذكراً أو أنثى) كان أم أنثى إلا إذا كان أم حفيداً) وفرض له الربع إن كان لها ولد، ثم يتحول بالخطاب إلى النساء اللواتي توفي أزواجهن، فيفرض لهن الربع إن لم يكن لهم ولد، وفرض الثمن إن كان لهم ولد.

ووضعه أنه سباحته يطبق هنا قانون (الذكر مثل حك الأثنتين) وهو الحد الأول من حدود الله. فلزوج نصف ما تركت زوجته إن لم يكن لها ولد، والربع إن كان لها ولد، بغض النظر عن العدد والجنس، إحداً كان أو أكثر ذكراً كان أم أنثى. وتلاحظ أنه أكد مرة ثانية على أن هذا القانون يعمل في حالة أن الموتى لم يترك وراءه وصية يحدد فيها الورثة وخصصهم، وهذا يدعم ما ذهبنا إليه من أن الوصية هي الأصل، وأن قوانين الإرث عبارة عن بديل وضعها سباحته في حال عدم وجودها.

ثمة نقطة يجدر الوقوف عندها بالتأمل، هي قوله تعالى: "كما ذكر قانوناً من قوانين الورثة وثالثاً من حدودهmeter بعد وصية يوصي بها أو دين". وهي تؤكد كما قلنا مراة أن الأصل هو الوصية، وأن البديل في حال عدم وجودها هو هذه الحدود والقوانين العامة الإلهية. إلا أنه من الواضح الجلي أن وجود الوصية أو الدين يبطل تماماً ولا حدود قوانين الإرث. حتى أن الدين أو تسديد ماله التوفيق من حقوق الغير يأتي عملياً قبل أي شيء آخر، بل وقبل الوصية ذاتها. فقد روي عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه أنه قال: إنكم لتبرؤون الوصية قبل الدين، وإن الرسول (ص) قضى بالدين قبل الوصية. فالتقديم في الورث واللفظ لاقترضي التقديم في الحكم، لأن كلمة "أو" لتنفيذ الترتيب البية (التفسير الكبير للرازي ج 9 ص 216).

إن تقديم الوصية على الدين في الآية لا يعني أنضجتها على الدين في الحكم، وفي هذا رد على من يزعم بأفضلية الورث على الأثنتين مجرد تقدمها عليها في اللفظ، فقد تم تقديم الزكاة على الأثنتين في آية الإرث لأن الأثنتين هي الأساس والذكّار تابع لها إذا قال...
للذكر مثل حظ الأثنتين. وأنه سبحانه لم يكره أن يقسم فيديمة على الدية في الحكم، لأنه لو هلك من المال شيء داخل النقصان على نصيب الموشي لهم وعلى حظ الورثة، أما الدين فلو هلك من المال شيء استوفي بكلمه ولم يستغرق كامل الورثة. باختصار نقول: إن استغرق الدين كامل الورثة فلا وصية ولا إرث، وإن استغرقت الورثة كامل الدين، (مع عدم وجود دين على الموشي) فالأمر. أما ما يذهب إلى الفقهاء اليوم لما ذهب إليه فقهاء الأمر، من وضع سقف للموصية يحددва بالثلث أو البراعم أو بأقل، مستندين في ذلك إلى حديث ينسبه للرسول الأعظم فهو إجتهاد نبوي في حديثه وظروفه ولا يحمل الطابع الأبدي حتى وإن صح. ونعود لننظر في النسب التي تحددها الآية لحصة الزوج أو الزوجة فنجدنا كما يأتي:

الزوجة
النصف
الربيع في حال عدم وجود الولد وهي الحد الأدنى
للإرث للزوجة والزوجة.
الثناء وهي الحد الأدنى في حال وجود الولد.

ونفهم أنه تعالى يطبق هذا حديث للذكر مثل حظ الأثنتين.

وقد يسأل سائل: لماذا لم يطبق حديث آخر؟ كحد "وإن كانت واحدة فليها النصف" مثل؟ نقول: إنهنا لا يمكن أن نفهم سر حكمته تعالى في تطبيق هذا الحد بالذات هنا، إلا إذا اعتبرنا أن قانون الورث كلي لا جزئي، عام لا خاص. وأننا نجد العدالة والمتساوية بين مجموعات الذكور والأثنتين وليس بين الأفراد. أي أننا نجد المسافة بين زمرتي الأزواج الرجال والزوجات النساء. أي أننا في المصلحة يجب أن نجد أن زمرة الأرامل من النساء حصلت على مثل ما حصلت عليه زمرة الأرامل من الرجال، رغم أن حصة الأرامل الذكور الفرد تساوي ضعف حصة الأرامل الأثنتين الواحدة، ووضح أن هذا لا يمكن أن يكون إلا إذا كان عدد زمرة الأرامل من النساء ضعف عدد زمرة الأرامل من الرجال!

ونحن لا نلزم أن لدينا بيئة إحصائية أو قائمة معلومات تثبت ما ذهبت إليه، لكن لدينا مايدعمها ويقربها إلى درجة مقبولة.

١ - لقد أثبت علم الإحصاء أن متوسط عمر المرأة في العالم أكبر من متوسط عمر
الرجل بـ 4-5 سنوات، سواء في البلدان المتقدمة صحياً أو المتخلفة. وهذا يعني أنه لو تزوج رجل في الثلاثين امرأة مثالية في السن، لكان الاحتمال الأرجح أن يتوفى قبلها وترثه زوجته.

2 - إن العالم الإسلامي الإيجاني يشكل حوالي 20٪ من هذه الكورة الأرضية. وكنا نعلم أن رجال هذا العالم الإسلامي يميلون إلى الزواج من نساء أصغر منهم سنًا بـ 5-10 سنوات. هنا يصبح احتمال أن يتوفى الرجل الزوج وأن ترثه أرملته أكثر من أن تتوتى الزوجة وأن يرثها زوجها.

3 - المؤشرات السابقة يعملان في الظروف الطبيعية، فإذا أضيفنا إليهما الظروف الطارئة كالحروب والحروث وإصابات العمل، يصبح من المؤكد أن عدد الأرامل النساء أكبر كثيراً من عدد الأرامل الرجال ولعله يصل إلى الضعف. هذه المؤشرات لا تفيدنا فقط في فهم حكمته تعالى بتطبيق حدوت الإرث وقوانيه، بل تفيدنا أيضاً في فهم حكمة السماحة بالتعدد الزوجي من الأرامل حسراً وفي إيجاد مفهوم معاصر لملك اليمين، وفي فيم سبب عدم توريث الزوجة الثانية والثالثة والرابعة، لأنها بالأصل أرملة سبق أن ورثت من زوجها المتوفى، ول لهذا لم يفرض لها سببه حظاً من تركة زوجها في تنزيله الحكيم، لكن ذلك لا يمنع زوجها أن يفرض لها نصيباً في وصيته.

الكلالة:

وبد أن يرسم سببهن حدوت قوانين الإرث للأولاد أبناء وأحفاداً، وللذويين آباءً وجدوداً، وللأرامل وجود الأخوة وبعدهم، ينتقل سببهن لبرم حدوت هذه القوانين، وسمي الورثة ويحدد حظوظهم من التركية في حالة أخيرة هي حالة الكلالة، يقول سببهن: "هؤلاء كانون زجل يؤرث كلالة أو فراغة أو أخذ أو أخذ فلكل واحد منهم باستثناء من ذلك فهم شرائه في الثلاث من نعمة وصية يوصى بها أو الذي غير مضمار وصية من الله والملأية عليهم خليفة" النساء.

وتلاحظ هنا أنه أدرك على موضوع الوصية والدين، فمع وجودهما لا إرث، ومع وجودهما تعطل هذه الحدوت والخصص. كما نلاحظ أنه تعالى بخصوص الأخوة في أية إرث الزوجات، ونفهم من هذا أموراً: الأول أن الكلالة هم أقرباء المتوفى عدا
والثاني أن هذه الحصص التي يستحقها هؤلاء الأقرباء هم الأخوة فقط إن وجدوا، إذاً هي في وجود الأزواج وليس في حالة عدم وجود الأزواج. والثالث أنه سبباته فرض للذكر والأثى حسباً متساوية (الأه وأنا) في الحد الثالث من حدود الله، فإن كان أخناً واحداً أو أختناً واحدة فالحصة هي السدس، وإن كانوا مجموعة أخوة فهم شركاء في الثلث. أي أن الثلاث هو الحد الأعلى لإرث الأخوة في هذه الحالة.

وعندما لتأمل الآيات من أولها، فنجد أنه سبباته قسم حصص الورث وقدرها بحسب درجة قربتهم من المتوفى أي من الأقرب إلى الأبعد. فبدأت بالأولاد ذكوراً أو إناثاً، مجتمعين أو متفردين. فالتركية كلها للأولاد، أبناء أو أحفاداً مات أبوهما، سواء أكانوا ولداً واحداً ذكراً أو أثناً، أم كانوا ولدين أم جملة أولاد. فقسم لكل حالة حدها وقانونها، ثم انتقل إلى الأبوين، قسمهم لهما حصتهما في حال وجودهما. أي أن تكون حصة من بعد وصية يوصي بها أو دين، والباقي يوزع بكماله على الأولاد بحسب عدهم كما نصب الآية. ثم انتقل إلى الأزواج قسمهم لهم حصتهم بوجود الأبوين والابناء بأخذ هما من بعد وصية يوصي بها أو دين، ثمماً كما يأخذ الأبناء حصتهم، ثم يوزع الباقى على الأولاد. ويبتّ سبباته حصص كل من الوالدين وكل من الابناء في حال وجود الأولاد، وحصصهم في حال عدم وجود الأولاد، بشكل نفهم منه بكل وضوح أن وجود الأقرب يحبج الأبعد عن الإرث سواء أكان فردًا أو أكثر ذكرًا أو أثناً. ثم انتقل سبباته بعد هذا كله إلى بيان كيفية توزيع تركه إنسان مات وقد توفي أباه قبله، وليس عنه الأولاد، وهذا هو الذي ينوه بالكلمة بحسب تعبيره سبباته وتعالى في الآية. وأوضح حصص الأخوة إن وجدوا.

لكن وردت أحكام الكلايلة في التنزيل الحكم بآتيين هما ١٢ و١٦٩ من سورة النساء، ولم تجد آية في التنزيل الحكم اختلاف فيما الفقهاء مثل هذين الآتين. وعلل أحد أهم أسباب الاختلاف عندهم، هو أنهم لم يجدوا في السنة والأثر مباشرً رأياً على رأي، أو قولًا على قول في هذا الموضوع بالذات. ويرى الحكم فيما عند الفقهاء والعلماء اجتهادًا، وتأويلًا ورأياً شخصيًا. ولعل عبارة عمر بن الخطاب المشهورة توضح مانقول: ثلاثة لأن يكون بيتها رسول الله (ص) لنا، أحباب إلى من الدنيا ومافيها: الكلايلة والخلافة والربى.
ومنصوص أن نعزى هذه الاختلافات إلى أسباب ثلاثة:

1 - تقديس ما قاله وكتبه السلف، واعتداله في مصاف القول الإلخ، وعدم الجرأة على نقاش، أو مجرد التفكير بأنه تراث إنساني يقبل الصح وبلغط، ويتعرض للسقاط والنسيان وعوادي الزمان.

2 - النظر إلى الحدود والخصص في قوانين الإرث، علي أنها واجبة التطبيق في كل الحالات بالنسبة للأولاد، ولا يمكن أن تتغير. خبر مثال على هذا قوله تعالى: "للذكر مثل حظ الأثنتين". فقد اعتبر الفقهاء هذا القول حدا لا يجوز الخروج عنه في جميع الحالات والأحوال بالنسبة للأولاد، وسبق أن أشرنا في صفحات سابقة إلى أن هذا الحد خاص حصارا بحالة بينها هي حين يكون عدد الإناث ضعف عدد الذكور.

وفي مسألة الكلالة أوضح تعالى بما لا يقبل التأويل والاجتهاد أن حصة الأخ تساوي حصة الأخت (الحد الثالث من حدود الله)، بينما أعطى الزوج نصف تركه زوجته أو زوجها بوجود الأولاد وعدم وجودهم، وأعطى الزوجة ربع تركه زوجها أو ثمنها بوجود الأولاد وعدم وجودهم (الحد الأول من حدود الله).

أما مثال آخر، توضيح حالة امرأة توفيت تركة والدتها وارها زوجها وأبوين: يقول ابن عباس: "نعطي الزوج نصف التركة والأم ثلثها والأب سدسها. وعارضه في ذلك ابن سيرين محتطا بأن التوزيع بهذا الشكل ينتج عنه أن الأم وهي أشي أخذت ضعف حصة الأب وهو ذكر، وهذا يعارض قوله تعالى: "للذكر مثل حظ الأثنتين". رغم أن قوله ابن عباس يطابق ما ورد في آية المواريث:

- "ولكم نصف ماترك أزواجكم إن لم يكن له ولدٍ ولدٍ.
- "فإن لم يكن له ولد ورثه أبواه فألهمه البكث.
- "ولأبويه لكل واحد منهما السدس ما ترك.

والطريف أن ابن سيرين أقر ابن عباس على رأيه هذا في الزوجة والأبوين وخلافه في الزوج والأربين لأنه يعارض في رأيه قول الله تعالى: "للذكر مثل حظ الأثنتين".

3 - الاعتقاد المسيطر على الفقهاء بأن الرأي الفقهي صالح، لا بل واجب التطبيق في كل زمان ومكان، ولا يجوز الخروج عنه. مضافًا إليه اعتقاد سائد آخر، هو
أن الرسول (ص) فسر التنزيل الحكيم كله، وأعطى خلال حياته وأحداثها أمثلة توضيحية تطبيقية لجميع آياته وأحكامه. ويهب بعضهم إلى أنه صلوات الله عليه أتى بأحكام لم ينص عليها التنزيل يجب التقيد بها وعدم الخروج عنها.
وعندنا أن كلا الاعتقادين باطل.
وإذا عدننا إلى حصص الأخوة في آية الكلالة (فإن كان رجل… الآية)، نجد أنه
سماحان ذكر الأخ والأخت (ذكر وأنثى) فأعطى لكل منهما السدس إن انفرد.
ووجد أنه سماحان ذكر الذكر والأنثى عندما ساوا بين الحصص، وهذا يؤكد أن
التنزيل الحكيم لايدكر الجنس الواحد إلا إذا كان ذكرًا، أما إن كان أنثى، فيجب أن
نبحت عن ذكر يقابله. لماذا؟ لأن قوانين الإرث نزلت تحت حصص الورثة من
ذكور وإناث في حال الاجتماع، أما في حال الانفرد، أي أن يكونوا ذكورًا لا
إناث بينهم أو إناثًا لا ذكور بينهن، فالحصص بالتساوي. وهذا بديهي لا يحتاج إلى
توجه إلـي.
وتنوع: لماذا وضع تعالى حصص الأخوة في حال الكلالة جنبًا إلى جنب مع
حصص الأزواج والزوجات في آية واحدة؟ المثال التالي يوضح السبب. فإذا ماتت
امرأة كلالة (أي ليس لها أولاد ولا أبويان) ولها أخوة، يأخذ الأخوة الثلاث ويتقاسمونه
بينهم بالتساوي. فإن كان لها أخ أخذ السدس، وإن كان لها أخت أخذت السدس،
فأين يذهب الباقي وهو ثلثا الورثة؟ أولى يذهب إلى الزوج، لأنه هو الوريث الأساسي
الأقرب. فإن قال قائل: إنكر أن المرأة توفيت عن أخ أو عن أخت دون زوج، أو:
التركة كلها في هذه الحالة للأخ أو للأخت (الأية 171)، ولامثل هنا تطبيق قانون
السدس، لأنه حد مخصص بحالة معينة، إذا تغيرت معطيات الحالة تغير الحكم
بالضرورة.
وكذلك إذا توفي رجل لا أصول له ولا فروع، له زوجة وأخ، يأخذ الأخ السدس
بحسب الآية، ويهب الباقي كله إلى الزوجة. ولاملح هنا تطبيق قانون "هالذكو
مثل ح치 الأنثيين"، فنحتج كما احتج ابن سيرين على ابن عباس، لأن هذا القانون
حد مخصص بحالات سبق أن فصلناها فلا نعيد، وليس قانونًا واجب المراة في
كل الحالات الإرثية كما وهم ابن سيرين، وتابعه الفقهاء على هذا حتى وقتنا
الحاضر.
لكن هذه الخصائص التي نصت عليها الآية، وكل آيات الإرث الأخرى، مرهونة بوجود الدين وبوجود الوصية. فإن وجد دين استغرق النكرة فلا وصية ولا إرث، وإن بقي بعد سداد الديون بقي استغرقته الوصية فلا إرث. وهنا لابد لنا من وقفة.

إن من الواضح المؤكد أن الوصية هي الخيل الأول والأبد والأبد عند الله تعالى. بدلاً من الشروط الذي يضعه مع كل قانون إرث هو قوله "من بعد وصية يوسف بها أو دينه". ومن الواضح المؤكد أن تنفيذ الوصية دون تحريف، واجب علينا بعد وفاة الموتى، تحت طائلة العذاب الذي نصت عليه الآيات. ولقد قلنا فيما سبق أن الوصية قانون خاص يناسب وضع الموتى الاجتماعي والاقتصادي، ومن هنا فهو المفضل عند الله، وأن قوانين الإرث قوانين عامة قد تحقق العدالة والمساواة على جميع الأفراد وقد لاتتحقق. وهنا يخطر على البال سؤال: أليس بالإمكان المجز بين القانونين: الوصية والإرث؟ نقول: إن ذلك ممكن بالتأكيد، والسنة الشريفة النبوية استهدفت المرج بينهما.

يقول الخبر المتأثر عن النبي (ص) إن صح أنه قال حين سئل عن الوصية: "الثلث والثلث كثبر. إنك إن ترك ورثتك أغبياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس". (البخاري، ٢٥٣٧)

إن هذا الخبر يوضح لنا أن النبي (ص) أقر بالوصية، وهذا يدعم قول القائلين ينسخ آيات الوصية. ويوضح لنا أنه اجتهاد فلما ما يمنع الجمع بين الوصية وقوانين الإرث، فأجازها. لكنه في الوقت نفسه يPLICITمه أمام أمور:

أولاً أن النبي في الخبر يتحدث بلا ريب عن حالات معينة اجتماعية تكون فيها الوصي المشرف على الموت إنسانًا بسيطًا لا يملك ثروة طائلة، وضعه المالي يشبه وضع أبي ذر الغفاري أو وضع الإمام علي كرم الله وجهه. فجاء الإجتهاد الديني الشريف يضع توجيهها لأمثال هؤلاء، يحرص فيه على تفضيل أن يترك الموتى أمواله لرثاه، فلا يحتجوا عليها إلى أبعد من ذلك المستند في ذلك إلى قوله تعالى: "وليخشى الذين لو تركوا من خلفهم ذرهًا ضعفاءً خافوا عليهم فليشفوا الله ولقولوا قولًا سديدًا" النساء ٩. ومن هنا نجد الإمام علياً كرم الله وجهه يقول: لأن أوصي بالخمس أحب إلي من الربع، ولأن أوصي بالربع أحب إلي من أن أوصي بالثلث. أما لو كانت الحالة المطرحة أمام النبي حالة رجل في مثل ثراء ونكفر أو أوناسيس كعبد الرحمن بن عوف أو...
عمرو بن العاص مثلًا، لقال النبي شيئاً آخر. لسبب بسيط جداً، هو أنه لو أوصى مثل هذا الرجل لغير ورثه بـ 95% من تركته لبقي لورثة ما يغيثهم وما يجنبهم أن يكونوا علاء يتكفون الناس. وهذا ما يجعلنا نؤكد أن أحد الثلث في الوصية عند النبي ليس حداً ثانياً مطلقاً شاملاً أبدياً.

ثانيها أن النبي في الخبر يتحدث عن الوصية لغير الورثة، فلمرء من حيث المبدأ حر في أن يعني من أمواله ما يشاء من بشاء. وهذه الحرية احترمها الله تعالى نفسه في الإنسان. فجاء التكليف بأوصية عامة مطلقاً غير محدد بنسبة أو رقم، إلا أنه رغم عموميته وإطلاقه جاء مقيدةً بأعتبارات وردت في الآية 9 من سورة النساء المذكورة أعلاها، وله الإمام الرازي فهم المقصود الذي تذهب إليه فقال: واعلم أن الأولى بالنساء أن ينظر في قدر ما يخلف ومن يخلف، ثم يجعل وصيته بحسب ذلك، فإن كان ماله قليلاً وناقصة كثيراً لأوصوا في المال، وإن كان في المال كُثرة أوصوا بحسب المال وحسب حاجة الورثة بعده، والله أعلم (التفسير الكبير ج 9 ص 183).

ثالثها أن النبي في حديثه عن الوصية لغير الورثة أقرحه ألا تتجاوز ثلث المركة، لمن يعني أبداً ماذبه إليه الفقهاء من أن الوصية لغير الورثة غير جائزة، فالآخرون عند الله ورسوله أولى بالمعروف، أي أن حديث (الوصية لوارث) (الترمذي 942) ليس له أي أساس من الصحة. والوصية أولًا وأخيرًا شكل من أشكال التصرف، يمارسه المالك فيما يملك على وجه الذي يريد. ولا تختلف من هذه الزاوية عن أي تصرف آخر ينصرف المالك في أي خطة من حركات حياته، وليس ثم ما بير حرمانه من هذا الحق وهو على أوبوابة الآخرة، تقول هذا ونحن نضع نصب عيننا أن الموت غيب، فالنفس لاندري بأي أرض تموت، وأن الوصية بناء على ذلك واجبة الانبنا حتى في حال الصحة الكاملة، وهذا ما يشير إليه الآخر النبي، إن صح، في قوله (ص): "ما حق امرئ مسلم له شيء يوصي به تقضي عليه ليلتان إلا ووصيته مكوبة عنده". (البخاري 2532) من هنا نقول: إن أي تحديد لملحق الوصية وأي تخصص لعمومها وشمولها وأي إحالة إلى قوانين الإرث تلحقها بها، إما هو اجتهاد ظرفي لا يحمل الطابع الأبدي.

لقد أمر سبحانه عبادة بالوصية وكتبها عليهم، وأوضح سبحانه الاعتبارات التي أوجب مرازبها حين كتابة الوصية. وليس لأحد غيره نبأ كان أو غير نبي، أن ينسخ
أو يلغى أو يبطل أو يقيد حكماً عاماً كتبه على عباده، فإن فعل أحد ذلك، فهو من باب الاجتهاد في التطبيق المحكوم بعوامل الزمان والمكان وظروفهما ولا يحمل صفة المطلق، لأن تقييد المطلق لا يمكني إلا أن يكون نسبياً، وإلا ينتج لدينا مطلق المطلق وهذا محال عقلياً وموضوحاً.

تصوروا أن رجلاً أطاع أمر الله فكتب وصية بتمجهبها توزيع أمواله بعد وفاته، ثم جرت أحداث تغيرت معها قناعاته التي انطلق منها وهو يضع وصيته، أليس له أن يجعل أو أن يغير في وصيته المكتوبة؟ نقول: إن له ذلك بكل تأكيده، دون أن يسمى ذلك جنباً أو حيناً.

وتصوروا أن رجلاً أطاع أمر الله في الوصية، وقبل اجتهاد النبي فتبرع في وصيته بكل ما يملك لصالح الدفاع عن وطنه وأمه، وحين ساء صديقه ماذا تركت لأهلك وعيبك؟ قال: تركت لهم الله ورسوله! فهل يتصور السادمة العلماء أن نصيح مثل هذا الرجل: تصرفك لا يجوز شرعاً، فالتقيبي قال: الثلاث والثلث كثير، وما قمت به حماية ودفت بورثك إلى أحضان الفاقة إن توفاك الله اليوم أو غداً؟ إذا تصوروا ذلك، فإنهم يزاودون على الله وعلى النبي، ويقومون النبي ما لم يقل. فقد تبرع أبو بكر الصديق بكل ماله لتجهيز جيش المسلمين، تاركًا لأهله الله ورسوله، ولم يره ذلك إلا رفعة في أعين النبي والناس، ولم يسمع أحد أن النبي انتقده وأمره بالتزام الثلاث.

هذا كله يؤكد ما ذهبن إليه من أن خبر الثلاث في السنة النبوية الشريفة اجتهاد نبوي مخصص بالحالة المعرزية عليه شأنه شأن الاجتهادات النبوية كلها، ليس له صفة الخلوذ والشمول والإطلاق.

إن موضوع الوصية والإرث والكلايلة، أحد أهم المواضيع التي اختلف فيها الفقهاء وتعددت فيها الآراء والمذاهب. حتى أننا نجد عند الفن الكاريبي (ج 9 ص 187) أن الإمام النيخي قال: إن أوصي الإنسان فحسن، وإن لم يوص فحسن أيضاً، فقد قبض رسول الله (ص) ولم يوص، وقبض أبو بكر فوضى»، ولا يدري المرء وهو يقول مثل هذا الخبر هل يندفع أم يكفي أو يضحك.

الإمام الخطيبي ينسى ويبطل التكليف بالوصية شأنه شأن القائلين بالنسخ، رغم أن
النبي يقره ويعدهما، لا بل إنه يحتفظ عدم كتابتها، ويزم أن النبي لم يوص. وكأنه
لم يسمع أن رسول الله (ص) قال: نحن معاش الأنباء لأنورث، مأتركنا صدقه.
أليس هذا هو الوصية بعينها؟ وهل يعقل أن يقبض النبي، وهو يخالف أمرًا إلهيًا نزل به
الوحي الأمين، وأبلغه هو للناس، وحثهم على التنفيذ والالتزام به؟
والأمام النجفي في تحسينه لترك الوصية تأسيسًا بالنبي في زعمه، وتحسينه للالتزام بها
تأسية بأني بكر، يتبعنا لنا أمرًا غريباً لم نسمعه عند غيره، هو السنة الصحابية. التي
يفترض روح الخير أن يلتزم بها الناس التزامهم بالسنة النبوية والالتزام بالأوامر
والتكاليف الإلهية.
والأمام النجفي شأنه أشدًا شأن كثيرين، يسحب مفهوم الوصية على الإمام والنبوة
والخلافة والعظمى، بما لا علاقة له ولا لقوانين الإرث بينه من قريب أو بعيد. فالوصية
مكتوبة على الإنسان في حال أنه ترك خيراً أي مالًا وأملاكاً. وقوانين الإرث توزع ما
مليء من التركة من بعد وصية يوصى بها أو دين ولا علاقة لها بالإمامة والخلافة
والسلطة.
نعود إلى ما كنا فيه، لتقيد أمام قوله تعالى (ًغبر مضار) فالمضار جاء من فعل ضر
وله ثلاثة أصول صححة. أولها الضر ضد التفع، وثانيها الضر من الضرئة وهي الزوجة
الثانية، وثالثها الضر تحمل المشاكل ومنها سمي الأهمي ضريرة. فما هو معناه في آية
تتحدث عن إرث الأزواج والزوجات والأخوة؟
نحن أميل إلى فهمه بالمعنى الأول (الضر ضد التفع)، للتأكيد على أنه في حال
الكلالة باخذ الأحراة الثلاث، إذا أخذ الزوج نصف التركة في حال أن المتوفي امرأة،
يبقى سدس التركة ويجب أن يعطي للزوج في رأينا. وإذا أخذت الزوجة ربع التركة
في حال أن المتوفي رجل، يبقى 3/4 من التركة يجب أن تعطي للزوج في رأينا، لأن
الزوج هو الوريث الوحيد من الدورة الأولى لأن النصف والربع هي الحدود الدنيا
لإرث الزوج والزوجة في حال عدم وجود الأبناء، وفي حالة الكلالة فإن الخضية تزيد
عن هذه القيمة، فإذا أعطي هذا الباقى للأخوة، أو لأناس آخرين غير مذكورين في آيات
الإرث باتنا، وقعت ضرر كبير على الزوج الوارث أو الزوجة الوارثة، يبنها سببانه إلى
عند الوقوع فيه.
بالإضافة إلى هذا فنحن نميل أيضاً إلى فهمه بمعناه الثاني (الضررة وهي الزوجة

277
الثانية) ونفهم أنه سببه بشير إلى أن (الضرة) لاترث. فهو قد سمح بالتعدیدة الزوجية من الأرامل حصرًا، والأرملة بالأصل امرأة مات زوجها فورت ما حده لها الله من تركه وأخذت ما حدد لها في وصيته.

لقد سمح تعالى بالتعدیدة الزوجية في قوله (وَإِنْ خَفَّفْتُ أَنْ تَقْضَؤُوا فِي الْيَتِّىَ) فأنجزوا ما طاب لكم من النساء مثلًا وثلاث وزواج فإن خفيفت أندى أن تغِنِّروا النساء. كما فننا فإن الآية توضح بما لا يقبل الشك أن التعدیدة الزوجية هي من الأرامل ذوات الأثام حصرًا، وأن أمر الزواج هو الإقساط إلى البتامة ورعايتها. ومن قال هذا العمل على الرجل فقد أعفاه النزيل الحكيم من أمرين: الصدق والإرث، وذلك في قوله تعالى (وَيَشَفَّكُنْ فِي الْسَّنَةِ) فَلَنَّ اللَّهِ يَهْيَمُ فِيهِنَّ وَمَا يَقْلِلُ عَلَيْهِمُ الْكِتَابِ في بيتائم النساء الأثام لا تؤتونهم ما كتب لهن وترغبون أن ينكرونون والمثبتعون من الولدوان وأن تقوموا بليتائم بالطغط وما تفعلوا من خر فإن الله كان به علمًا النساء 127.

الآية هنا تصف وضعًا اجتماعياً يدور حول تساؤل موجه للنبي (ص): أفنى في النساء اللاتي لانطبعهن صداقاً حين تتحكهن بقصد رعاية أبنائهن، هل تتابع ذلك أم أن الله حكماً آخر وتأتي الآية جوابًا على هذا السؤال والاستفتاء، فتجبر الآية عدم دفع ما كتب للأرملة التي تتحك بقصد رعاية أبنائها. فما الذي ينال علينا في الكتاب بهذا الشأن؟ أقول: إنه أولًا في قوله تعالى (فَرَأوا النِّسَاءِ صَدَقَاتِهِنَّ نَيْلَةً) فإن طين لكم عن شيء منه نفساً فكاروها هيئةً مريئه النساء 9. وهذا هو الأمر بإياب النساء مهوره الذي أعطى الآية 127 منه على شرط رعاية المستضعفين من الولدوان والقيام للبتامة بالقسط. وأنه ثانياً في قوله تعالى (بغير مضار) الذي يعني الروح من حصة زوجته في الإرث كضرورة، أي كزوجة ثانية. أما ما ذهب إليه بعض الفقهاء المعاصرين، أن يتأتي النساء تعني النساء اليتيمات، فهذا عندنا ليس بشيء، ولا أصبحت عبارة (كتب التاريخ) تعني (التيشرح الكتب). وأصبحت (رجل الطاولة) تعني (الطاولة الرجلية).

من هنا فنحن نقترح في حال منع التعدیدة الزوجية، وحصرها بالأرامل فقط، أن يفرض على المخالفين وضع شرط في العقد يوضح أن الزوجة الثانية لاترث.
ثم يختتم سبحانه الآية بقوله: (وصية من الله والله عليم حليم). لقد بدأ سبحانه قوانين-boundوبة الأرض بقوله: (وصية الله) وهنا يختتمها بالتأكيد على أن ما سلف هو وصية الله عندما لا يكون ثمة وصية تركها المتويج. إلا أن الوصية الإلهية البديعة قانون عام وضع لأهل الأرض يحقق التساوي والعدالة بين المجموعات. لكنه لم يغفل التنبيه على أن الوصية الإنسانية هي المقدمة والمفضلة وذلك في أربعة مواضيع أشار فيها إلى أن قوانين الأرض الإلهية تطبق من بعد وصية يوصي بها أو دون، لأن في الوصية الإنسانية عدالة على مستوى الأفراد.

وأما قوله تعالى (والله عليم حليم)، فذكرنا بقوله في خاتمة الآية السابقة (وكان الله عليما حكيا) عليم جمعها عليم حليم.

فالكثير من هما هو (عليم). أي أن علم الله يتوزع على السكان والولايات ونسبيها هو القاعدة في هذه الأحكام. ولكن في علم الله أيضاً أن البشرية تستغذ إلى وقت طويل لنفهم ونفهم القوانين الموجودة ضمن آيات الإثر وتطرقها عن وعي وإدراك، وللذالك أن نرى الآية بقوله (والله عليم حليم).

الكلايلة الثانية:

نتقل الآن إلى آية النساء 176 التي تحدد الوصية وحساسهم في حالة الكلايلة، إنها لانخرط عن حدود الله الخاتمة الواردة في آية النساء 11. ولكن يحلو لأهل العلم الذين يبحثون موضوع الكلايلة أن يميزوا أنيكلية الكلايلة في سورة النساء بأن التي في أوائل السورة نزلت في الصف والتانقة في آخر السورة نزلت في الشتاء، يقول تعالى:

- (يشتغثونك في الكلايلة إن أمروك ليشو معك وله أحق فلله يضف ما تترك وتزمنها إن لم يكن لها ولهما فإنما تترك وإن كأنت المأواة رجاء ونساء فلذكرا مثل خذ الأثرين بين الله كأو يصطفوا والله بكل شيء عليم). النساء 176.

فبعد أن بين سبحانه حساس الوصية في حالة الكلايلة يوجد الزوج أو الزوجة في الآية 12، انزالت لبيان حساسهم في حالة الكلايلة بغير الزوج أو الزوجة في هذه الآية. أياً أنه تعالى يتحدث في الآتيين عن أمره: توفي ليس له أصول ولا فروع. فإن
كان له زوج حكمت الآية الأولى مسألة توزيع تراثه (الكلالة الأولى)، وإن لم يكن له زوج حكمتها الآية الثانية (الكلالة الثانية).

إذاً لابد من الإشارة إلى ما سابقت الإشارة إليها مرارًا، من أن جميع قوانين الإرث في تحديد حصة الزوجة، نزلت حصرًا لتثبيط في حالات الاجتماع لا في حالات الأفراد. أي في حالات الزوجة فيها ذكور وإناث، أما إن كان الزوجة ذكوراً فظول وإناثاً فقط فتركها توزيع بالنسب في حال الكلالة. وفي حالة الكلالة ينتج لدينا بناء على ما قلناه:

1 - الزوجة أخت واحد ذكر يرث كل شيء.
2 - الزوجة أخت واحدة أنثى يرث كل شيء.
3 - الزوجة إخوة ذكور (10/4، 12/4) يرثون كل شيء بالتساوي.
4 - الزوجة أخوات إناث (10/4، 12/4) يرثن كل شيء بالتساوي.

فوجود ورثة من جنس واحد (إخوة ذكور/ أخوات إناث/ أولاد ذكور/ أولاد إناث) لا يحتاج لبداهة إلى وحي يقول بتوزيع الكلالة بينهم بالتساوي.

وكما أن السادة الفقهاء حرصوا كلمة (الولد) بالابن الذكر، لأسباب سياسية واجتماعية سبق تفصيلها في هذا الكتاب، فقد ظلوا على هذا الحصر في أحكام هذه الآية. فزعموا أن الأخت ترث النصف إن لم يكن للميت ولد أبن، أو كان له بن.

وهذا ليس عندنا شيء. ولم نكن بهذا بل ذهبا إلى القول بالتفريق بين الأخ أو الأخنت من الأب والأخ أو الأخنت من الأم، ونسبة إلى أبي بكر الصديق قوله في خطبة له: «ألا إن الآية التي أنزلها الله في سورة النساء في الفرش، فأولها في الولد والولد، وثانيها في الزوج والزوجة والإخوة من الأم، والآية التي كتب فيها سورة النساء أنزلها في الإخوة والأخوات من الأب والأم، أما الآية التي كتب بها سورة الأنفال، فقد أنزلها في أولي الأحمران».

يقول تعالى: «إِنِّي أُسْأَلُكُمْ قَلَّ اللَّهُ تَفَلَّكُمْ فِيِ الْكَلَّالَةِ». ولابد من رأينا لاستفادة الآية بهذا الشكل، من أن تكون الكلالة قبل نزولها محل استفسار وطلب رأي، تماماً كقوله تعالى: «يَا سَأْلُونَكُمْ عَنِ السَّاعَةِ وَيَا سَأْلُونَكُمْ عَنِ الْرُّوحِ» وما شابهها. الأمر الذي يذكرونا بقول عمر بن الخطاب: ثلاثة لو أن رسول بينها لنا. الخبر. (البخاري 165). وبجعلنا نتساءل: كيف يقول عمر هذا وأمامه الآية، وفيها ما يشير صراحة إلى أن الله هو الذي يفي في الكلالة؟
ثم يعرف سببانه الكلاية ويقول: «إن أفزؤ هَلَكُ لِسِنِّئِهِ وَلَدَهُ». ونفهم أن المقصود بهذا الوصف، إنسان ليس له أبناء ذكور ولا إناث، وليس له أحفاد مات والدهم ذكور ولا إناث، وليس له أب ولا أم ولا جد ولا جدة.

ثم يقول تعالى: «ولَوْلَا أَخْتُ فَلَهَا نِصْفُ مَا تُرْكَتِهَا». ولا شك هنا في أن اللفظ المدينة في حق الفرد، أي أن للنفوذ إحدى واحدة لأغير لودينا أنفسنا أمام نصف آخر من التركبة لم تذكر الآية صاحبها. الأمر الذي وجب علينا أن نفترض أن هناك أخاً يقابلها. وبالتالي:

الأخت (نصف) الأخ (نصف): حالة وجود أخ وأخت (الحد الثالث من حدود الله).

5 - حالة وجود أختين يعني أن هناك أخاً يقابلهما:

أخت (ثلث) أخت (ثلث) أخ (ثلث) بالتساوي (الحد الثالث من حدود الله) أو

أخت (ثلث) أخ (ثلث) أخ (ثلث)

ونلاحظ أن التساوي يتحقق في وجود أخ وأخت أو أخوت أو أخوات أو أختين وأخت.

وهذا تطبيق قوله تعالى: «وَهُوَ الَّذِي يَقْرَبُهَا إِنَّ لَمْ يَكُن لَهُ وَلَدٌ فَإِنَّ كَانَتَا أَخَوَتَيْنِ فَلَهُمَا الْيَمَانِ مِمَّا تُرْكَتِهَا».

إذا كان الورث أكثر من ثلاثة. كما في الحالات التالية:

1 -أخ أخت أخت أخت أو

2 -أخ أخت أخت أو

3 -أخ أخت أخت أخ فماذا نفعل؟

فلو حاولنا تطبيق قانون: (إِن كَانَتَا أَخَوَتَيْنِ فَلَهُمَا الْيَمَانِ مِمَّا تُرْكَتِهَا) على الحالة (1) لبقي الثالث للأخوات أي لكل منهما السدس.

ولو حاولنا تطبيق قانون: (وَهُوَ الَّذِي يَقْرَبُهَا إِنَّ لَمْ يَكُن لَهُ وَلَدٌ) على الحالة (2) لبقي ثلث النصف لكل من الإخوة الثلاثة.

ولو حاولنا تطبيق قانون: (وَهُوَ الَّذِي يَقْرَبُهَا إِنَّ لَمْ يَكُن لَهُ وَلَدٌ) على الحالة (3) لما بقي شيء ترثه الأخوات الثلاث.

لذا ننتقل إلى قوله تعالى: (وإِذَا كَانَا إِخْوَةٌ رَجَالٌ) فنتناول مثل حكَّ
النحو: أصول جديدة لللغة الإسلامية

الأنتثناء، إلى تطبيق الحد الأول من حدود الله المذكور صراحة وهو "للذكور مثلٌ خصائص الأنثيين". هذا الحد الذي نطبقه في كل الحالات التي يكون فيها عدد الإخوة الورثة أربعة فما فوق، فيهن الذكور والإناث.

بعد هذا البيان التفصيلي لخصوصية الورثة من أصول وفروع وأزواج وأخوة، يختتم تعالى قوانينه وحدوده بقوله: "خليج الله أن تضلوا والله بكل شيء علم". أي أن علم الله هو الصفة المشتركة بين كل آيات الإرث.

٠ ٠ ٠
فيما علامة الكهفاء الأولى أي عم وهراء أصول ونفرية فإنهما أوفران الشريعة الكبيرة والصغيرة وعسا إياها أتفاكاً في أصل الكهف الأول أي (مجرز نديماً وزوجة)

<table>
<thead>
<tr>
<th>الأب</th>
<th>1 4 5 6</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>الأم</td>
<td>1 6 8 9</td>
</tr>
</tbody>
</table>

فيما علامة الكهفاء الأولى أي عم وهراء أصول ونفرية فإنهما أوفران الشريعة الكبيرة والصغيرة وعسا إياها أتفاكاً في أصل الكهف الأول أي (مجرز نديماً وزوجة)

<table>
<thead>
<tr>
<th>الزوج</th>
<th>1 4 5 6</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>الزوجة</td>
<td>1 6 8 9</td>
</tr>
</tbody>
</table>

فيما علامة الكهفاء الأولى أي عم وهراء أصول ونفرية فإنهما أوفران الشريعة الكبيرة والصغيرة وعسا إياها أتفاكاً في أصل الكهف الأول أي (مجرز نديماً وزوجة)

<table>
<thead>
<tr>
<th>الأخوة</th>
<th>1 4 5 6</th>
</tr>
</thead>
</table>

فيما علامة الكهفاء الأولى أي عم وهراء أصول ونفرية فإنهما أوفران الشريعة الكبيرة والصغيرة وعسا إياها أتفاكاً في أصل الكهف الأول أي (مجرز نديماً وزوجة)
امثلة تطبيقية

1 - توفي رجل عن زوجة وأم وثلاثة أولاد (أثنيان وذكران):

ا - نسد الديون التي بذمتها للآخرين بما فيها الضرائب المستحقة عليه للدولة لغاية وفاته بمختلف أشكالها. فإن بقي شيء من تركه تابعنا.

ب - نفذ له وصيته بحdafيرها ولو استغرقت كامل ما بقي من التركة. فإن لم توجد وصية، أو وجدت وصية بعد تنفيذها شيء من تركه، تابعنا، ولنفترض أنه 100 ليرة سورية.

ت - نعطي الزوجة الثمن، أي 100 ÷ 8 = 12,5 فيقم

نعطي الأم السدس، أي 0,6 ÷ 6 = 14 فيقم 22,92

نصفها للذكور 36,46 ونصفها للإناث 23,54.

بما أن عدد الإناث في هذه الحالة التي أمامنا يساوي واحداً، فهذا يعني أن حصة الأثنتي تساوي 0,36.

بما أن عدد الذكور يساوي اثنين، فهذا يعني أن حصة الذكر الواحد تساوي 0,23.

ولا تلاحظ في هذه الحالة أن للأثني مثل حظ الذكران كما نلاحظ عدم وجود رد ولا عول في هذا التقسم.

12 + 18,23 + 18,36 + 36,46 + 14,08 + 16,5 = 100

2 - توفيت امرأة عن زوج وأببين وأربعة أولاد (أثنيان وذكران):

أ - نسد الديون.

ب - نفذ الوصية إن وجدت، ونفترض أن الباقى 100 ليرة سورية.

ت - نعطي الزوج الرابع، أي 100 ÷ 4 = 25 فيقم 75.

نعطي الأب السدس، أي 75 ÷ 6 = 12,5 فيقم 22,5

288
نعطي الأم السادسة، أي $75 \div 6 = 12.5$ فقیه.
نعطي الذكور نصف الباقي أي $25$، بما يعني أن حصة الولد الذكر الواحد في هذا
الحالة $12.5$.
نعطي الإناث النصف الآخر الباقي أي $25$، بما يعني أن حصة الأنثى الواحدة في
هذه الحالة $12.5$.
وهنا نلاحظ أن للذكور مثل حظ الأنثى في هذه الحالة، كما نلاحظ عدم لجوئنا إلى
الرد والعول.
$12.5 + 12.5 + 12.5 + 12.5 + 12.5 + 12.5 + 12.5 + 25 = 100$.

--

3 - توفي رجل عن زوجة وخمسة أولاد (ثلاث إناث بالغات وذكران):

أ - نسد الديون
ب - نفذي للزوجة الثمن أي $100 \div 8 = 12.5$
ت - نقسم الباقي البالغ $87.5$ نصفين متساويين الأول لذكرين والثاني
للإناث البالغات الثلاث. فنجد أن حصة الذكر الواحد:
$14.08 = 43.75$ وحصة الأنثى $21.875 = 43.75$.

و نلاحظ في هذه الحالة أن حصة الذكر كانت مثلاً ونصف مثل من حصة الأنثى،
وأن التقسيم لم نتحج معه إلى رد أو عول.

كما نلاحظ أننا لم نستطيع تطبيق قانون توركالف كان نساء فوق أثنتين فلهن ثلثا
متأتى، رغم أن عدد الإناث البالغات في هذه الحالة أكثر من أثنتين.
نقول: نسبة الإناث إلى الذكور في هذه الحالة هي $2/3$ أي $5$، لذا فهي ليست
فوق أثنتين، ولهذا لم نتمكن من تطبيق الحد المذكور (أنظر المثال الرابع بعده
للوضوح).

--

289
 نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي

4 - توفي رجل عن زوجة وأم وخمسة أولاد (ذكر واحد وأربع إناث بالغات).

نسدد الديون.

أ - نفذ الوصية إن وجدت. ونفترض أن الباقى بعدهما 100 ليرة سورية.

ب - نعطي الزوجة الثمن أي 100 ÷ 8 = 12.5 فيبقى 87.5

ت - نعطي الأم السدس أي 587.5 ÷ 6 = 97.92 فيبقى 89.72

نعطي الثلاثين للإناث والثلاث للذكور، لأن نسبة عدد الإناث النساء البالغات إلى عدد الذكور هو 1/4 أي فوق اثنين. فينتج لدينا أن:

حصة الذكور الواحد في هذه الحالة 72.92 ÷ 3 = 24.30

وأن حصة المرأة الأثنين الواحدة (72.92 - 24.30) ÷ 4 = 12.10

ونلاحظ أيضاً في هذه الحالة عدم الحاجة إلى اللجوء للرد أو العول.

12.10 + 12.10 + 12.10 = 36.30

5 - توفي رجل عن زوجة وثلاثة أولاد ذكور وعن ثلاث حفيدات من ابنه الموتى قبله.

نسدد الديون.

أ - نفذ الوصية إن وجدت. ونفترض أن الباقى بعدهما 100 ليرة سورية.

ب - نعطي الزوجة الثمن أي 100 ÷ 8 = 12.5 فيبقى 87.5

ت - نقسم الباقى نصفين، نصفاً لأبناء الموتى الذكور، ونصفاً لحفيداته الثلاث.

اللواتي يدخلن تحت مفهوم (أباوزك مابناباكم) فلافحد اليمين هو ابن للجد حين تقسيم ميراثه. فينتج لدينا أن حصة الأبناء الذكور 43.98 وحصة الحفيدات الثلاث 40.75، وأن حصة الابن الذكور 14.08 وأن حصة الحفيدة الأثلى 14.08. ولا رد في هذه الحالة ولا عول.

6 - توفيت امرأة عن أخ وزوج، لا أصول لها ولا فروع.

أ - نسد الديون.

ب - ننفذ الوصية إن وجدت. ونفترض أن الباقى بعدهما 100 ليرة سورية.
ت - نعطي الزوج النصف فيبقى 50.

نعطي الأخ السادس، أي 100 ÷ 6 = 16,66 فيبقى 34.

نعطي الباقی وهو 43,34 للزوج إضافة إلى النصف الذي أخذته كزوجة على أساس أن النصف هو الحد الأدنى للشركة.

ألا ترى كيف أن الأخ يرث كل شركة أخته إن لم يكن لها زوج، وهذه مثلها. أي أن الزوج يرث كل شيء في حال لا أصول ولا فروع ولا إخوة. وكذلك الزوجة ترث كل شيء في حال لا أصول ولا فروع ولا إخوة.

***

7 - نوفي رجل عن زوجة وأربعة إخوته فيهم الذكور والإناث، لا أصول له ولا فروع:

أ - نسد الديون.

ب - نفذ الوصية إن وجدت. نفترض أن الباقی بعدهما 100 ليرة سورية.

ت - نعطي الزوجة الربع، أي 100 ÷ 4 = 25. فيبقى 75.

نعطي الإخوة كلهم الثلاث، أي 100 ÷ 3 = 33,33 فيبقى 67.

نعطي الزوجة الباقی وهو 117,67 إضافة إلى الربع الذي أخذته كزوجة، تماماً كما عاملنا الزوج في المثال السابق. فيصبح مجموع حصة الزوجة 27,67، بينما لم تزد حصة الأخ الواحد والأخت الواحدة عن 8,33، وهذا ما عارض ابن سيرین فيه ابن عباس محتجاً بقوله تعالى «للذكر مثل حظ الأثرين» متى ما أن هذا الحد واجب التطبيق في كل الحالات.

***

8 - نوفي رجل عن أم وزوجة، بلا أب ولا أبناء:

أ - نسد الديون.

ب - نفذ الوصية إن وجدت. نفترض أن الباقی بعدهما 100 ليرة سورية.

ت - نعطي الزوجة الربع، أي 100 ÷ 4 = 25 فيبقى 75.

نعطي الأم ثلث الباقی، أي 75 ÷ 3 = 25 فيبقى 50.

نعطي الـ 50 الباقیة لتصبح حصتها 75 وحصة الزوجة 25.

***

٢٩١
9 - توفي رجل عن أم وأب وزوجة وإخوة، بدون أبناء:
أ - نسد الديون.
ب - نفذ الوصية إن وجدت. نفترض أن الباقی بعدهما 100 ليرة سورية.
ج - نعطي الزوجة الربع، أي 100 ÷ 4 = 25 فیقیٰ 75.
د - نعطي الأم ثلث الباقی، أي 75 ÷ 3 = 25.
و نعطي الأب ثلث الباقی، أي 50.

10 - توفي رجل عن أم وأب وثلاث بنات:
أ - نسد الديون.
ب - نفذ الوصية إن وجدت، ونفترض أن الباقی بعدهما 100 ليرة سورية:
ج - نعطي الأب السدس، أي 100 ÷ 6 = 16,66 فیقیٰ یار
د - نعطي الأم السدس، أي 100 ÷ 6 = 16,66 فیقیٰ یار
و نقسم الباقی بين البنات الثلاث بالتساوي فينتج أن حصة البنات الواحدة 26,66 بلا رد ولا عوالت.

11 - توفي رجل عن أربعة بنات وزوجة وأم وإخوة:
أ - نسد الديون.
ب - ننفذ الوصية إن وجدت. نفترض أن الباقی بعدهما 100 ليرة سورية.
ج - نعطي الزوجة الثمن، أي 100 ÷ 8 = 12,5 فیقیٰ 87,5.
د - نعطي الأم السدس، أي 87,5 ÷ 6 = 14,58 فیقیٰ 22.
و نقسم الباقی بين البنات الأربعة بالتساوي، فينتج أن حصة البنات الواحدة 22,92 فلا ننظر هنا أن نقسم الباقی بين البنات الأربعة بالتساوي، وإن وجود الإناث حجب الإرث عن الأم، وإن الأم لا يرثون.

12 - توفي رجل لا أصول له ولا فروع ولا زوجة، بل له إخوة فقط:
أ - نسدد الديون.

ب - تنفذ الوصية إن وجدت، ونفترض الباقٍ 100 ليرة سورية.

إذا كان له أخ واحد، نعطيه 100.

إذا كان له أخت واحدة، نعطيها 100.

إذا كان له أخوان ذكور، قسمنا التركيبة بينهما مناصفة.

إذا كان له أختان، قسمنا التركيبة بينهما مناصفة.

إذا كان له أخوان وأخت، فكل منهم الثالث بالتساوي.

إذا كان له أختان وأخ، فكل منهم الثالث بالتساوي.


أما إذا كان له أختان وأخوان، فللذكر مثل حظ الأنثيين. أي:


إذا كان له ثلاثة إخوة وأختان، فللذكر مثل حظ الأنثيين، أي أن حصة الأخ الواحد 25 وحصة كل من الأخرين 12.5.

إذا كان له أخت واحدة وثلاثة إخوة، فللذكر مثل حظ الأنثيين، أي للأخ 28 وحصة كل من الإخوة الثلاثة 28.

إذا كان له أخ وثلاثة أخوات، فللذكر مثل حظ الأنثيين، أي نعطي للأخ 40.

وكل من الأخوات الثلاث 20.

كل هذا، شريطة أن يكون الإخوة أحياءً ليستحقوا الارث في حال الكلايلة، لأن الأموات من الإخوة لا يثوبون. وهذا يقودنا إلى فرع فريد من فروع حالة الكلايلة، لم نضعه في مكانه، وهو إن توفي رجل كلايلة تامة بلا أصول ولا فروع ولا زوجة ولا إخوة. (حتى لو كان له أبناء إخوة أو أبناء أخوات فهؤلاء لا إرث لهم) ذهبته تركته إلى بيت مال المسلمين، وكان عليه أن يوصي، لأنه يعلم أن لا وارث له.

وينتهي أخيرًا إلى استخلاص القواعد العامة للوصية، والقواعد العامة للإرث من كل ما ذكرناه.
خاتمة في بحث الوصية:

1 - الوصية هي الأساس الأول لانتقال الملكية، وهي المفضلة عند الله تعالى، لأنها تأخذ بالاعتبار الشروط والظروف الموضوعية الخاصة بالوصي، وتحقق العدالة الخاصة على مستوى الأفراد. فهالله سبحانه استمر إرادة ورغبة الإنسان الموظفي في توزيع تركته من بعده. أما القول بأن عدم الوصية حسن، بحجة أن النبي لم يوص، فهذا زعم مضحك في رأينا، لأن القائل أولًا يخلط بين الملكية المادية من جهة وبين الخلافة والإمامة ورئاسة الدولة من جهة ثانية، وألا أنه ثانياً أغلق قول النبي - إن صح -: تركت فيكم ما لُومكستم به لاتضلا بعدي أبداً، كتاب الله. وهذه وصية صريحة على الصعيد العقائي كما نراها. وأغلق قوله - إن صح -: ماتركنا صدقة. وهذه أيضاً وصية على صعيد الملكية المادية.

2 - لا توجد في الوصية نسب محددة أو حصص محددة يتوجب على الموظفي الالتزام بها. فالنسب والخصص في الوصية تبع إرادة الموظفي نفسه وكما يراها من وجهة نظره.

3 - وقد احترم سبحانه إرادة الإنسان في توزيع ماله كما يري، إلا أنه ذكر أنه قبل التوجيه بالجهات التي يستحسن ألا ينساه أو يتناساها وهو يضع وصيته (الوالدين/ الأقربين/ اليتيامى/ المساكين/ الذريه الضعفاء).

4 - الجهات المشمولة بالوصية أوسع من تلك المشمولة بالإرث، فهناك عناصر مذكورة في الوصية غير موجودة في الإرث.

5 - الوصية قانون خاص في دائرة عامة. أما الإرث فهو قانون عام في دائرة خاصة ولأشخاص محددين بعينهم. أي أن الوصية خاصاً في عام، معنى أن الإنسان يعيش في دمشق يستطيع أن يوصي إن أراد بقسم من تركته لليته في أفريقية، أو الجامعة في حلب، أو لأسرة عجزة في الصومال، أو لمشفى في الجزائر. أما الإرث فعام في خاص بمعنى أنه لا يستطيع الخروج عن دائرة الوراثة التي حددتها قوانين الإرث تختصصًا. وفيهما معاً أي الوصية والإرث تكمن جذبية العام والخاص. ومن هنا نتقل إلى القول:

6 - إن بالإمكان الجمع بين الوصية والإرث، بأن يخصص المرء جزءًا من ماله.
للوصية والباقي للإرث، تبعاً لإرادته ورغبته، وليس نهماً ما يحدثه أو يقيده فيما يري ويرغب. إنما يحكم للدولة أن تصدر تشريعًا يحدد فيه جزء الوصية وجزء الإرث وهذا التشريع لا يحمل الصفة الأبدية. مع الإشارة إلى أن قاعدة (الوصية لوارث) لمحل لها وليست عندما بشيء.

7 - إن إمكان الموصي أن ينفذ وصيته وهو على قيد الحياة. ونحن نلاحظ في واقعنا المعاصر أن الكثيرين يجعلون لهذا الحلف، هرباً من قاعدة (الوصية لوارث) التي يصر السادة الفقهاء اليوم على إلزم الخلق بها وتطبيقها. وهرباً من توريث الأعمام في حال ليس لدى هذا الموصي ولد ذكر، لأن أولاده إناث. وهو ما يطبقه اليوم قانون المواريث الذي يحتاج إلى تغيير، وقد قدمنا في كتابنا هذا القانون البديل.

خاتمة في بحث الإرث:

1 - الإرث قانون عام وعزمه الله سبحانه لكل أهل الأرض لذا فهو قانون احتياطي يعمل في حال عدم وجود الوصية، أو في حال أن الوصية لم تستغرق التركية كلها (من بعد وصية يوصي بها أو دين). فيه تواعد عامة تحقق العدالة على المستوى العام (المجموعات) وليس على المستوى الخاص (الأفراد).

ومن هنا فنحن نجد الذكور في حالات إرثية بعينها يأخذون أكثر من الإناث، بينما نجد الإناث في حالات أخرى يأخذن أكثر من الذكور.

2 - قوانين الإرث الواردة في التنزيل الحكمي، جاءت لتطبيق في حالات اجتماع الجنسين ذكر وأنثى (أم، أب/ أخت، أخ/ زوج، زوجة). أما الحالات التي ينفرد فيها بالإرث جنس واحد، كأن يكون للمتوفى أولاد ذكور ليس بينهم إناث، أو أولاد إناث ليس بينهم ذكور، أو كأن يكون له إخوة ذكور بلا أخوات، أو أخوات إناث بلا أخوة. فالإرث في هذه الحالات يكون بالتساوي ولا فضل لوارث على آخر من الجنس نفسه. ولا حاجة لوجي مفصل بين هذا الحلف البديهي وهي قوانين مغلقة مكتفية ذاتياً لاتخاذ إلى أي شرح أو تفصيل من خارجه، ولا الحديث نبوي ولا لرأي صحابي أو نابي.

3 - الولد في أيات الإرث يكون ذكراً ويكون أثناً. أما مسألة أن الذكر يحجب
لا يتحمل وأن الحريه المذكور في آيات الزواه هو الحريه حسناً، فهذا
اجتهاد قام على دوافع سياسية وعلى نظرية ذكورية للمجتمع، لم يبق ما يستمر
اليوم إلى الإصرار على التمسك به.

قانون الزواه قانون مغلق من حيث أن الزوجة المذكورة فيه هم الذين يثيرون
حسراً، ومن لا يذكر له لا يرت.

الأصول مهما علوا، يدخلون في عنوان الآباء. ووجود أحدهم على قيد الحياة
في ضوء (الأقرب فالابعد) يقطع إرث من يله صعوداً.

القير مهما زرحا، يدخلون في عنوان البنات. يوجد أحدهم على قيد الحياة
في ضوء (الأقرب فالابعد) يقطع إرث الذي يله نزولاً.

الإرث للزوجة الأولى حسراً، أما الزوجة الثانية والثالثة والرابعة في حال
التعددية الزوجية فلا إرث له.

الأصول مهما علوا، والفروع مهما زرحا، والزوج والزوجة الأولى هم الزوجة من
الدرجة الأولى، أي هم الأقرب، كما نص بذلك التنزيل الحكيم.

أما ورثة الزوجة الثانية فهم الأخبرة ذكراؤا وإناثاً. شرط أن يكونوا على قيد
الحياة لحظة توزيع القره.

- بوجود الزوج أو الزوجة، يذهب جزء محدد من القره للأخبرة الأخرى،
وتأخذ الزوج أو الزوجة حسانته التي حددته له الله سبحانه وتعالى. وتعتبر هذه
الحصنة هي الحد الأدنى، لأن ما يبقى من القره بعد إعطاء الأخبرة الأخرى
حصاتهم، يعود إلى الزوج أو الزوجة باعتبارهما الأقرب.

- يفتقد هذا الإرث إلى أولاده إن لم يكونوا على قيد
الحياة لحظة توزيع الإرث.

- الإخوة في الإرث سواء، أكانوا من أمه وأب، أم من أم، أم من أب.

فإن الإرث قانون مغلق من حيث الورثة، فلا يدخل فيهم من لم تذكره
الآيات. ونضيف أنه مغلق من حيث النسب. أي لا يجوز أن تزيد النسب
الموزعة أو أن تنقص عن 100% من الوراثة. وبعبارة أخرى لا يجوز العمل بمبدأ

216
الرد والعول، لأن اللجوء إليههما يعني بساطة أننا لم نحسب الخصوص على
أساس النسب التي حددها الله سبحانه في قوانينه وحدوده.

11 - يتح استبعاد الحديثين التاليين:
1- عن عبد الله بن عباس عن النبي (ص) أنه قال (أنحقوا الفرائض بأهله) فما
بقي فهو لأولى رجل ذكر (البخاري 1215) و(أولى) فسرها الفقهاء بأنه أقرب
رجل إلى الميت.
2- حديث أروء الترمذي وابن ماجه عن النبي (ص) أنه قال (أجرعوا الأخوات
مع البنات عصبة).

أنظر التعليق على هذين الحديثين في مكان آخر في هذا الكتاب (من الاقتباس من
كتاب الاستثمار جمال البنا).

حوافز الفصل الثالث:
1. أنظر فصل الأبوان والوالدان في كتاب (الإسلام والإيمان) منظومة القيم صدر عام 1996.
2. لمزيد من التفاصيل انظر ص 82 من كتاب "كيف نتعامل مع القرآن" للدكتور محمد الغزالي.
وص ص 297 وما بعدها من كتابنا "الدولة والمجتمع".

(tensorflow)
الفصل الرابع
التعددية الزوجية

تعدد الزوجات من المواضيع البارزة الهامة التي أولاها الله تعالى عناية خاصة، فوضعها في أول سورة النساء من كتابه الكريم. وجاء ذكر التعددية الزوجية في الآية الثالثة من السورة، وهو الموضوع الوحيد في التنزيل الذي ورد فيه ذكر المسألة. لكن المفسرين والفقهاء، كعادتهم في أغلب الأحيان، أغلقو السياق العام الذي وردت فيه، وأغفلوا ربط مسألة تعدد الزوجات بالأرامل ذوات الأيتام.

لقد استهل تعالى سورة النساء بدعوة الناس إلى تقوية ربيهم التي ختم بها سورة آل عمران السابقة، وبدعوتهم إلى صلة الأرحام التي انطلق فيهما من رؤية واسعة إنسانية، وليس من رؤية أسرية أو قبيلية ضيقة، إشارة إلى أن أصل خلق الناس كان من نفس واحدة، يقول:

- «يُبَالِيَّهَا النَّاسُ اثْنَاءُ رَيْكُمُ الَّذِي خَلَقْتُمُهُ من نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقْتُ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَيَّنَّا لَهُمَا رَأْيَهَا وَبَيَّنَّا لَهُمَا عَرَفَتَاهُمَا وَبَيَّنَّا لَهُمَا الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيِّكمُ رَزِيقُهُمَا» النساء ۱.

ثم ينتقل سبحانه إلى الحديث عن اليتامى، ليأمر الناس بإيانتهم أموالهم وعدم أكلها، يقول:

- «وَأَبْتَغُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَبِدِّلُوا مَا بَلَغَ مِنْهُ بِمَا أَشَابٍ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىْ أَمْوَالَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ خَيْرًاٌ كَبِيرًا» النساء ۲.

ثم يتابع الحديث عن اليتامى، أمرُ الناس بنكاح ما طاب لهم من النساء منى وثلاث ورباع، في حالة واحدة حصرًا هي الخوف من ألا يقتضوا في اليتامى، يقول:

- «وَإِذَا خَفْتُمْ أَلَا تَفَطِّنُوا فِي الْيَتَامَى فَانْعِظُوا مَا طَابُ لَكُمْ مِنَ الْيَتَامَى مَنْ يُقَدِّرُ مَنْ شَاءَ فَأَوْفُوا فَوَاحَةً أُوْاَمُرُوْاٰ ذَلِكَ أَذْنَى أَلَا تَفَطِّنُوا» النساء ۳.
ثم يمضي سبحانه في الآية الرابعة إلى الحديث عن صدْقات النساء ومهورهن، وفي الآية الخامسة إلى نهي الناس عن إتيان السفهاء أموالهم ليعود مرة أخرى إلى اليتامي، يقول:

وأتقوا اليتامى حتى إذا بلغوا التكاح فإن آتشَمت منهم رشدًا فادخروا إليهم أموالهم ولا تأكلوها إسرافاً وبداراً أن يكبروا النساء.

ولابد للمتأمل المنصف الذي يريد أن يبحث مسألة التعددية الزوجية في التنزيل الحكيم من أن ينظر في هذه الآيات، وأن يقف مدفقاً أمام العلاقة السببية التي أوضحها سبحانه بين موضوع تعدد الزوجات والابناء، ضمن هذا الإطار من الجانب والسباق.


نحن هنا أمام أمتين فقدا آباءهم، يريدنا تعالى وبأمرنا أن نؤخذ منهم ونقتضي منهم ونرعاهم ونبني لهم أموالهم وننفدهم إليهم بعد أن يبلغوا أشدهم. فكيف يتحقق ذلك؟ وهل تأخذ الأيتام القاصرين من أموالهم إلى بيوتنا، ونربيهم بعيداً عنها؟ هل نترد عليهم في بيوتهم ونؤمن لهم حاجاتهم؟ يبدو الأمر وكأنه ممكن. ولكن يبقى احتمال ألا يتمكن من تنفيذ أمر الله كاملاً.

في هذه الحال، حالة الخوف من عدم النجاح بالإقسط في اليتامي على وجه
المطلوب فيوان خفتم لا تقطعوا في اليتامى، جاءت الآية بالحل أي بالزواج من
أمهاتهم الأرامل فانكروا ما طاب لكم من النساء والخطاب هنا موجه إلى
المتزوجين من واحدة وعندهم أولاد، إذ لا محل في التعددية لعازب ينزوغ أرملة
واحدة عندها أولاد أبناء، بل دلالة أن الآية بدأت بالأثنين وانتهت بالأربع (مثي
وثلاث ورباع).

إن الله تعالى لا يسمح فقط بالتشدد سماحاً بل يأمر بها في الآية أبداً، لكنه
يشترط لذلك شرطين: الأول أن تكون الزوجة الثانية والثالثة والرابعة أرملة ذات أولاد،
é والثاني أن يتحقق الخوف من عدم الإحساس إلى اليتامى، وطبيعي أن يلغي الأمر
بالتعددية في حال عدم تحقق الشرطين.

أما من أين جاءت هذه الشرطية التي نذهب إليها ونقول بها، فإنها من البنية
القواعدية التي صاغ تعالى قوله فيها (فوان خفتم لا تقطعوا في اليتامى فانكروا ما
طاب لكم من النساء وثاث ورباع).

وتوقف خاشعين أمام قوله تعالى (ما طاب لكم). فحتى في حالة الأرملة ذات
الأولاد التي فقدت قائد ومعيل أسرتها، وأصبحت مضطرة إلى القبول بأي خاطب
يقدم إليها، نراه تعالى يشير إلى طيب النفس والحاط عندهها، تكريماً لها ومشاعرها،
وتقديراً لمسألة الزوج من حيث البعد، وكان له، في ظل الظروف الاضطرابية هذه، أن
يقول (فانكروا ما شئت منهم من النساء) لكنه قال (ما طاب لكم) فتبارك الله أحكم
الحاكمين.

لكن هذا التوجه الإنساني في الآية، قد يبعث الخمس في قلوب البعض فيبلغ في
التماس مرضات تعالى، وهو لا يملك ما يقيم به أود أولاده وأسرته الأولى، إضافة إلى
الوافدين الجدد من زوجة ثانية وأيتامها، فيقع في العول. وينصح موزع النفس بين
أولاده وبين واجبه تجاه اليتامى الوافدين، مما قد يوقعه في عدم العدل بينهم. وجاء الحل
بقوله تعالى (فإن خفتم لا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيامكم ذلك أدنى ألا
تعولوا). وهنا جاء الأمر الإلهي بعدم التعددية والاكتفاء بالزوجة الأولى في حالة
الخوف من العول والوقوع فيما أشرنا إليه من عدم العدل.

لقد ذهب البعض إلى أن قوله تعالى (فإن خفتم لا تعدلوا) يعني عدم العدل بين
الزوجات في العلاقات الزوجية، وهذا ليس عندنا بشيء، لأن السياق يحكي عن

٣٠٣
التعددية بمفهومها الاجتماعي الإنساني وليس بمفهومها الجنسي، ويدور حول الينتامي والبر بهم والقسط فيهم، ولأنه تعالى انطلاق في أمره بالاكتفاء بشيء واحد من حقيقة واضحة تماماً هي قوله: (فذلك أديني ألا تعلوو الوقت؟) أي أن الاكتفاء بالزوجة الأولى أقرب إلى أن يجنبكم الوقوع في عجز العول والإعالة.

إن الأمر بالتعددية ضمن الشروط المنصوص عليها، يحل مشكلة فادحة تجلبها الحروب على النزاعات المتحاربة، من جوانب عدة:

- وجود رجل إلى جانب الأرملة يحصنها ويحميها من الوقوع في الفاحشة.
- توفر مأوى آمن للأولاد الينتامي يشكون فيه.
- ضمن بقاء الأم الأرملة على رأس أولادها الينتامي تفحيم وتبرعهم. وفي ذلك صيانة وحماية للأولاد من التشرد والانحراف. فمؤسسات رعاية الينتام قد يوفر بعضها المأوى لهذه الأيام، لكن ذلك يتم بعيداً عن أمِّ مهامهم. إلا أن هذا لا يلبي ضرورة وجود مهام ومؤسسات في المجتمع تعنى باليانامي فائق الأدب والأم (أو القطاء) وهنا يأتي دور التبني.

إن من الخطورة على المجتمع من خلال العلاقات الأسرية أن نعزل مسألة التعددية اليوم عن المحور الأساسي الذي ارتكز عليه الأمر الإلهي بالتعددية، وهو محور الينتامي، ويجعل منها مسألة ترسخ الذكرية، وتطلق يد الرجل بالزواج إلى شاء منه وثلاث ورباع، في مجتمع غير محارب يتنزل فيه تقريباً عدد الذكور بالإنانث. ومن الخطورة الأكبر أن نبتدع، كما يفعل بعض فقهاء اليوم، مبررات للرجل تسوغ له الزواج بأربع تحت عنوان ركيزة حينا، مضحكة حينا آخر، ظالمة في كل الأحيان.

قالوا إن عدم الإنجاب بير للرجل الزواج من ثانية وثالثة، وكأن العموم والعقر من آفات المرأة التي لاتصب الرجال. وقالوا إن الشبق الجنسي عند الرجل بير له التعددية، وغفلوا عن أن الرجل والمرأة في هذه المسألة سواء، لا بل ذهب البعض إلى أن المرأة أوفر حظاً فيه من الرجل. وقالوا إن عجز المرأة عن القيام بدورها كزوجة بسبب المرض الطويل أو العارض الدائم بير للرجل الزواج ثانية وثالثة، وتنسائلون: أي أتمت لها كان الرجل هو العاجز المريض؟ هل يجوز للمرأة أن تزوج عليه؟ وقالوا.. ولكننا لم نجد نظلاً لما قالوه في التنزيل الحكيم.
لقد أمر تعالى بالبر بالبناية، وضمن هذا الإطار أمر بالتعددية مشترطاً عدم جوازها إلا في حالة الخوف من أن يبلغ طريقته البنايات. ثم عاد مرة أخرى إلى التنبه إلى الأخبار من الوقوع في الضرر والعول، وأمر بالإكفاية واحدة في هذه الحالة، وتسهيلاً من تعالى لمسألة الزواج بأمتهات البنايا، فقد أعطى سباحه الرجل من المهر والصداق حتى يتوجه، قادماً وجه الله فحين وفي أيامهم، وذلك بقوله: «وَيَسْتَغْفِرُونَكُمْ فِي النَّاسِ قَلْ لِلَّهِ يُفْرَحُونُ فِيهِنَّ وَمَا يَلْقَى عَلَيْهِمْ فِي الْكِتَابِ في يتَابِي النِّسَاء اللاتي لا يَؤْتُونَهُنَّ مَا كَانَ لَهُنَّ وَيَزَاغُونَ أن يَكْحُوْفُوهُنَّ والملَّسُضْفَعَينَ من الأَرْضِ أَنْ تَقَوَّمَا بِالْمَهْرِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِمْ عَلِيمًا» النَّسَاء ١٢٧. كما حجب الأثر عن الزوجة الثانية والثالثة والرابعة.

لكن هذه الآية بدورها لم تقري من سطحية الفهم، ولم يتم ربطها بالآية ٣٠ و٤ من السورة رغم الإشارة الواضحة فيها بقوله تعالى (وَأَنْ تَقَوَّمَا بِالْمَهْرِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِمْ عَلِيمًا) النَّسَاء ١٢٧ يعني النساء البنيات، وهذا ليس عندنا بشيء. فالعلاقة اللغوية بين البناية والنساء في قوله (بِالْمَهْرِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِمْ عَلِيمًا) علاقة مضاف ومضاد إليه، أما العلاقة بينهما في قول البعض (النساء البنيات) علاقة صفة وموضوع، وهذا غير ذلك. والنساء جمع أمراء، والمرأة هي الأشياء التي بلغت سن النكاح، والتي يسقط حكماً مع بلوغ سن النكاح بدلالة قوله تعالى (وَأَنْ تَقَوَّمَا بِالْمَهْرِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِمْ عَلِيمًا) النساء ٦. وعلى فلسفة نساء بنيات وإلا للزم وجود رجال أثناي أيضاً، وهذا متنوع عقلاً. الأهم من ذلك كله أن الآية تعني كما قلنا من المهر والصداق والإرث، وقد ذهب بعض المفسرين كالسيوطي إلى أن قوله تعالى (فَإِنَّ اللَّهَ يُفْرَحُونَ فِيهِنَّ) أي يفيك في شأن ما ورد لهن في التنزيل من المرات وما ورد للبنايا من المرات والمهرب. فكيف يأمر تعالى ببر البنايا والقضاف فيهم، ثم ييجري عدم إعطاء (النساء البنيات) مهراً حين يرغب بنكاحهن؟ وهل هذا يعتبر من البر والقضاف في شيء؟ ألا يكتفي البنيات مرارة البنيم حتى يزيد عليهن سباحة مرارة الحرمان من المهر تعالى الله عما يصفون.

إنا نرى في التعددية الزوجية، كأمر إلهي مشروط كما سبق أن قلنا، حلاً لمشكلة اجتماعية إنسانية قد تقع وقد لا تقع، بدلالة قوله تعالى (وَأَنْ فَتَنُّهُمْ) zaman خفيف، ونرى أن علينا الأخذ بهذا الحال والأمر في حال وقوع المشكلة وأن نتركه حين
لا تتغاضى من تطوير المجتمع لتطوير المجتمع، ولها علاقة بأعراف
المجتمع. فقد كانت التجربة مستمرة بين الشعوب كظاهرة مقبولة اجتماعياً دون
حدود أو شروط. ثم جاء التنزيل الحكيم ليحددها بأربعم، ولضع لها شروطاً بيئتها في
الآية، وليجعل منها حلاً يلبي إلى المجتمع كأداة للاحلال والحرم، وآلا ذلك ترك
للمجتمع أن يقرر من يأخذ بهذا الخيل ومن يتركه. ونرى كما نرى يشبه قوله تعالى
"وإذا ضربتم في الأرض فلئن إعليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن ختمتم أن
يُقَتِّلُمُ اللَّهُونَ كُفُّرواَ إنَّ الَّذِينَ كُفُّرواَ كُفُّرواَ كُفُّرواَ عَدِيدًا مِّينَاهُ إِنَّا نَسَيَنَّهُ في النَّاس 101. فالمُلَّه
سبيحه يرحم للضحايا في الأرض، أو المسافرين، بقصر الصلاة من أربع إلى
اثنتين في حالة شريفية واحدة هي الخوف من فتنة الفارين وأولاهم، أما إذا لم يتم تحقيق
الشرط فلا قصر. ومع ذلك فننذك من يقصر الصلاة في السفر وهذا صحيح. وهناك
من لا يقصرها وهذا أيضاً صحيح. لأن الحكم بتحقيق الشرط أو عدم تحقيقه متروك
للمسافر نفسه.

من هنا فنحن نذهب إلى أن المجتمع هو الذي يقرر العمل بالتداعيد أو عدم العمل
بها، ناظراً في قراره إلى تحقيق شروط التددية الواردة في الآية أو عدم تحقيقها. لكن
عليه في الحالين أن يعتمد الإحصائيات، وأراء الناس في فتقهم في إقرار التددية أو في
إلغائها. فإذا تقرر الإقرار في بلد مثل سوريا مثلًا، فالقرار صحيح. وإذا تقرر الإلغاء في
بلد مثل السعودية مثلًا فالإلغاء صحيح. وفي كلا الحالين لا يحمل القرار الطابع
الأبدي.

المشكلة في التفقة الإسلامية الموروحة أن في المسائل التي لا تتعلق بالحرم والحلال،
لم يعثر على نسب أي اهتمام، وموضوع الإحصاء والاستفتاء بعيد، إن لم نقل غائب
عن أذهان الفقهاء، لأن أثقافهم من مسألة أساسية عندهم، هي حاكمة الله، وأنهم
بإجراءاتهم وفقطهم يمثلون هذه الحاكمة في الأرض، بما لا دوري معه للاسلام ولا
لأرائهم. وكما قلت فالحرم عيني شموولي وأبدوي، والفواحة من المحرمات، والحلال
مطلق لكن لا يمكن ممارسته إلا بشكل مفيد. لهذا فالحلال فيه الأمر ويبني فيه رأي
الناس والاستفادة والإحصاء والبرمات.

نقطة أخرى نختتم بها قولنا في التددية، هي أننا إذا افترضنا أن بلداً ما قرر
إلغاء التددية ثم قام أحد أفراده بخالفته هذا القرار، فقانون يلحقه بالتغريم

306
لمخالفته نصاً قانونياً وقراراً اجتماعياً، لكنه لا يعتبره زناً أو منتكب فاحشة أبداً، لأن المسألة كما قلنا لا يتعلق بالحلال والحرام. وإذا فلا يحب لأحد أن يقول أنه في حال منع التعددية الزوجية في بلد ما حرم ما أحل الله ماله نقصان الزواج الثاني عارمة من زنا وفاحشة، والله حرم الفواحش وهذا الالتزام يمكن أن ينتج من جراء عدم التفريق بين الحرام والمنصوب، فلا يمكن للحرام أن يختل، ولكن يمكن للحلال أن يُنتج ومنعته لا يحمل الطابع الأبدى الشمولي. وإذا حمل الطابع الشمولي والأبدى فقد هو الحرام وهو من اختصاص الله سبحانه وتعالى حصرًا، حتى الرسول والأنبياء لابحث لهم التحريم، ولكن يحق لهم الأمر والنهي في حقل الحلالة.

وهمها أيضاً يظهر لنا مفهوم السنة النبوية أنها اجتهاد في الحلالة (أمر ونهي).

ولا相关新闻 الطابع الأبدى.

- الزوجية:

لقد وردت الزوجية في التنزيل الحكيم في محورين أساسيين، هما محور العلاقة الجنسية كما في قوله تعالى:

«والذين هم لزوجاتهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أبائهن أذينهم فإنهم غيرون ملؤمين فرن انتهى وراء ذلك فأذانهم يفهمون» المؤمنون 6 و 7.

ومتحرز العلاقة الإنسانية الاجتماعية، كما في قوله تعالى:

«والله جعل لكم من أنفسكم أزواجها وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفاذا النحل 22.»

- وهو الذي خلق من الباطور فجعله نسباً وصغيراً وكأن ركب قديراً»

الفقران 54.

- وروى أحمد استدلال زوج مكان زوج واتباعهم إخاداعه اقتطاباً فلا تأخذوا منه«شيئاً أخذكونه بيئزاً وإنما ميناً» كثيف أخذكونه وقد أفسى تغضمكم إلى بعض وأخذون بكم ميناً معناً عليه النساء 21 و 22.

وبنبدأ بالمحور الأول، محور العلاقات الجنسية، كما ورد في سورة المؤمنون. فنجد أن لهذه العلاقة احتمالين: بين الزوج والزوجة وهو الاحتمال الأول. وبين الزوج وملك
الإمامة وهو الاحتمال الثاني. وفي كلا الاحتمالين هناك علاقة جنسية قائمة. وهذا واضح في قوله تعالى: "ألا على أزواجكم أو ما ملكت أيانهام". ففيه تفريق بين الأزواج، أزواجًا وزوجات، وبين ملك اليمين من الجنسين، لكن المشترك بينهما هو الجنس.

لقد تجسد مفهوم ملك اليمين ترابيًا بالرق، نظرًا لأن نظام العبودية كان سائداً ساريًا في القرن الماضي. لكن هذا المصطلح، بانتهاء عهد الرق والعبدية اليوم، أصبح دالاً موجوداً في التنزيل الحكيم ليس له مدلول أو مصداق في عالم الواقع، وكأنه نسخ تاريخياً، رغم أنه تكرر 15 مرة في التنزيل. وهذا يعني أن علينا أن نبحث عن مدلول يتوضع فيه هذا المصطلح في عصرنا الحاضر وإلا أنت علينا حين من الدهر، نجد فيه أن نصف آيات الأحكام نسخت تاريخياً.


فالزواج حالة اجتماعية بين رجل وأمرأة، الغاية منها الجنس والصهر والنسب، والرغبة في الأولاد وتشكيل أسرة والعيش المشترك في الحياة. هذه الحالة تسمى الحياة الزوجية، من يدخل فيها فهو زوج وزوجة، تحكمهما أحكام الصداق والطلاق والعدة والإرث. أما ملك اليمين فلم تجد في التنزيل الحكيم أحكامًا تحكمه من هذا النوع. بل وجدنا له أحكامًا أخرى غير أحكام الزواج، وإننا نرى أن الشروط التي يتم بها (زواج المسايح) حالياً هي ليست شروطاً زوجية إطلاقاً. إذ ليس الهدف هو صهر ونسب وأمرة، بل هو هدف جنسي أساساً ولا يعتبر زواجاً وهو بنفس الوقت ليس حراماً، وهو بل من حالات عند حالات ملك اليمين العاصرة، ونرى أن يطلق عليه اسم (عقد إحسان) عوضاً عن عقد (زواج مسايح) أو (زواج المتعاونة).

وطبقاً للفقه الموروث السائد، هناك عقد اسمه "عقد نكاح". يذكر فيه مقدم الصداق مؤخره، ينقل العلاقة الجنسية من الحرام إلى الحلال، ولا يختلف عن أي عقد
ببيع سيارة يتضمن القيمة وطريقة الدفع والشروط الجزائية. علماً أن الحياة الزوجية ليست جنساً فقط. فالجنس لايشغل من زمن الحياة اليومية أكثر من 2/4، أي أن هناك 98% من زمن العيش المشترك لا يغطي عقد النكاح النشاطات التي تم فيها، وهذه نقطة ضعف كبيرة، لابد إذا أردنا تغطيتها من شرح بنود الزوجة، التي تشمل الجنس والعيش المشترك مدى الحياة، وتهدف إلى تشكيك أسرة فيها أولاد وأحفاد، وفيها علاقات صهر ونسب ومودة ورحمة وسكن.

1 - الصداق (المهر):
قال تعالى: «أولئك النساء صدقائهن نحلة، فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مربئاً» النساء 4. فالصداق يعني للمرأة نحلة، أي عطية بدون مقابل أو التزام، وقد يكون الصداق خاتماً من حديث أو باقة من ورد أو عقداً من الماس، بحسب إمكانية الزوج، وذلك لقوله تعالى «ليلفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فليفق مما آتاه الله» الطلاق 7. أما جعل الصداق أساس التكافح وتقسيمه إلى معجل ومؤجل، فهذا عرف اجتماعي تاريخي بحث، أدى إلى حصول الابتذال بين الصداق للزوجة المذكور في آية النساء 4، وبين قوله تعالى و«الخصمات من الم윤ات وخصوصات من الذين أثناها الكتب من فيكم» إذا أُثبِّتُنَّ أُجْرَهُنَّ مُخْصِصُنَّ غَيْرُ مُسَافِحِينَ ولا مُتَيِّخِدَي أَخْدَانِ وَمِنْ يُقَطَّرُ بِالإِيَمَانِ فَقَدْ حَيَّطَ عَمْلُهُ» المائدة 5، وهذه أجور لكل اليمين ولا علاقة لها بصداق الزوجة.

2 - الميثاق:
لقد ورد ميثاق الزوجة في قوله تعالى: «وَأَنَّ أَرْدَمَ اسْتَبَادُال زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وأَشْتَهَى نَفْتَمَ اسْتَبَادُال زَوْجٍ» النساء 210 و«كَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْصَى بَغْضَكُمْ إِلَى بَغْضٍ وَأَخَذَنَّ مِنْكُم مِيثَاقَ غَلِيطٍ» النساء.

هناك إذا ميثاق غليظ تأخذ الزوجات من أزواجهن، غير موجود في حالة ملك اليمين. وهناك قوله تعالى «واستبدال زوج مكان زوج» الذي نفهم منه أن الزوجة لا تكون إلا واحدة، وأن الزواج من ثانية يحصل بعد ترك الأولى، مما ينسجم مع آية
التحدادية في النساء 3، التي أثرت بالزواج من الأرامل من أجل أيهامهن وفي هذه الحالة صبح الأرملة زوجة ثانية لوجود أولاد وبالتالي أسرة. فما هو هذا الميثاق العظيم؟

جاء الميثاق من فعل وثق ونهج جوهر الثقة والوثيقة والوثائق والتوثيق. فعندما يتم اتفاق بين طرفين قائم على الثقة فهو ميثاق، أما إذا قام على الكره والإكراه فهو وثاق، وهو ما ورد في قوله تعالى: "فومنت لابعذ عذابه أحدء ولايوقع وثاقه أحدم" الفجر 5 و 26. هذا الميثاق يغطي الحياة المشتركة الإنسانية الاجتماعية للزوج وزوجته بشكل خاص، والأسرة بشكل عام. والميثاق هو عهد الله الذي يتم القسم عليه، كما في قوله تعالى: "الذين يوفون بعهد الله ولا يبدين ميثاقهم" الرعد 20. وهو من هذه الزاوية أحد الوصايا العشر التي وردت في سورة الأعراف، فقال تعالى: "وعهد الله أوفوا ذلك وصاكم به لعلكم تذكرون" الأنعام 102.

أنا أرى أن هذا الميثاق العظيم الذي يأخذ كل من الزوجين عهد الله على الوفاء به، يغطي 98% من الحياة اليومية المشتركة بينهما، ويشمل الجوانب الإنسانية والاجتماعية من زمن العيش المشترك، يمكن أن يتألف من البنود التالية:

1- أن يتبع كلا الطرفين بالصدق مع الآخر وعدم غشه.
2- أن يتعهد كلا الطرفين بعدم ارتكاب الفاحشة (الخيانة الزوجة).
3- أن يتعهد كلا الطرفين بالمحافظة على صحة الآخر وماله، والصبر عليه في السراء والضراء والصحة والمرض.
4- أن يتعهد كلا الطرفين برعاية أولاد الآخر رعاية كاملة.
5- أن يتعهد كلا الطرفين بالمحافظة على خصوصيات الآخر، وعدم الترثية بهذه الخصوصيات أمام الآخرين.

وهذه هي بنود الميثاق العظيم كما أراها، والتي يجب أن يقسم الطرفان على الالتزام بها، ثم يتم إعلانهما زوجاً وزوجة، وهم بنود لا يمكن كتابتها في مواد عقد، ولهذا فإن عجز أحد الطرفين عن الوفاء بها، كلها أو بعضها، مبرر لطلب الطلاق لأنه تقضي

لعدة الله.
وفي عقد النكاح يوجد أصيل ووكيل. ومن أعراف العرب التي تحولت إلى سنة نبوية وجود ولي الأمر للمرأة. أما في الميثاق فلا يمكن أن يكون هناك أصيل أو وكيل، وعلى المرأة والرجل أخذ الميثاق شخصياً بنفسهما وهذا يلغي مفهوم الوكالة ومفهوم ولي الأمر الذي هو من الأعراف التاريخية ويمكن إلغاؤه.
الفصل الخامس
القوامة

يلاحظ التأمل في كتاب الله أنه سبحانه لا يفرق بين الذكر والأنثى، فالمساءة بينهما واضحة صريحة في أكثر من آية، وفي أكثر من مجال. واقتران المؤمنين بالمؤمنات والمسلمين المسلمات في التنزيل الحكيم في أكثر من موضع، يؤكد هذه المسئولات التي تذكر إليها. لا يلب إن علماء اللسان العربي يقولون بأن الخطاب الإلهي الموجه إلى الذين آمنوا يشمل الذكور والإناث، رغم صيغة التذكير الغالبة عليه.

وما تلك الدونية التي ألقىها التراث بالمرأة كأنثى، كقولهم إنها ناقصة العقل ناقصة الدين، إلا رؤية مشوهة فرضها المجتمع الذكوري السائد. وكان من الطبيعي أن تطال هذه الرؤية المشوهة عدة من المواضيع والآيات في التنزيل الحكيم، يأتي فيهم وتفسيرها خاضعاً لهذه الرؤية الذكورية السائدة، وفي مقدمتها مسألة الإرث والقوامة.

وقد نظرنا في آيات الإرث فرأينا ما لم يره فقهاء السلف وأصحاب التفسير الرائدين. لا لائقة معرفة منهم وعبقرية منها، ولا لائق التقوى عندهم واكتشافها عندنا كما يرفع البعض ويتهم. بل لنا نظرا فيها بين اليوم والحاضر المعاصر، ووظفنا فيها كل المعارف التي توصلت إليها الإنسانية على مدى قرون وقرن.

نظرنا فرأينا أن أساس قوانين الإرث وحدوده، كما نص عليها سبحانه في كتابه المبين - هو الأنثى، وأن الذكر تابع لها يدور معها إثنا دارته، وأن الرحم هو الأصل في توزيع الإرث، فذكرنا قوله تعالى: { واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام}. 1

ونظراً في الواقع المعاش من حولنا، نرأينا أن المرأة تقبلت حاجتها إلى ذكر تتبعه في كل حركاتها وسكتاتها (أب/ أخ/ عم/ اب عم) وانكمشت الروح الذكورية والعلاقات الأسرية العائشة التي حكمت وضع المرأة في المجتمع وسيطرت على فهم الفقهاء والمفسرين لأيات الإرث والقوامة.

ورأينا أن العلم الحديث في مجال الاستنسل يثبت أن الأنثى يمكنها أن تعيد إنتاج
نفسها دون ذكر، لأن الذكر لا يمكنه إنتاج نفسه دون أنثى. ورأينا أن المرأة في نهاية القرن العشرين أصبح لها على نطاق العالم مهن ومناصب في الطب والفساء والجامعات والعلوم، مما أثبت أن المرأة إضافة إلى أنها ليست دون الرجل في الخلق - ليست دون الرجل أيضاً في القدرات العقلية.

فكان لابد، بعد أن رأينا هذا كله، من إعادة قراءة آيات الإرث وأيات القيامة، طبقاً للسيرة التاريخية (نهاية القرن العشرين)، والصورة الاجتماعية الإنسانية، وانطلاقًا من المليحة الرسالة المحمدية، ومن أن الواقع الموضوعي الحاضر للتغير في الصورة خلال سيرورة التاريخية هو صاحب الحق الوحيد في ظهور مصداقية كلام الله. ومن هنا فقد قلنا إن مصداقية التنزيل الحكيم تظهر من خلال دراسة كلمات الله ( الواقع الموضوعي الكوني والاجتماعي). ومع نشر الواقع الموضوعي الاجتماعي تظهر الإشكالات في الدراسات والقراءات القديمة لآيات الأحكام كالإرث والعنودية والقرابة، فتخليق الحاجة لتفعيل هذه الإشكالات بنية الدراسات والقراءات القديمة بدراسات وقراءات جديدة ضمن نظم وأدوات معرفية جديدة، ثم يتغير الواقع الموضوعي الاجتماعي فلا يعود هذا النفي قادراً على التجاويف مع الواقع الموضوعي بعد تغيره، مما يخلق حاجة جديدة لقراءة ودراسة جديدة تنفي النفي الذي سبقها...

وهكذا.

ولك أن التنزيل الحكيم قد أعطى المجتمع، أقراداً ومجموعات، وأعطى الأسرة زوجاً وزوجة ثم أماً وأباً وأولادها، وأعطى الإنسان ذكرآً وأنثى، اهتماماً كبيراً. فجاءت آياته ترسم الخطوط العريضة مما يجب أن تكون عليه العلاقات بين هؤلاء جميعاً.

ولك أن أيضًا في أن كتب الفقه السلفية، والأديان الإسلامية التراثية، قد أعطت في زمنها اهتماماً كبيراً لهذه المواضيع، فأكملت رسم تفاصيل الصورة، منطلقة من رؤيتها للخطوط العريضة التي رسمها التنزيل الحكيم، ومن خلال فهم أصحابها آياته. وجاءت التفاصيل كما رسمها الفقه الموروث والأديان التراثية منسجمة مع التنزيل من جهة، ومنسجمة مع الواقع السائد آنذاك من جهة أخرى من خلال الإشكالات القائمة أثناء تأسيس هذا الفقه ومن خلال نظام وأدوات معرفية سائدة في ذلك الوقت.

إلا أن الذي يحصل اليوم هو أن الفقهاء، وكتاب الأديان الإسلامية يصرون على التماسك بالصورة التي تم رسمها في القرنين الثاني والثالث الهجريين، حين كانت
العلاقات الأسرية والاجتماعية والإنسانية علاقات قبليّة شعاعية تقوم على الرق والسيسي والتفوق الذكوري. الأمر الذي اضطرра معه، لتحقيق مقرّلة صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان، إلى إلغاء التطور، وإلى تجميد متغيرات الزمان والمكان. فقدت صورة الأمة والمجتمع والإنسان عندنهم أسسها مع الواقع، لنبدو اليوم وكأنها رسمت لعالم أخرى لا علاقة لها بعالم الأرض، بعد أن فقدت علاقتها بالواقع المعاش.

كان لابد من هذه الإشارة في هذه المقدمة، لأخلاص إلى القول بأننا حين أكتب في في الإرب والقوامة والتعدديّة الزواجية والحجاب، كما وردت خطوطها العريضة في التزيم الحكيم، فجل ذلك من فهمي اليوم لآيات التزيم الحكيم في ضوء الأرضية المعرفية، وفي ضوء ما تراكم من معارف وعلوم حضارية وإنسانيّة حتى نهاية القرن العشرين، متسناً في ذلك كله مع واقعي الموضوعي السائد اليوم، غير ملزمن بفشه أو تفسير وضعه صاحبه منذئذى عشر قرنًا، وإن كان ينسجم وقتها مع واقعه، فهو لابد ضرورة مع واقع اليوم. ولعل في المثالين التاليين ما يوضح القصد:

١ - يفسر الزمخشري قوله تعالى: «والأرض بعد ذلك دحاه»، النازعات ٣٠، فيقول: دحاه أي بسطها. ثم أثبت هذا المنه في مجمعه (أساس البلاغة) فقال: دحاه أي بسطها ومد بها ووضعها. ولم يكن الزمخشري هو الوحيد الذي ذهب هذا المذهب في القرن السادس الهجري بل سببه إليه ابن الرومي يصف خيارًا: يذبح الرقاقة مثل الممّم بالبرصر. وبسمهما جميعًا إلى ابن عباس في القرن الأول الهجري. وهذا لا يطعن في تقوى ابن عباس ولا في مقدرة الزمخشري اللغة ولا في شاعرية ابن الرومي، فقد كانوا متسنمين تمامًا مع أرضيتهم العلمية المعرفية التي تقول إن الأرض مسطحة، والسؤال الآن: هل أبقى ملزماً بهذا التفسير اليوم بعد أن تثبت كروية الأرض؟

٢ - يعتبر السيوطي في تفسيره أن مصطلح العباد أينما وقع في التزيم الحكيم فهو يعني الرق والعبدية، كما في قوله تعالى: «اللهم نستنكف السيّاح أن يكون عدنا ولا الملائكة المقربون ومن يستنيف عباده ويستكي في حشره إليهم جميعًا» النساء ١٧٢. وغفّر عن أن العبد من العبادة بدلاً قوته تعالى في الآية ذاتها (ومن يستنيف عن عبادة) ولم يكفّ بهذا بل
ذهب في تفسير العبد والأم المذهب نفسه في قوله تعالى: "ولأُمَمْ مُؤَمِّنَةٌ خير من مشاركة ولو أعجبكم". وقوله تعالى: "ولعب مذنب من خير من مشاركة ولو أعجبكم". البقرة 231، وأضاف من عهد تأييداً لمذهب لفظًا مضمراً في الآية، ليصبح المعنى عنده: الأمّة المملوكة المؤمنة خير من الحرة المشركة ولو أعجبكم، والعبد الرقى المؤمن خير من الحرة المشرك ولو أعجبكم. ولم يكن السيوطي هو الوحيد الذي فهم هذا المعنى وخلط بين عبد العبادة وجمعه عباد، وبين عبد العبودية وجمعه عبيد، فقد سبقة إلى ذلك أغلب المسئرين المشاير. وهذا لا يعترن في تقواهم وإخلاصهم أو في مقتدرتهم اللغوية والفقهية، فقد كانوا منسجين مع واقعهم الاجتماعي السائد، حيث كان الرق والعبودية نظاماً قائماً موجوداً، والسؤال الآن: هل أبقى ملتمساً بهذا الفهم اليوم؟

بعد أن ألمح نظام الرق في العالم وطواه التاريخ؟

بدأ أولًا بعرض خاصية من خصائص الأحكام في التشريع الإسلامي، كما وردت في التنزيل الحكم، هذه الخصائص التي جمعت في التنزيل الحكم صالحًا لكل زمان ومكان، وَمُرَثًا يتضمن مع تطور معرق الإنسان. فإذا نظرنا إلى شريعة موسى في العهد القديم، وجدناها تتكون من 334 بنداً تشريعاً، بينما لا تتجاوز آيات الأحكام في التنزيل الحكم عشر هذا المقدار. فالأحكام جاءت لموسى عنيفة، تحكم حالات بعينها، أما أحكام التنزيل فعامة شاملة. هذا العموم والشمول تتج من خاصية هي الحدود.

فكرة أن لكل شيء في الوجود حقلًا، ولكل حقل حدوداً يحصر بين أدناه وأعلاها مجال هذا الحقل، كذلك للحرم حدو وملحلل حدود. وعلل ملعب كرة القدم مثل يناسب ما نقول. فحدود التماس على جانبيه وحدود المرميين على أدناه وأعلاه تعين بينها حقلًا يجري اللعب فيه ضمن ملايين الاحتمالات. فإذا أخرج اللاعب الكرة عن حدود الملعب، عوقب بإعطاء الكرة خصمه ليعود اللعب داخل حدود حقل الملعب.

جاءت آيات الأحكام والتشريع في التنزيل الحكم لتبين الحدود الإلهية، التي ترسم للإنسان حقولاً تحرك فيه، حدواداً ليس له أن يلسس خطه أو يقترب منها حيناً كقوله تعالى عن حدود الصوم (فلت حدود الله فلا تقربوها) البقرة 187، ولله من يقف عليها فلا يتعداها حيناً آخر. يقول تعالى: "يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل..."
حظر الأثنين. النساء 11. ثم يمضي تعالى في بيان أمثلة من حالات الأثر في الآثرين 11 و 12، ويخلص في الآية 13 و 14 إلى القول: "تلك خدود الله ومَن يطغى الله ورسوله يدجَّل جِنات تجري من ثمرها الأنهار خالدين فيها وَذَلِكْ الفَوْز العظيم" (13) ومن يغص الله ورسوله ويتعبد خدود ناراً خالداً فيها وله غذاب مهين.

أما قواعد التعزيل ضمن هذا الحقل فهي:

1 - قياس الشاهد على الشاهد: أي البيانات المادية الإحصائية حول توزيع الثروة، وممارسة المرأة في العمل (المصداقية الخارجية).

2 - اللغة العربية في الأسس أساس خلق التعزيل من التراث والحشوة.

3 - إزالة التنافس في آيات التعزيل الحكيم ذات الموضوع الواحد (المصداقية الداخلية).

وأما أن هذه القواعد هي مجال اهتمام الإنسان، فإن فيها مجالاً للخطأ والصواب. وتظهر حنونية الإسلام في الحركة ضمن الحدود بغير الأخلاق بتغيير الأزمان وتبغي الأمكنة ولكنها ضمن حدود الله بما يعطي المجال للتجديد في الإسلام.

- القوامة:

لقد جاء تعريف القوامة بشكل عام في التعزيل الحكيم بسورة النساء، وفيا فيها أيضاً مجال قوامة الرجل وقوامة المرأة بقوله تعالى:

"وللرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وَمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَموَالهم فَالصُّدُّاحُاتُ فَأَنْفَضُوا لِلْعَفَائِيمُ بَيْنَ الْأَرْضِ وَاللَّاهُ تَحَافُزُ نَشُورَهُنَّ فَعَظْوَهُنَّ وَأَحِجْرُوْنَ في الْصُّبُعِ وَالْيَامِنِ فَإِنَّ أَطْفَفُكُمْ فَلَا بَغِيَ عَلَيْهِنَّ سَيْبًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْهِ كَبِيرًا" النساء 42.

تبدأ الآية بتعريف القوامة. يقال قام على الأمر أي أحسنه، فالرجال في الآية قوامون على النساء. وقد ذهب البعض إلى أنها قوامة طفيفة بالخلق، أي أن جنس الرجل قوام على جنس النساء بالفطرة. وهؤلاء يفهمون قوله تعالى: "بَغْضَهُمْ عَلَى بَغْضٍ" أي بما فضل الله الرجال على النساء بالعلم والدين والعقل والولاية. وهذا ليس عندنا شيء فلو عن الله ذلك لقال: الذكور قوامون على
الإناث. لكنه تعالى قال: "الرجال قواءم على النساء". والرجال جميع رجل
والنساء جميع امرأة. ونحن نعلم أن كل رجل ذكر وكل امرأة أنثى، لكن العكس
غير صحيح. فكانت تعالى بربط القوامة هنا بالقدرات على اختلاف أنواعها، التي
تكتمل عند سن الرشد ويصبح الذكر رجلا والمثلي امرأة. وهناك قول بأن الرجال
قوامهن على النساء هنا جاءت قوامهن على الخدم أي الرجال خدم النساء أو
قائمون على خدمتهن، ولكن قوله بما فضل الله بعضهم على بعض تنفي هذا المعنى
وتجعل القوامة للرجال والنساء معاً.

ونذهب نحن إلى أن معنى قوله تعالى "يَا فُضُّلُ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَسْتَفْلِى
الرجال والنساء معاً. إذ لو كانت بعضاً يفضلون "ببعضهم" تعي لأولئك الرجال فقط لدخل فيها قسم من
الرجال وليس كلهم، ولوجب أن يتبع فقوله (على بعضهم) ليدخل فيها قسم من
النساء وليس كلهن، مما ينتج عنه أن الله فضل قسمًا من الرجال على قسم من النساء فما بالالأقسام الباقية؟ وهل هي متساوية في الفضل؟ وأين النساء اللاتي يفضلن
الرجال ولا يخلو منهن مجال أو عصر؟ من هنا نرجح أن "ببعضهم على بعض"
tشمل كل الرجال والنساء ليصبح المعنى: بما فضل الله بعض الرجال والنساء على
بعض آخر من الرجال والنساء. وهذا واضح في قوله تعالى "أنظر كيف فضلنا
بعضهم على بعض ولما أرته أكبر درجات وأكبر تفضيل" الإسراء 17.

وأيضاً ينفي تماماً الأفضلية بالخلق، وتبقى الأفضلية بحسن الإدارة والحكم ودرجة
الثقافة والوعي، التي تتفاوت بين الناس، فمن الرجال من هو أفضل فيها من النساء
والعكس صحيح. ونتقل إلى البند الثاني من القوامة وهو البنية المالي في قوله تعالى
"وما أنفقوه من أموالهم" فصاحب المال له القوامة بعض النظر عن كفاءته ودرجة
وعيه وثقافته، فصاحب المصنع الذي يحمل الإعدادية مثلاً يستطيع أن يعين مديراً
يحمل الشهادات العليا لإدارة مصنعه، يخضع لأوامر صاحب المصنع لأن ينفية قوامة
الإقبال. وهذه القوامة الاقتصادية واضحة تماماً على عقيد الأفراد والأسر والدول.
ولعلاقة لها بمستوى الثقافة أو الكفاءة.

بما أن نفهم أن القوامة لنتحصى بين الزوج والزوجة في حدود الأسرة كما حصراً
الفقهاء والمفسرون، بل تمتد لتشمل العمل والتجارة والصناعة والزراعة والإدارة،
ولتشمل التربية والتعليم والطب والصيدلة والرياضة. حتى في مجال الحكم والمناصب

٣٢٠
العليا، فإن أمامنا أمثلة كثيرة من التاريخ القديم في تدمير وروسيا القبضية، ومن التاريخ الحديث في سوريا وبريطانيا وتركيا والهند وباكستان.


ثمة صناد في التنزيل الحكيم، قصة امرأة عمران أم مريم عليها السلام، وقصة ملكة سبأ. يقول تعالى: «فلما وضعتها قال رب إنني وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنثى وإذا سميتها مرّم» (١٦) عمران. ذهب بعض المفسرين إلى أن جملة «وأعلم بما وضعت» جملة اعتراضية ليست من قول امرأة عمران، وذهب البعض الآخر إلى أن الجملة الاعتراضية هي «وأعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنثى». ونحن نقول إن المشكلة ليست في قائل عبارة «وليس الذكر كالأنثى»، فالخوار في الآية قائم بين امرأة عمران المؤمنة وربها، فإن كانت هي القائلة فهو قول قوي صادر عن امرأة ضربة الله مثلا للذين آمنوا، وإن كان الله هو القائل فهذا أقوى. المشكلة هي أن جميع المفسرين اعتبروا الذكر في الآية أفضل من الأنثى، بينما العكس هو الصحيح. والجملة أوضح من أن يختلف فيها اثنان. لأن المشبه به في اللسان العراقي أفضل من المشبه في مجال التشبيه وحقله.


أما القوامة في العمل من تجارة وصناعة وزراعة وصناعة وثقافة ورياضة، فهي أوضح
من أن تعرض بالتفصيل. صحيح أن الله فضل الرجل على المرأة بالقدرات العضالية في الخلق، وكان هذا الفضل محور الأساس في الزراعة والزراعة والتجارة، حين كانت هذه تحتاج إلى قدرات عضالية. إلا أن التطور القبلي والآلي قضى على هذا الفضل. أو لنقل أنه انقص إلى حدود الدنيا. إضافة إلى أن العلم أثبت فضل المرأة على الرجل في عدد من الوجهات، ك مستوى العمر والعرض لأمراض القلب.
وتأتي إلى أهم مجال تجسد فيه القوة وهو الأسرة، التي تقوم على زوجين، الرجل والمرأة، ينظم علاقاتهما الأسرية أمور من الودة والرحمة والتعاون على البر والتقوى. فالأسرة كونوا للمجتمع تحتاج إلى قيم يعرفها ويسوع أفرادها ويقوم مركبا بين أمور الحياة، والرجال مراة في العناية والتفاعل وحسن الخلق والقدرة على القيادة، والنساء أيضاً مراة في ذلك كله، ولاريب في أن مصلحة الأسرة والمجتمع تؤمن بأن تكون القيادة في بدع صاحب الفضل رجلاً كان أم امرأة. وهذا ما ذهبته إلى الآية حين بدأت بقولها الرجال قومون على النساء، ثم انتقلت إلى الإشارة إلى اشتراك الرجال والنساء فيما فضل الله بعضهم على بعض، ثم انتهت تستعرض قوامه النساء على الرجال (القصصيات قوات حافظت للغب بما حفظ الله). ولنفظ (القصصيات) هنا يعني القوائم للقوة، إذ القوام التي تدور حوله الآية. أما ما ذهب إليه البعض فلزم أن يصوم عندننا شؤون من الصلاة وإيواء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت لأعلاقتها لباس الصلاة والعمل الصالح، ودليلنا على ذلك قوله تعالى (أوزكريا إذ ناديه رضي الله عنه) وأنت خير الوارثين فاستحفنا له ووهبنا له حبي وأصلحناه له زوجه. لابنابأ 89 و 90. فنه أصلح الله زوجة زكريا بأن جعلها صالحة لتصام وتصلي، أم أنه جعلها صالحة للإنساب الذي تدور حوله الآية؟

الآية إذ إن تعدد الصفات التي يجب أن تتصف بها المرأة الصالحة للقوة، بما فصلها الله من ثروة أو ثقافة أو قدرة فكرية قيادية، وهذه الصفات هي اللفتات وحفظ الغيب، فإذا اتصلت بها كانت صالحة للقوة. ولكن ماذا إذا لم تتصف بها؟ في هذه الحالة تكون قد خرجت عن خط القوة ليصبح اسمها في الآية ناشزاً (واللاتي تخافون نشوزهن) أي خروج عن صفات اللفتات وحفظ الغيب. ثم تتابع الآية لترشدا إلى ما يجب عمله في حالة الشوز هذه والحروق عن صفات القوة لقوله (ب).
فاظهرون واهجرون في المضايع واضروهن»). وأما ما ذهب إليه البعض من أن النزور هنا هو الخروج عن طاعة الزوج وعصايته حصرًا، فإذا ليس عندنا شيء، أولاً لأن مدار الآية لا يدور عليه، ثانياً لأن النزور في اليسان هو الخروج والترفع عموماً، كما ورد في قوله تعالى: (وَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قَضَيْتُمُ فَلَمَّا تَفْسِحُوا فِي الْحَالِ) المجادلة 11.

وتأصيل إلى القول بأن النزور هنا لعلاقة له بالصلاة بعض إعادة إقامة الصلاة والصوم ولا علاقة له بالنزور الأخلاقية والتمرد الذي يستوجب التأديب والأخذ على اليد كما ذهب فهم السيوطي وغيره، بل هو الخروج عن حلت القيامة بالمودة والرحمة، وهو التسلط والاستبداد بالرأي، وعكسه القنوط، فالقنوت هو الأناة والصبر وسعه الصدر، ونتهي إلى ما انتهى إليه الآية، ما يجب عمله في حالة ظهور بوادر النزور عند المرأة صاحبة القيامة، زوجة كانت أم أختاً أم بنتاً أم أمه.

فقد تكون صاحبة القيامة أما تمارس النسل واستبداد وقلة الصبر وضيق الأناة والصبر في بيتها وعلى أولادها، أو أختاً تمارس ذلك كله على إخوتها وأخواتها، أو جدة تمارسه على أولادها وأحفادها. في هذه الحالة يكون الحال بالعظمة والنصب والقول الكريم (فاظهرون). أما إذا لم يفع الخال الأول بالعظمة والثاني بالهجر بالنسبة للزوجة فأتي حل ( واضروهن) أي فاضروا على أبيدهن يسحب القيامة منهم. و täقى هذه الخروج منطقية وطبيعية بوجود القيامة في يد المرأة، لكنها تصح لامعنى لها مطلقاً، لو أن القيامة للرجل خلقاً وعقلية ودنياً و ولاية.

ونقف هنا عند قول الآية ( واضروهن). فقد ذهب البعض إلى أن الضرب هنا يعني الصفع واللجم والرس. وقاتهم أن الضرب في اللسان العربي يعني ضرب الأمثال، و يعني الضرب في الأرض، يعني التدابير الصارمة كقولنا: ضربت الدولة بيد من حديد على المتلاعبين بالأسعار، يعني ضرب الثقوب و يعني أيضاً الصفع واللجم والرس. ولعلنا لاجد مبرراً أبداً للسيوطي وغيره بانتقاء هذا المعنى لنصبح بذلك من الذين يستمعون القول فيبون أسوه. ومن المناسب أن نستناض بما أورد أبو داوود في سنته حول هذه الآية، فقال إن بعض الصحابة فهم من ( واضروهن) هذا المعنى المباشر، لكن الرسول الأعظم خرج إليهم قائلاً: لا تضربوا إمام الله، فهل يعتقد القائلون بالضراب أن النبي (ص) لو صرح في أي داود، كان ينهي عما أمر الله به!؟
ولما كانت الآية تتحدث عن قوامة المرأة بما فضله الله من مال أو فكر أو حسن قيادة، وعن نشورها وتعسفها في ممارسة هذا القوامة، وترسم ثلاث معالجات لهذا النشوز، فقد لانقطع هذه العلاجات. هنا تأتي الآية بعدها ليتوصى بالتحكيم في هذا الخلاف الذي يخشى أن يتولى إلى شقيق. (وإن خشتم شقيقين فاعتقا حكمهما من أهلهم وحكمًا من أهلها فليهدوا إضلاعاً يوفقو الله يتيحهم إن الله كان عليهم خيرًا) النساء ٣٥.

هذا عن النشور والخلاف في حالة أن القوامة بين المرأة، فماذا لو كانت القوامة بين الرجل واستبد بها وتعسف ونثر؟ نقول لقد جاءت الآية ١٢٨ لتحدث عن هذه الحالة وتضع خلاً لها. يقول تعالى (وإن امرأة خابت من بعثها نشوزًا أو إعراضًا فلا يخالطوهما أن يضححو يتهما صلحًا والصلح خيرًا وأحمرو الأنس بالنهوض وإن تخصصوا وتقروا فإن الله كان بما تعمرون خيرًا) النساء ١٢٨.

وتقف عند قوله تعالى (وإن امرأة خابت من بعثها) لم يقل (من زوجها)؟ وهل هناك فرق بين البعل والزوج؟ تقول: نعم هناك فرق واضح بينهما. فالبعل في اللسان العربي هو المعمر والمؤكد والمشارب والملابس. فإذا جمع إلى كل ذلك النكاح والجنس صار زوجاً. والزوج يكون بعلاً أما البعل فلا يكون زوجاً. وحين توخي الدقة نقول أن الزوج في المجالات الاجتماعية كالسهرات والتجمعات، إلا لامكان في هذه المجالات للمجتمع، وإن الزوج في سن الشيخوخة بعد توقفه عن ممارسة الجنس يصبح بعلا. ونرى دقة التنزيل الحكيم حين يحدث عن الزوجين �حك الأزواج (والذين لهم فروعهم حافظون) إلا على أزواجهم... المؤمنون ٢٥. أما حين يحدث عن الزوجة فذكر بعول (ولاتثنى زاهتين إلا ليقولتم أن آبائهن أو أبائيهن أو آباء بعولكن) النور ٣١. فالزينة حالة اجتماعية تكون فيها المرأة مع آخرين: أخوها، أربوتها، ابنها، أبو زوجها. إلخ، ففي هذه الحالة سمي الزوج بعلا، ولم يدخله فيهم لأنه أصلًا يحقق له أن يرى زوجته عارية، وننظر إلى قوله تعالى على لسان زوجة إبراهيم حين نشرت بإسحاق: (قالت يا وليا ألا على أعزري وهذا بعلني) هود ٦٢. إشارة إلى أنه تحول إلى بعل بعد أن صار بعلًا ولم يعد يمارس الجنس. وانظر قوله تعالى: (وطلقات يتزوجون بأنفسهم ثلاث فورًا ولا يجل لعل أن يكونن ما خلق الله في أزخامتين إن كن يؤمنن بالله ولأيام الآخر ويعتنون أحق يريدون في ذلك) البقرة ٢٢٨. فقد قال (ويعتونه)
أخْبِرْهُمْ (أَنَّهُمْ لَا مَظَاهِرٌ) لِكنَاشِقَّ لَكُنَاشُهُمْ (وَالْمَلَائِكَةِ) فِي مَطْلَع
الآية، إذ مع وقوع الطلاق لا يبقى الزوج زوجًا، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن
الرجل الذي أوقع الطلاق على زوجته سيبقى ينفق عليها ويعولها خلال أيام عدتها
ويعيش معها إذاً دون نكاح وبنفس، ومن هنا فالاسم الوحيد الذي يمكن إطلاقه عليه
في هذا الوضع هو البدل. وهذا هو الفرق بين الزوج والبدل كما رأيناه في التنزل (١).

هنا يتضح أمامنا بكل جلاء أن آية النساء ١٢٨ هي آية قوامة الرجل، وأن ذكر
البدل فيها يدفعنا إلى ترجيح أن التنزل يحدث عن حالة أسرية اجتماعية إنسانية
لإعلانها بالجنس من قريب ولا من بعيد، تخاف الزوجة فيها من بعلاها المنفق
صاحب القوامة عليها أمرين:

أ - النشوز، بأن يصبح متكررأً متعالياً، وديكتاتوراً يجمع السلطات كلهها في يده،
بشكل لا يستطيع معه امرأته أن تقوم بأي عمل، صغيراً كان أم كبيراً إلا بموافقة
صريعه مسبقة.

ب - الإعراض، بأن يحمل شؤونه وحده أو ولاده، ولا يسأل عن شيء، ويدير ظهره
لكل شيء تأكلاً مركب الأسرة تنافذها رياح الأيام، شاغلاً نفسه برفقته مثلاً أو
بهيراته أو مبتعتاه أو غير ذلك.

فإن وقع ماتخاف المرأة من بعلاها نشوزاً أو إعراضاً، فلايسهمان إلا أحد أمرين:
١ - القبول بهذا الواقع، وهو ماتفعله معظم النساء في بلادنا، تحت تسميات
ومبررات وعناوين مختلفة. لكن لها ألا تقبل بهذا الواقع انطلاقاً من قوله
تعالى (فلا جناح عليهم أن يصلحا بينهما صلحًا والصلح خير)) وهذا
يقودنا إلى الأمر الثاني.

٢ - رفض هذا الواقع، وهو ما يحصل حين تسبب المرأة من تسلط بعلاها
وتشير الآية بعد ذلك إلى عارض قد يقع خلال محاولة الإصلاح عبر عنه تعالي
بقوله (وأحضرو الأنفس الخشى). والنشوز غير البخل وغير الطمع. فالنشوز هو أن
يستأثر الإنسان بكل الخير، وينسب كل الإيجابيات لنفسه، وينفيها عن الآخرين.
نحن نرى بالفعل في محاولات إصلاح بين، أن كل طرف يضع المسؤولية على الطرف الآخر، ويرى نفسه من كل عيب وتقصير، وليقي باللائمة على الآخر وينسب العيب إليه، ويبره من كل الإيجابيات، وهذا كله يجعل تحقيق الصلح عسيرًا إن لم ينقل مستحيلاً، ولا يدخل من مفهوم الحل الوسط.

ثم يختتم تعالى الآية بقوله "إِن تَعَلَّمُوا وَتَنْتَقَا فَإِنَّ اللَّهَ كَاْنَ أَمَّا تَعَلَّمُوا خَيْرًاَ؟" 
ولكن ماذا لو كان الإعراب بسبب التعددية الزوجية؟ هنا يأتي قوله تعالى في الآية التالية مباشرة: "وَلَن تَعْلَمُوا أَنَّكُمْ بَيْنَ النَّسَاءِ وَلَوْ حَرَّصْتُمْ فَلا مِثْلَكُمْ كِتَابٍ يُتَّخَذُهُ فِي الْهَالَٰكَهِ وَلَن تَنْتَقَا فَإِنَّ اللَّهَ كَاْنَ غَفُورًا رَحِيمًا ۚ" النُّسِاء ۹.

لقد قلنا إن الله سباحته أباح التعددية الزوجية ضمن شروط شرحناها في مكانها من هذا البحث، وهذا يعني أن الإعراب قد يقع بسبب الزوجة الثانية. لكنه ليس إعراباً يختص بالعلاقات الجنسية حصراً، بل يشمل في رأينا كل جوانب الحياة الأسرية من إنفاق ورعاية أولاد واتخاذ كل القرارات الكفيلة بسعادة الأسرة كلهها زوجات وأولادها، كما نرى أن ارتباط هذه الآية بسباقتها ضمن حدود قوامة الرجل نشواراً أو إعراضاً، يتجسد واضحًا في قوله تعالى "إِنَّكُمْ تَصَلَّحُوا وَتَنْتَقَا،" إشارة جليّة إلى قوله في الآية السابقة "فَلَا جَنَاحٌ عَلَيْهِمَا أَن يَصِلَّحُوا بَيْنَهُمَا صِلَاحًا،" ونفهم من استعماله (إن) هنا، التي تفيد الإحتمال ولا تفيد الحتم، أن ثمة احتمالًا بأن لا يحصل الصلح وابلاً يتحقق. فإن حصل الصلح مع التقوى فإن الله كان وما زال غفورًا رحيمًا، يغفر للمقصر تقصيره ولمضطرب تقتربه، أما إن لم يحصل الصلح ويتحقق، فإن فراق واقع لا محالة. وهذا تماما ما نفهمه من قوله تعالى "إِن يَفْرَقَا يَغْفِرِ اللَّهُ كَأَنَّهُ كَأَنْ سَعَى وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا عَلَى مَا يَشَاءُ،" النساء ۳۰. ففي حال عدم تحقيق الصلح يحق للزوجة التي وقع عليها النشوار أو الإعراض أن تطلب التفريق، وأن تصل على نصف مال الزوجة كتعية الإطلاق لا كمؤخر الصداق باعتبارها شريكة.

والطريقة أن السادة العلماء والفقهاء، يشددون في المقال والمقالات بأن المرأة شريك الرجل، وأنه ميسر للعمل خارج البيت، بينما هي ميسرة للعمل داخله، من رعاية الأولاد وخلاف ذلك، وأنها في حقيقة الأمر تعمل أكثر منه. وباصفية إن كانت من النساء العاملات في المجتمع محنة أو بوظيفة. لكنهم ما أن يصلوا إلى مسألة طلب المرأة
للتفريق، حتي ينسوا أنها شريكة النصف، فلا يعطوها إلا مؤخر الصداق، وقد تتعرض المرأة إلى أسوأ من هذا، حين يساؤونها على التنازل عن كامل حقوقها مقابل الطلاق أو ما يسمى ظلمًا بالمحتلة، وهذا اختراع فقهٍ تاريخي ظالم.

نحن نرى أن للزوجة التي ثبت نشور بعلها أو إعراضها الحق في طلب التفريق، ونرى أن لها الحق في مقاضاة زوجها أمواله كمتعة الطلاق وهذا التسريع بإحسان كمفهوم معاصر الآن يجب أن نتبناه، بما فيها البيت الذي يعيشان فيه، منطلقين من أن المرأة لاتطرد من بيت الزوجية إلا في حالة واحدة هو حالة الفاحشة المبينة. يقول تعالى:

"أيها الأُمَّةُ إنما طلبت نساء فطلقوهن لعدتهن وأحسوا العدة واتقوا الله ربكما لاتخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة، وتلك حدود الله تعالى في الطلاق.

ولننظر كيف أنه سبحانه قال في هذا الآية (بيتهن) ولم يقل (بيتهما) رغم أن الخطاب في الآية للذكور.

فثمة أمر آخر نقف عنه في خائمة بحثنا بمسألة القيادة، هو الفرق بين الشقاق والفرق، فقد جاء الليكزان في آيات القوامة، حيث ورد الشقاق في قوله تعالى:

"إن خفتم شقاق بينهما فاعثوا حكماً من أهل وحكماً من أهلها إن يريد إصلاحاً يوقف الله بينهما إن الله كان على ما خبرالأناس 35."

فالشقاق والمتلاق هو الخلافة مع جهد ومجاهدة، وورد بهذا المعنى في قوله تعالى:

(ومن يشايع القوامة ورسوله فإن الله يشيد العقاب) الأنفال 13. والشق هو النصف، والالشقاق هو الانشطار إلى نصفين، كما في قوله تعالى (اقتربت الساعة وانشق القمر) الفجر 1. قوله تعالى (إذا السماء انشققت) الأشواق 1. والشقاق هو الأخ من أم وأب (ونرى أنه الأخ التوأم في بطن واحد).

ونلاحظ أن هذه الآية جاءت بعد أية قوامة المرأة مباشرة. فالشقاق هنا يقع في حال نشور المرأة تسليطا وديكتروريةوجود القوامة لها، والآية تدلنا علي ما يجب فعله. كما نلاحظ أنه تعالى يتخمه بقوله (إن الله كان عليماً خبيراً)، تماماً كما ختم آية النساء 182 بقوله (اللهًا فإن...) فلا تجعل لي مثلاً خبيزاً. ونلاحظ أخيراً ورود لفظ الإصلاح في الآتيين.
أما الفراق فقد ورد في قوله تعالى:

"إِن يُفْرَقَ يُغْنِي اللَّهُ كَلّاً مِّن سَعْتِهِ النِّسَاءِ."

والفرق هو الطلاق، فقد يكون الزوجان غير مؤهلين للقواعد، فتصبح العلاقة بينهما علاقة شفاف دائم، وهي علاقة ما قبل الفراق. أما في حالة قوامة الرجل، فقد تكون المرأة صالحة للقواعد إن نشر زوجها أو أعرض، فإنها أن تطلب القوامة أو يحق لها الفراق، فيمضي كل في سبيله، ويغني الله كلاً من سعته مع أخذ كامل حقوقها بنصف مال الزوج ويبقى البيت لها.
الفصل السادس
اللباس

لقد استعملنا مصطلح اللباس عوضاً عن المصطلح الشائع (الحجاب) أو ما يسمى أحياناً بالحجاب الشرعي، لأن كلمة الحجاب وردت في التنزيل الحكيم ثماني مرات، ولم تتم في كل استعمالاتها إلى اللباس بأية صلة من قريب ولا من بعيد، فكانت الألفاظ التي تدل على اللباس هي الثياب والجلباب والحمر.

وإذا عدنى إلى معاجم اللغة لوجدنا أن (حجاب) معناها: ستر، والحجاب هو الستة، والحجاب هو البواب، وحجبه من الدخول، وحجاب الكعبة: سداتها وتولى حفظها، وكلما حال بين شيئين يسمى حجاباً.

وفي قوله تعالى (فمن بينا وبينك حجاب) معناه: من بيننا وبينك حاجز في النحلة والدين. والأخوة يحبون الأم عن فريضتها، أي أن الأخوة يحبون الأم عن الثالث إلى السدس، والحجابين هما العظامان فوق العينين وقيل الشعر.

وإذا نظرنا في التنزيل الحكيم وجدنا أن كلمة "حجاب" وردت في السور التالية:

حجاب

1 - الأعراف 17. 45/17
2 - الأحزاب 32. 32/17
3 - سورة المطففين 32. 83/16
4 - فصلت 41. 142
5 - الشورى 42. 51

(1) - (وَمَنَادَى أَضْحَابَ الجَنَّةِ أَضْحَابُ الْقَلْبِ أَنَّ الْقُلُوبَ وَجَدَّلَهَا مَا وَعَدَّهَا لَنْ يُقْلِلُوا مِنْهَا خَلْقًا فَهَلَّ وَجَدَّلَهَا مَا وَعَدَّ رَبُّكَمُ خَلْقًا فَلَوْ قَالُوا نَعْمَ فَأُذَنَ مَوْعِدَتُكُمْ لَيْسَ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْبَةُ اللَّهِ عَلَى الْظَّالِمِينَ) (۴۲) وتلتها الآية ۴۰. في وصف الظالمين. إلى أن يستهل الآية ۴۲ بقوله: (وَمَنَادَى اِبْنَاهَا حِجَابَ وَعَلِيَّ الأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْفُونَ ۡكَيْلَ يُسَيَّمُونَهُمْ وَنَادَوا أَضْحَابَ الجَنَّةِ أَنَّ سَلَامٍ
لا يكون لم يذبحوا وهم يطمغون (42) وإذا صرقت أبينازارهم يلقاء أصحاب النار قالوا

ربنا لا يجعلنا مع القوم الطالبين (74) الأعراف.

عندما سألت السماوات ونحن في أصل السافلين، قلنا نحن على أي حال لا نبتغ

أن يرحلنا بينهما سور وحجاب، أهـ.

ومن فهم ثانيا أن هذا الحجاب- السور ذا الباب لائم الرؤية ولا السماء، فلا

فكيف يستثم قوة تعالى في الآية 50 من نفس السورة (ونادى أصحاب التابر

 أصحاب النجينة) أن أفيضوا علينا من الروح أو يذهبهم الله Certain (47) ملك

النافرين.» يقول الرازي: قال ابن عباس (رض) لما صار أصحاب الأعراف إلى الحنة

طمغ أهل النار بفرح بعد البأس فقالوا: بارب إن لنا قرابات من أهل النار فاذن لنا حتى

نراهم ونكملهم، فأمر الله النجينة فنزحت، ثم نظر أهل جهنم إلى قراباتهم في الحنة

وماهم فيهم من نعيم. إنها.

(48) - «ولا أصد بها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يودى لكم إلى طعام غفير

ناظرين إليها. ولكن إذا ذهبتم فالدللون فإن ذلك طعامكم فإن تشاءوا ولا مستثنى

لذكم كان يودي النبي فسنته منكم والله لا يستحق من الحق وإذا سألكون من

فانتكلوهم من وراء جباب ذلككم أظهر له فبكم تأكلوا وقولة و بما كان لكم أن تزودوا

رسل الله ولا أن تكحروا أزواجا من بقي أبدا إن ذلككم كان عند الله عظيمًا.

الأحراب 53.

يقول الرازي: لما منع الله الناس من دخول بيت النبي وكان في ذلك تعذر الوصول

إلى المائعين، بين أن ذلك غير ممود منه فليس الله وليطب من وراء حجابه. أما قوله

ذكم أظهر له فبكم تلكم وقوله» يعني أن العين روزة القلب فإذا لم تر العين لا يشتكي

القلب، إما إن رأى العين فقد يشتكي القلب وقد لا يشتكي، فالقلب عند عدم الرؤية

أظهر، وعدم الفتنة حينئذ أظهر.
ثم تتابع الرازي تفسير آية «للاجتاح عليهن» بعدها فيقول: لقد أوجب الله تعالى
على الرجال السؤال من وراء حجاب، فلن يمضى الرجال من الجناح، ولم يقل
لاجتاح على آبائهن، فقوله تعالى: (فاسألوه من وراء حجاب) أمر بسبدل الستر
عليهن، وذلك لابيكون إلا يكونهن محبوبات، وابن الحجاب وجه عليهن. ثم أمر
الرجال بتكهن كذلك ونهوا عن تلك أستارهن فاستثنى عند الآباء والأبناء؟

(3) - (وَوَهِبْتَنَا لِبَالْذَّائِدِينَ نَعْمَ الْعَمَّادِ إِنَّهُ أُوْاتِ (300) إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ الْبَيْتُ
الضفائر النحتية) (31) قَالَ إِنَّا أَخْبَثْنَ حَبْ الْحَمَّامِ عَنْ ذُكَّرِ رَبِّي حَتَّى تَوَازَعَ
بالحجاب (32) رُدُّهَا عَلَيْهِ فَتَفَطَّقَ مَشْعَا بِالشَّوقِ والأَحْيَا (33) سُورة ص.

يقول الرازي: الضمير في قوله: (حتى توارت) وفي قوله: (وردها) يحمل أن
يكون عائداً إلى الشمس لأنه جرى ذكر ما له تعلق بها وهو العشي. ويحمل أن يكون
عائداً إلى الصفائر. ويشتمل أن يكون في قوله: (وينبى) للشمس، للشمس،
ويحمل أن يكون الأول للصفائر، والثاني للشمس.

والتواري بالحجاب في الآية عند الرازي هو الغياب عن العين.

(4) - (وَقَالَ نِعْمَانُ لَكُمَا فَأَعْمِلُنَا مَا نَدْعُوْنَا إِلَيْهِ وَفِي آدَابِنا وَقَوْمُكُمَا وَبَيْنَكُمَا
حِجَابًا فَأَعْمِلُنَا عَامِلًا) أصله. 5.

يقول الرازي: أكثى جميع كان مفردها كناتة وهو الذي يجعل فيه السهم. والوقت
هو النقل الذي يمنع السمع. والحجاب هو الذي يمنع الرؤية. وقوله: (وبيني ويبنح حجاب) أقوى مما لو قيل (وبينيا ويبنيك حجاب) لأن الحجاب في القول
الأول يشمل كل المسافة الحالية بيننا وبينك فلا يبقى جزء منها فارغًا عن هذا
الحجاب.

(5) - (فَمَن كَانَ يَنْبِيِّرَ أَن يُكَلِّمَ مَثْلَ اللَّهِ إِلاَّ وَحْيًا أَوْ مِنْ وَزَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُؤْمِنُ رَسُولًا
فَيُحْيَيْهِ بِذَا نُشُورِهِ إِنَّهُ عَلَى حَكِيمٍ) الشورى 51.

(6) - (فَوَإِذَا قَرَأَتِ اللَّهُ الْقُورَانَ جَعَلَنَا بَيْنَكُمَا وَبَيْنَ الْمَلََائِكَةِ نَيَسْتَمْعُونَ بِالْآخِرَةِ حَجَابًا
مَشْتَرِكٌ) الإسراء 45.

علماً بأن الذين لا يؤمنون بالآخرين كانوا يروون الرسول (ص) ويسمعونه.

يقول الرازي: .. كان يجب أن يقال حجاباً ساتراً. والجواب عندي من وجوه:
الأول: أن ذلك حجاب يخلق الله في عيونهم يمنعهم من رؤية النبي، وذلك
الحجاب لابراهيم أحد فهم مستور.

الثاني: يجوز أن يقال مستور ومهمة ذو ستر كما يقال مربوب ذو رطوبة، ومقبول
أي ذو هو.

الثالث: المستور اسم مفعول بمعنى السائر اسم فاعل وذلك مشهور للعرب.

... الحجاب هو الطبع الذي على قلوبهم، والطبع هو المنع الذي منعهم عن أن
يذرو لطيف القرآن ومحاسنه، فقلادة من الحجاب المستور ذلك الطبع الذي خلقه
الله في قلوبهم.

(7) - قلوا أدرك في الكتاب موترمّم إذ ابتليت من أهله ماكان شرقيا (16) فاتخذت
من دونهم حجاباً فأرسلت إليها زوجها فتمكّن آلهة تصدواها شوريا (17) مريم.

يقول الرازي: ... ثم ين تعلّى أنها اتخذت من دون أهلها حجاباً مستوراً، وظاهر
ذلك أنها لم تقتصر على أن افترزت إلى موضع بل جعلت بينها وبينهم حائلاً من
حائط أو غيره وتحمل أنها جعلت بين نفسها وبينهم سراً...

(8) - فكلاه إنهم عن زوجهم يومناه مجدوباً المطففين 15

يقول الرازي: ... احتج الأصحاب بهذه الآية على أن المؤمنين برونه سبحانه، أما
الفجارة المذكرون فلا برونه، وولا ذلك لم يكن للتخصيص فائدة. وفيه تقرر آخر هو
أنه تعالى ذكر الحجاب في معرض الوعيد والتهديد للكافرون، وما يكون كذلك لابتعز
حصوله في حق المؤمن. قال المعترض إنهم عن رحمة رضيهم يمتدفجحبون، وليس عن
الرؤية. قال القاضي عبد الحبار الحجاب ليس عدم الرؤية، فقد يقال حجاب فلان عن
الأمير وهو يراه من بعد.

ومن هنا نرى أن مصطلح اللباس هو مصطلح أدق من مصطلح الحجاب وتناسب
أكثر مع مصطلحات التنزيل الحكيم.

والحق أنا لم نستطع - رغم طول التأمل - أن نفهم سبباً لغضب الغاضبين، حين
تحدثنا عن مسألة الحجاب ولباس المرأة في كتابنا (الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة/
بحث لباس المرأة). كما أنا لم نستطع أن نفهم كيف يدفع الغضب بعض الغاضبين
إلى تقولتنا ما لم نقل، وبعضهم إلى طمس قسم مما قلنا وتسليط الضوء على قسمه}

324
الأخرى المتور، وبعضهم إلى صب جام غضبهم تقليداً واتباعاً، دون أن يكفلوا أنفسهم
عنة قراءة ما قلنا.

ولما كنا لا نشك أبداً في قدرة الغاضبين على الفهم، فقد انصب شكنا على
مقدرتنا نحن في التعبير، رغم أن ثمة من يعذرنا، فيرى أن اللاحم الضيق الذي أفردناه
لما موضوع الواسع في (الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة)، اقتضاها بعض الإيجاز،
فجاء إيجازاً مخلقاً عبره القصد من الظهور بوضوح. علمناً أنا وضعنا بكل وضوح
الأسس التي تتنقل منها في فهم مسألة لباس المرأة وحجابها وهي:

أولاً - أساس لغوي هو اللالتراف في الألفاظ. فالثرب عندنا غير اللباس، والسوأة
غير العورة، والبعل غير الزوج (1)، والخلود غير الدوام، والبقاء غير الأثنتين. وهو أساس
نلتزم به في قراءتنا لآيات التنزيل الحكيم. علمناً بأنه في قراءاتنا السابقة لم نفرق بين الرجل
ووالد، وذلك من تأثير النبات القائل بالترادف علينا دون أن نشعر، فوقع بعض
الالتزام في الاستنتاجات.

ثانياً - الاتقاء، فكما أن ثمة عدداً من الألفاظ الصنات تشترك في وصف
مسمي واحد، كالأبيض والخس美国 والهند التي هي صفات مختلفة للسيف. فهنالك
أيضاً كثير من الألفاظ يحمل كل منها عدداً من المعاني، لابد من انتقاء أحدها لفهم
نصوص الآيات وأحكامها. يقول تعالى (بئيني آدم قد أنزلنا عليهم لباسًا قوياً)
سوأتيكم ورثنا وبالناس الثروة ذلك خير ذلك من آيات الله لعلهم يذكرون)
الأعراف 26.

هنا يتحدث سبحانه عن لباس أنزله على بني آدم سماه لباس التقوى، القصد
منه موازاة السوآت. فما هو لباس التقوى؟ إن قرأناه على الحقيقة ناظرين إلى اللباس
فهو:

1 - أول لباس أنزله الله ويسمه بو آدم لموازاة سوآتهم.
2 - الملبوسات المعدة لإقامة الصلاوات.
3 - الدروع والجواشين وكل ما يقي في الحرب.
4 - أما إن قرأناه على المجاز ناظرين إلى التقوى فهو:
1 - الإيمان.
لا يوجد نص يمكن تدقيقه من الصورة المقدمة.
 الخميس - نزع صفة العصمة والقدسية عن أهل التراث، فالقدسية لله القدوس ولكتابه المقدس. والعصمة لله والرسول في حدود الرسالة حصرًا، ولا يجوز - بل لا يمكن عقلاً - سحبها على أحد غير الله والرسول لأي سبب كان، وتحت أي عنوان كان.

مسألة لباس المرأة وحجابها قديمة، تعود إلى ما قبل التاريخ المكتوب. وبلاحظ دارسها أنها ترتبط دائماً في التراث القديم بمسألة أخرى هي مسألة الخطيئة الأولى التي تواكب بدورها مسألة بدء الأنسنة، وتعني بها بداية الجنس الإنساني ذي الأصل البشري وذلك بنفخة الروح. حتى أن التنزيل الحكيم ذاته، أشار إلى هذه الرابطة في العلاقة، معتبراً أن ستر الجسد عند آدم وزوجته في الجنة، جاء نتيجة طبيعية حين بدت لهما شموثهما بعد أن أكل من الشجرة المحرمة وذلك طبقاً للتفاسير الموروثة.

يقول تعالى:

(فُسْوَسْ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لَيُبَدِّلَ لَهُمَا مَا وَرَّى عَنْهُمَا مِنَ شَمَّةٍ وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَكَمَا عَنْ هَذِهِ الْشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكِينِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَلَالِينِ ۙ وَقَاتِمُهُمَا إِنَّكُمَا لَنَتَّصِحَّ نَّفْسَكُمَا ۚ فَذَٰلِكَ دَأَفَّ الْمَلَكَانِ بَدْتُ لَهُمَا سُؤُوْتُهُمَا وَطُفِقًا يَحْصَفُانَ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَاقِ اللَّيْلِ ۖ) الأعراف ٢٢٥.

(فُسْوَسْ إِلَى الشَّيْطَانُ قَالَ يَا دُمَيْ أَذُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْحَلَكِ وَمَلْكُهَا لَا يَتُقِّيهَا ۖ فَأَكْلَا مِنْهَا فَذَٰلِكَ لَهُمَا سُؤُوْتُهُمَا وَطُفِقًا يَحْصَفُانَ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَاقِ اللَّيْلِ ۖ) طه ١٢٠.

فإذا نظرنا في الديانات القديمة، من واقع ما بين أديانا من آثار وشواهد، نجد أنها تعكس عند شعوب بلاد الرافدين - من سومرية وبابلية وأشورية - بدرجات مختلفة ذات القصة القرآنية في آيات الأعراف. وترى أن الإنسان من ذكر وأنثى هو المسؤول عن الخطيئة الأولى. ثم تمضي القرون لتجد هذه الديانات القديمة ترمي بمسؤولية الخطيئة الأولى على كاهل الذكر وحده الذي خسر بعد الطوفان الحياة الخالدة لأنه أكمل فاكهة شجرة محرمة.

ومرة أخرى نجد أنها تنفق مع ما أنجح إليه آيات الأعراف، حين أنه الشيطان إلى آدم وحده بالخاطب. لكننا نلاحظ أن آراء هذه الديانات القديمة في مسألة الخطيئة الأولى، تمتل آراء مجتمعات أثرية، فمجتمع الأمومة هو المجتمع السائد في
بكل التاريخ السومر، قبل أن يتحول عند بابل وآشور إلى مجتمع ذكوري سلطنة الأب فيه مطلق، والحكم الأخلاقي والقانوني والاجتماعي الاقتصادي يختلف على الرجل منه على المرأة.

أما في الديانات الفارسية - الزرادشتية والمانوية والمزدكية - فلم أنها لم تلق تهمة الخطيئة الأولى على المرأة، إلا أنها أعترفت كائنًا غير مقدس، عليها أن تربط عصابة على فهما وأنفها، كيلا تنس أنفسها النار المقدسة. ثم تحولت عصابة الأنف والفم في المجتمعات الفارسية إلى جلب تلبسه المرأة من رأسها إلى قدميها، لكنه كان خاصًا بالحرائر ونساء علية القوم، ولا يجوز للإمام ونساء العوام ارتداؤه. ولعل هذا هو الأسس الثقافي لمفهوم الشادر في إيران بشكل خاص وفي العراق. ومفهوم التفريق بين لباس المرأة ولياس الأمم الذي بقي حتى عهد ما بعد النبوة (الدولة العربية الإسلامية).

وأما الديانات الهندية - الفيدية والبراهامية والبوذية - فكان شأنها شأن الديانات الفارسية والهندية. لم تعتبر المرأة مسؤولة عن الخطيئة الأولى، لكنها اعتقدت بأن المبادع الإلهي حين خلقها، ساهمها من قصص صناديق وجزاوات المواد الصلبة التي زادت لديها بعد عملية خلق الرجل، وأوجب على الزوجة أن تخدم سيدها (زوجها) كما لو كان إلهًا. وحُرمت المرأة من دراسة كتب الحكمة والفلسفة والدين، فقد جاء في الماه بيار يا إذا درست المرأة كتاب الفيدا كان هذا علامة الفساد في الملكة. وأخيرًا فقد فرضت بعض الديانات الهندية الحجاب على المرأة، ومنعت الاستمتاع بها، حتى أننا نجد بوذا يتميز كثيرًا في قولها لتكون من أتباع دينه. وجاء في حواره مع ابن عمه:

أنذا: كيف تعامل النساء أيها السيد؟

بوذا: لا تنظر إليهن.

أنذا: فإذا اضطرنا للنظر إليهن؟

بوذا: فلا تخطبهن.

أنذا: فإذا خطبنا؟

بوذا: فكن منهن على حذر!!

338
ولعل هذا يتفق مع نظرًا مشاهد الدين الإسلامي إلى المرأة.

أما الديانات الفرعونية فقد اختلف موقفها من المرأة عن كل ما ذكرناه من ديانات، بسبب تأثير عصر الأمومة الذي امتد حتى الإمبراطورية الوسطى. فكان النسب للأم والمرأة وحدها هي التي تمثل وترث، وكانت لها منزلة خاصة رفيعة في المجتمع، تختلف عن منزلتها في باقي المجتمعات القديمة раيدة والفارسية والهندية، فهي التي تنزل إلى الأسواق لتمارس التجارة، تاركة الرجل في البيت ليتسج، ولم يكن غريبًا والحالة هذه أن نجد في النقوش التاريخية أسماء كثيرة لنساء مثل كليوباترا ونفريتية، وأن نجد رمسيس الثالث يباهي بالمرأة في مملكته، فهي «تذهب حيث تشاء مكشوفة الأذنين فلا يتعرض لها أحد»(1). كما لم يكن غريبًا أن يعلق ماكس ميبل على ذلك قائلًا: ليس ثمة شعب قديم أو حديث رفع منزلة المرأة مثل ما رفعها سكان وادي النيل.

ونصل إلى المرأة في المثلين اليهودية والمسيحية، من حيث كونهما ديانة واحدة، إذ كانت المسيحية حتى القرن الثالث الميلادي تعتبر فرقة مجدد من فرق اليهودية.

كانت المرأة في مجتمع الأمومة الذي ساد في العهود الأولى للهولودية تمتع بالامتيازات التي تمتع بها في باقي الديانات القديمة، لكنها بعد سيادة المجتمع الأبري الذكوري خسرت معظم هذه الامتيازات. فرغم أن ارتباط النسب بالأم ما زال سائداً في اليهودية حتى اليوم، إلا أن المرأة تحولت إلى قطعة مطالعة للرجل، وشهادة رجل واحد تعادل شهادة ماتة امرأة، وإذا ذهبت إلى الصلاة لاندخت في النصاب الواجب اكتماله لأداء الشعائر (لاحظ هذا مع إلغاء الفقهاء للمرأة من حضور صلاة الجمعة). إضافة إلى ما وصل إليها من الديانات الفارسية التي سبقتها من احتفاظ بولاية الذكور واستياء من ولادة الإناث(2). تواكب ذلك كله وترسخ مع تدريس تعاليم الأجدار والكهنوت من جهة، ومع إعادة صياغة التوراة على مدى قرون، لتصبح «عهدًا قديمًا» في الكتاب المقدس عند مسيحي اليوم.

ولعلنا نستطيع أن نجزم، بأن اليهودية هي أول من ألقى نبأ الخطيئة الأولى على المرأة، وتأبعتها على ذلك المسليحة، وحمل من اعتنق الدعوة المهذبة منهم ذلك معه، وهذا يفسر تسلل القصة التوراتية لبدء الخلق للحظتي الأولى إلى أغلب التفاسير المعترنة للتنزل الحكيم، رغم عدم وجود ما يدعمها أو حتى يشير إليها فيه.
وردت القصة في سفر التكوين، الإصحاح الثالث، الآيات 1۱۹ تقول:
«وأخذت الحياة أحيل جميع حيوانات البرية التي عملها الرَب إلهًا، فقالت للمرأة أحقًا قال الله لا تأكل من كل شجرة الحَيَاة، فقالت المرأة للحياة من شجر شجرة الحَيَاة لا تأكل منها ولا تمسها إلا تأكل، وأما نمر الشجرة التي وسط الجنة فقال الله لا تأكل منها ولا تمسها إلا تأكل، فقالت الحياة للمرأة لن تتما، بل الله عالم أنه يوم تأكلان منه تنفع أعينكما وتكونان عارفات الحَيَاة والماء، فازفت المرأة أن الشجرة جيدة للأكل وأنها بهجة للعين وأن الشجرة شهية للنظر، فأخذت من ثمرها وأكلت وأعطت رجلها أيضًا معًا فأكل، فافتحت أعينهما وعلمًا أنهما عربانًا، فخاطا أوراق تين وصعًا لأنفسهما مأزق، وسمع صوت الرَّب إله مُمامًا في الجنة عند هيبوب ريح النهار، فاختبأت آدم وزوجته من وجه الرَّب الإله في وسط شجر الحَيَاة، فنادى الرَّب الإله آدم وقال له آين أنت، فقال مَن سمعت صوتي في الجنة فاختبأت لأني عربان فاختبأت، فقال من أعلم أنك عربان، هل أكلت من الشجرة التي أوصيت أن لا تأكل منها، فقال آدم المرأة التي جعلتها معي هي أعطنتني من الشجرة فأكلت، فقال الرَّب الإله للمرأة ما هذا الذي فعلت، فقالت المرأة الحَيَاة أغرنتي فأكلت، فقال الرَّب الإله للحياة لأنك فعلت هذا لم تطع، فأكلت المرأة الحَيَاة من جميع البهائم وجميع وحش البرية، على أكلها تسعين وترايًا تأكلين كل أيام حياتك، وأضع عداوة بينك وبين المرأة وبين نفسك ونسلها، هو يسحق رأسك وأنت تسحقين عقبه، وقال للمرأة تكثيرة أكثر آلام حبلك، بالوضع تلد أولادًا، إلى جهلك يكون اشتياك وهو يسود عليك، وقال آدم لأنك سمعت لقول أراملك وأكلت من الشجرة التي أوصيت لا تأكل منها مثوبة الأرض بسبيل، بالعبد تأكل منها كل أيام حياتك، وشوكًا وحِبِسًا تبت لك وتأكل عضب الحقل، بعة وجهك تأكل خيرًا حتى تعود إلى الأرض التي أخذت منها، لأنك ترب ولي تراب تعود» (انتهى الاقتباس).

صار على المرأة بموجب هذه الكلام ألا ترفع رأسها أو صوتها بالاحتاج مهما حصل، بعد أن كانت السبب الأصلي في اللغات التي صبها الرَّب إلهًا على الحياة وعلى الأرض وعلى آدم، وبعد أن تقرر سيادة الرجل عليها. وكان من الطبيعي أن تصبح في نظر المجتمع (أمر من الموت)، فليها أشران وبدآن قيود، الصالح قدم الله ينجو منها، أما الخاطئ فيؤخذ بها. وصار على المرأة اليهودية أن تختفي عاها هذا تحت الحجاب.
ورغم أن المسيحية في دعوتها الأولى كانت أكثر تساملاً تجاه المرأة، من حيث أنها رسالها جاءت لجميع الناس وليس لبني إسرائيل، وللذكور والإناث على حد سواء، إلا أن رسائل الرسول وتعليمهم أثرت في الكثير من الناس. الحياة من كل ما كان يمكن أن يكون على سبيل. يقول بولس الرسول في رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس: أريد أن أعلمك أن نسخة المرأة الرجل ورأس الرجل المسيح، وتقول：“القديس ترتوليان عن المرأة أنها “مدخل الشيطان إلى نفس الإنسان، ناقضة لتوامس الله، مشوهة لصورة الرجل المخلوق على صورة الله”. وكان على المرأة موجب تعليم الرسول والكنيسة في المراحل المتأخرة أن تلزم البيت، وأن تستمتع في الكتابات إذ لا يجوز لها الكلام هناك (قارن هذا مع النسخة القديمة التي يقول أن صوت المرأة عورة)، وأن تسأل الرجلها في البيت إذا أرادت أن تتعلم، وأن تغطي رأسها، أما الرجل فلا ينبغي أن يغطي رأسه لأنه صورة الله.

تأتي أخرى إلى المرأة ووضعها في المجتمع العربي قبل البعثة الحكيمة، هذا المجتمع الذي كان يتألف من مزيج من اليهود والمسيحيين والوثنيين، ولا يخلو من أقلفات حنافوية فارسية وغيرها بحكم نشاطاته التجارية.

توزع مجتمع ما قبل البعثة الحكيمة في الحجاز وباقى مناطق شبه الجزيرة العربية، وامتد جنوباً لتشمل اليمن، وشمالاً لتشمل بلاد الشام وقساً من العراق. وكان القسم الأكبر من أبناء هذا المجتمع يعيش في البدو والصحراء، ضمن تشكيلات أسرية قبيلية، والقسم الأصغر في حواري ومدن تلعب دور الأسواق التجارية الثانية. وكان طبيعيًّا أن يختلف وضع المرأة في الحواري عنه في البدو والصحراء، كما كان طبيعيًّا أيضاً أن تحمل النظرية إلى المرأة في القسمين بعضاً من رواض هذه الديانة أو تلك، لكن الواضح أمام الدارس أن وضع المرأة العربية الحرة في مجتمع ما قبل البعثة الحكيمة كان على مستوى كبير من العلم والرقي، رغم ما كان يحكمها من عادات وتقاليد وأعراف، في مجال الزواج والطلاق والأثر والحبوب ومخالفة الرجال وإنشاد الشعر والمشاركة في الحوارات السياسية والحكم.

فالمرأة العربية البدوية، بغض النظر عن دينائها وديثاً أهلها، كانت حرة في اختيار زوجها، وفي طلاقها إن كانت حمصاً بيدها، إذ كفاح أن تحول المرأة باب خيميتيها في غياب زوجها، ليفهم حين يعود أنها طلقته. وكانت ملكة كيبيه قوزنها، وشاعرة
نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي

كالخنساء، وكاهنة كفر قراءة الهمامة، وحكيمة كجهينة. وكان العديد من القبائل والعشائر يحمل اسم أمه، كأمية وزهية ومزيية وغيرها كثير.

في الجانب الآخر، نجد أن عددًا من العادات والتقاليد أخذ طريقة إلى هذه المجتمعات، كعادة واد البنات، وأشكال الزواج التي تركت فيما بعد، زواج المقت وزواج اليدين وزواج الشغار وتعزيز الابناء، وعند توزيع الأثر، تصور النحاس واللتينيات، دون النساء والصبيان، لكن هذا كله لم يكن عاماً في كل أنحاء المجتمع العربي من جهة، ولم يكن بالضرورة البشارة النفيية التي صورها عليها فقهاء الإسلام فيما بعد، إظهاراً لفضل الإسلام في زعمهم وتعظيمه لشأنه.

فالنفور من واد البنات في المجتمع العربي الجغرافي كان موجوداً بلا شك، بدلاً عن عادة تعلوها: "إذا ما أضحك، فنانثاً أظل وجه مسوداً وهو كفيس".

وأفاد البنات كان أيضاً موجوداً بلا شك، بدلاً عن عادة تعلوها: "إذا كنت ستلت بذنب قلت" التكوير 8 و 9. لكن وأداد البنات لا يمكن أن يكون شاملاً عامة، وإلا لما وجدنا في المجتمعات الجاهلية أو في الذكور، ولانقشر العرب، الأمر الذي يدعمه الواقع وتبكره الأدلة.

ويحظر بها المطاف في مسيرتنا التاريخية هذه، عند المرأة في الإسلام، وعند لباسها وحجابها كما ورد في التنزيل الحكيم وفي السنة النبوية من جانب، وكما رأى وفهمه الفقهاء وطقوسوه بعد العصر النبوي من جانب آخر.

وردت قصة الخطيئة الأولى في التنزيل الحكيم في ثلاثة مواضع:

- "وئامنا بآدم...". البقرة 326.
- "أيا آدم اسكن أنت وزوجك...". الأعراف 220-19.
- "وئامنا بآدم إن هذا عدو لك ولزوجك...". فصل 121، 117.

ونلاحظ من التأمل عدداً من الأمور:

1 - عدم وجود أي إشارة تصريحية أو تلميحية تدل على أن ما أرتكبه آدم وزوجه في الجنة كان خطيئة جسدية جنسية، كما تزعم الرواية التوراتية.
2 - عدم وجود ما يدل على اسم زوجة آدم، ليس في هذه الآيات فحسب، بل في جميع آيات التنزيل الحكيم، ولاندري من أين جاءت به الدينات الأخرى.
وتسلل إلى التفاسير. ولعل دارساً باللسانيات يهتم بعدنا باكتشاف العلاقة بين اسم حواء، عند المفسرين العرب، اسم إيفا أو إوبا عند الفرنسيين والإنكليز.

3- الخطيئة الأولى في التزييل الحكيم معصية ارتكبها آدم وزوجه في آيات البقرة والأعراف، وأنفرد بارتكابها آدم في آيات طه، وكانت في المواضع الثلاثة بوسوسة من الشيطان.

4- عدم وجود أثر لأفعى أو حية أو غيرها في جميع آيات التزييل، لها علاقة مباشرة أو غير مباشرة بموضوع المعصية الأولى.

5- لا يوجد في الجنة التي ذكرتها الآيات، سواء أكانت في السماء أم في الأرض، لأي ثوب أو لباس على وجه الحقيقة، فكلما تذكره الآيات هو أن آدم وزوجه بدت لهما سوآتتهما «وطفا بخصائصهما من ورق الجنة».

هذه الملاحظة الأخيرة بالذات تقودنا إلى آية أوردها تعالى في سورة الأعراف بعد الحديث عن آدم وزوجه والشجرة، يقول فيها:

«يا آدم قد أنزلنا عليك لباسًا يواري سوآتتك وريشاً ولباس النقوش ذلك خيرًا ذلك من آيات الله لعلهم يذكرون» (يا آدم لا يفسّنك الشيطان) كما أخرج أبوكم من الجنة ينزع عنهما لماشهما إلى سوآتتهما إنه يراكم هو وقيله من حيث لا ترونهم إلا جعلنا الشيطان أولياء للذين لا يؤمنون» الأعراف 26 و 27 لأنها تربط بكل صراحة ووضوح بين المعصية الأولى وانكساف السوآت والبحث عنها يعطيها «بورق الجنة أولاً ثم باللباس» لتشمل أكثرها إلى اللباس الذي أنزله الله على بني آدم لياوي سوآتتهما. وكننا قد أشارنا في الصفحات السابقة إلى أن على المتصدي الدارس لمسألة لباس المرأة وجحيمها في الرسالة المحمدية أن يبدأ من اللباس المؤر لسوآت بني آدم عموًا لتصلى إلى الحجاب والجلباب والخمار عند المرأة خصوصاً، وهو ما سئله

نحن في الصفحات التالية والله المستعان:

اللباس:

اللاب والباب والسيئن أصل صحيح يدل على الستر والتغطية. وإن انصرف على الحقيقة دل على اللباس واللباس، كما في قوله تعالى:

٣١ - ويلبسون ثيابًا خضرًا من سندس» الكهف
يحلون فيها من أسوار من ذهب ولؤلؤ ولباسهم فيها حرير
فاطر ۳۲
وعلمتاه عناتة لباس لكم لتحصنيكم من ياأسكم.
أما إن انصرف على المجاز دل على اللفظ واللباس، كما في قوله تعالى:
ولاتلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأتنتم تعلمون
البقرة ۴۲
وهو الذي جعل لكم الليل لباساً واليوم سباتاً
الفركان ۴۷
أحل لكم ليلة الصوم الرفث إلى نسائم هن لباس لكم وأتنم لباس لهن
البقرة ۱۸۷
 فأذاذتهم الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون
النحل ۱۱۲
فهل نفهم اللباس الذي تشير إليه الآية على وجهه الحقيقى أم على وجهه المجازى؟
نحن نرى أن في الآية ما يوجهنا لترجيح الجانب المجازى في اللباس. فالله تعالى يقول
إن أدم وزوجه طفقا يخسفن عليهما من ورق الجنة بعد أن بدد لهمها سواتهما (طه
۱۲۲، الأعراف ۴۲). أي أنهما كانا عاريين. ثم خصفا عليهما ثوياً على وجه الحقيرة
من ورق الجنة، لكنه تعالى يقول هنا إن الشيطان ينزع عن أدم وزوجه لباسهما ليربيهما
سواتهما (الأعراف ۴۷) أي أنهما ما كانا عاريين على وجه الحقيرة حين وسوس لهما
الشيطان ليدي ليهما ما ووري عنهما، وهذا ينافض قوله الأول، وحاشى لله أن تنافض
أقواله وعباراته. ولا يرتفع التنافض إلا إذا اعتبرنا اللباس هنا بمعنى المجازى، وهو ما
ذهب إليه ابن عباس وابن جريج وقتادة وغيرهم. الأمر الآخر هو أن اعتبار الجانب
المجازى في اللباس يجعلنا نفهم لباس التقوى الذي ذكرته الآية، إذ لا يمكن أن يكون
لباس التقوى ثوياً على الحقيرة.
ثمة إشارة تلميحية توجها إلى ترجيح الجانب المجازى في اللباس، هي قوله تعالى
ورشآة. يقول ثعلب وابن الأعرابي: كل شيء يعيش به الإنسان من مناع ومال
وماكى هو ريش، والجمع رياش. وقد قرأها عثمان بن عفان بالجمع. وانتقل إلى
السواة المذكورة في الآيات.
السواة:
السواة كاللباس، لها وجه حقيقي ووجه مجازى. فأما على الحقيقة فتعني القبح,
كما في الأثر «سواء ولود خير من حسناء عقم». وتعني البصر كما في قوله تعالى
وأضمم ذلك إلى جناحنا تخرج يباه من غير سوء، ط 22. وهو قول الجاحظ.

وعند الزمخشري. وأما على المجاز تشغيل العورة وهي مالا يجوز أن يكشف من الجسم ومن هنا قبل إنا كناية عن فرج الرجل والمرأة، لأن في اكتشافها ما يسيء. وتعني الفضيحة والجلفة، كما عند الرازي في تفسير قوله تعالى (فبعث الله غرابا يبحث...) الأرض ليره كيف يواري سوءا، أمه 31.

وعندها أخرى تجدنا متما إلى ترجيح الجانب المجازي للسوبة كما وردت في الآية. لأننا افترضنا في اللباس أن آدم وزوجه كانا عارين في الجنة قبل وسوما الشيطان وأكل الشمرة المهلى عن أكلها. فإذا فهمنا السوبة مبعوث الفرج عند الرجل والمرأة على الحقيقة، حق لمعترض أن يقول: لكن الفرج كانت موجودة ومتشابكة قبل العصبة ولم يكن في اكتشافها ما يسيء، لأن الإحساس بالحرج لدى اكتشاف العورة إحساس اجتماعي لا يمكن حصوله وجودة المرء وحيدا في البرية، ولا يمكن وقوعة في بغياء آخرين يرون السوة ويطغون عليها. والله تعالى يحدد أن ظهور السواة في عين آدم وزوجه كان بعد المعصية وأكل الشجرة ولا يتفق هذا مع كونهما عارين قبلها إلا إذا اعتمدنا الجانب المجازي للغطس. فكما ذهب ابن عباس وقادة إلى تعرف لباس التقوى بأنه العمل الصالح، نذهب نحن إلى تعرف السوة بأنها العمل الصالح، الذي يسبي إلى المرء اكتشافه، خصوصا إذا كان مكان التوليد ذوي الأضرار الحية المؤثرة كآدم وزوجه. لذا فإننا نؤكد ما قلنا في كتابنا (الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة - بحث البشر والإنسان) بأن (فِئَتِ لَهُمَا سوَأَتْهَا) هي العمل السيء وليس الفرج.

يرجى أرامنا سؤال لا تستطيع أن تجاهلته. هو أنا إذا اعتبرنا اللباس مجازا، والسوة مجازاً، فلماذا أ timeouts؟ ووزوجه يكشف عليهما من ورق الجنة، وهذه صورة حقيقية لامجاز فيها؟. نقول: نعود إلى آتي الأعراف وطه، نحن نتفق على يقول: (لقد أنت لهما سوأتهما تطفلا يكشف عليهما من ورق الجنة) ونذكر أنه سبحانه قال مخاطبا آدم قبل ذلك مباشرة: (إن لك أنت تجوع فيها ولا ترى) وأنت لا تظن ولا تصح) (ط: 117, 119). ولنلاحظ أن الواو في قوله (وطفلا) استثنائية، ليس فيها ما يشير بأي رابط سببي أو شركية بين ظهور السوات وخصم ورق الجنة.

لقد أحكم تعالى آدم وزوجه الجنة، حيث لا焗 (وجود الشمار البرية) ولا حري ولا نظما لوجود المياه ولا حاجة إلى ثل، فهو لا يطلب الشمع لأنه دائماً شبع ولا يطلب
الكسوة لأنه لا يوجد حرجاً في عريه (ورحم الله من قال إن المؤمن لا يعرى ولو كان عارياً والكافر لا يخفى ولو كان كاسياً)، ولا يطلب الري لأنه لا يعطش لكنزة المياه، ولا يطلب الظل لأن الظل موجود والحر لا يؤذيه. كل هذا مرهون بأمر واحد هو طاعة الله بعده الاقراب من الشجرة. لكن الله خلق الإنسان بالأصل نشأة ضعيفاً، ومن هنا جاءت معصية آدم، بدليل قوله تعالى : (ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فسنا ولم نجده عليه عزمًا) ١٥. أما حين عصى آدم ربه فغوى فقد خرج إلى العراء هو ومن معه حيث الجموع والعطش إذا لم يعمل، ويجذب الحاجة إلى الملابس التي تحميه من البرد إلى الظل الذي يحميه من الحر ويحتاج إلى ظاهرة العمل (تششكتع) وهنا جاء مفهوم الشفاء للجينس في ظاهرة العمل لأنه في مجتمع الأنثمة المرأة تعمل أكثر من الرجل. وفي رأينا سبب الاستغاثة بورق الجنة هو تصرف طفولي بديئي للشعور بالذنب، فنفعنا بما بدأ له ذنبه (وعي الذنب وبداية ظهور مفهوم الضعيم الإنسانى) حاول الابتعاد وذلك بخصف ورق الجنة كما لو أنه يبكي نفسه ذنبه. أما القول بأن خصف ورق الجنة كان لمواجهة الفرواج والعوارض فليس عندنا شيء، لأن ظهور العوارض وإبداء السواط على الحقيقة أمر مستحسن طبعاً ومستقبح عقلاً، إنما ضمن وسط اجتماعي يضم آخرين، وليس في جنة أرضية أو سماوية لا آخر فيها. وإذا كان آدم ضمن مجتمع يضم آخرين، أي ليس لوحده فهذا يعني أن البشر وجد على الأرض قبل آدم، وأن آدم هو أول مخلوق تأسس (الاصطفاء) وكان ضمن مجموعة حيوانية هي البشر (Homo sapiens)، وعندها لا يوجد شيء اسمه مستحسن أو عور. ويعني فعلاً أنه كان عارياً وأن خصب الورق هو سلوك طفولي بديئي للشعور بالذنب لما قال عن آدم وزوجه (أوبوكم) ولم يقل والديكم لأن آدم أبو الإنسان وليس والد البشر.

تعرض القرآن للحجاب والجلاب والحمار في آيات ثلاث فقط (٨). الأولى وهي آية الحجاب تتعلق بناءة النبي حصرآأ، ولم يشر لا تلميحًا ولا تصريحًا أنها تتعلق بناءة المؤمنين، والآية هي: (ما أياً الذين أنموانا لدينا بيوت النبي). الأحرف الصارمة. وقد روى السيوطي في تفسير الجلالين أن أسباب نزول الآية هي أنه لم تزوج النبي زينب، فتناول السياق أن نزوله دعا القوم فلمو ثم جلسوا يتحدثون، فأخذ كأنه يهيأ للقيام فلم يقوموا، فلم رأى ذلك قام وقام من القوم من قام، وقعد ثلاثة ثم انطلقوا، فجئت (والحديث على لسان أنس بن مالك) (البخاري ٤٤١٧) فأخبرت النبي أنهم انطلقوا، فجاء حتى دخل، وذهب أدخل فأقبل الحجاب بيني وبينه، وأنزل الله الآية. وفي رواية
عن عائشة زوجة الرسول حول أسباب نزول هذه الآية (أخرجها الطبراني) قالت:

"كنت أكمل مع النبي في قعد فصر عمر، فدعا فأكمل فأصابت إصبعى إصبعي فقال: أوه لو أطاع فيكين مارأكن غبيبين، فنزلت آية الحجاب. وفي رواية ثالثة عن ابن عباس حول نزول هذه الآية قال: دخل رجل على النبي فأطاع الجلود فخرج النبي ثلاث مرات ليبخر فلم يفعل، فدخل عمر فرأى الكراهية في وجهه، فقال للرجل: لعلك أذيت النبي فقال النبي لقد قمت ثلاثة ابكي ينبغي فلم يفعل، فقال له عمر: يارسول الله لو اتخذت حجابا فإن نساءك لسن كسائر النساء، وقذف أظهر لقلوبهن، فنزلت آية الحجاب. أما منع زواج نساء الرسول من بعد فجاء في أسباب نزولها أنه بلغ النبي أن رجلاً وهو (غالب) طلحة بن عبيد الله يقول: لو قد توفى النبي تزوجت ثلاثة من بعده، فنزلت الآية بمنع زواج نساء الرسول بعد وفاته."

وأنحن نرى ناحية مهمة جداً في هذه الآية عندما ذكر الحجاب ذكر بيوت النبي من قام البوة كتعليم، وعندما حرم زواج نساء النبي على المؤمنين ذكره من مقام الرسالة: "وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجا من بعده."

والآية الثانية وهي آية الحجاب جاءت لنساء الرسول ونساء المؤمنين وهي: «يا بني النبي قل لأزواجك وبناتك الأحزاب» الأحزاب 59. ووجه في أسباب نزولها عن عائشة قالت: خرجت سودة بعدما ضرب الحجاب على نساء النبي لاحچتها (كانت النساء يقضين حاجتهن خارج المدينة ومساءة) وكانت امرأة جسيمة لانخفف على من يعرفها، فرأى عمر فقال: ياسودة أما والله متخفف علينا فانظر كيف تحجر، فإن كنت راجعة ورسول الله في بيتي فإنه ليتعشى وفي يده عرق (عذم عليه بعض اللحم) فقالت: يارسول الله إنني خبرت ببعض حاجتي، فقال لي عمر كذا وكذا، فأمر الله إليه ثم رفع عنه وإن الورق في يده ماوضعه، فقال: إنه قد أذن لكن أن تخجر لحاجتك (البخاري 4211)، وأخرج ابن سعد في الطبقات عن أبي مالك قال: كانت نساء النبي يخرجن بالليل لحاجتهن، وكان ناس من المنافقين يترضون لهن فسيكون ذلك، فقبل ذلك للمنافقين فتقالوا إنا نفعله بالإمامة، فنزلت الآية. وهذا أيضاً للاحظة ناحية مهمة جداً وهي أن الآية خاطبت الرسول من مقام النبوة (يا بني النبي) لأنها جاءت لشروط موضوعية سادت في عهد النبي (ص) لذا فهي آية تعليمية لاتشريعية وإسقاطها الآن هو الخروج حسب الأعراف لتفادي أذي المجتمع.

٣٤٧
الآية الثالثة تتعلق بالخمار والرئية وهي موجهة لعموم المؤمنين: {وَقَل لِلمُؤمِنات يَغْفِضنْ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ... الآية 31}. وجاء في أسباب نزولها عن مقاتل قال:

بلاغنا أن جابر بن عبد الله حدث أن أسماء بنت مرتدة كانت في نخل لها، فجعل النساء يدخلن عليها غير مؤذرات فيبدو ما في أرجلهم يعني الخلاخيل، وتبدو صدورهن وذوائبهن، فقالت أسماء ما أفهم هذا. فأنزل في ذلك الآية. وأوضحنا أن جريب عن حضرمي أن امرأة اتخذت صرتن من فضة واتخذت جزاء، فمرت على قوم فضربت برفها فوق الحبل على الجزع فصؤت، فأنزل {ولايضرون بأرجلهن}.

إلى آخر الآية. (انتهى الاقتباس).

لقد قلت أن الرسالت السماوية كله فنضفت المرأة حين نزلت، وأعادت لها كرامتها وموقعها إلى جانب الرجل، ورستت لكل منها دورها في الأسرة والمجتمع.

وقتنا إن ما آل إليه وضع المرأة فيما بعد، وتفجر نظرية المجتمع إليها، إنما كان تأثير انتهاء عصر الأمومة وحلول العصر الأموي، وتأثير المنشطات الذكرية التي حكمت تعاليم السدنة في الديانات الرادفية والفارسية والهندي، وحكمت تعاليم الأحناف في الديانة اليهودية، وتعاليم الكهنة والرسول في المسيحية.

ولم تكن الرسالة المستحيلة، فإن هذه الزاوية بالذات، أحسن حظاً من سابقاتها، ولم يكن الفقهاء والمفسرون، في مسألة المرأة ولباسها وحجابها، أكثر اعتدالاً من سابقيهم من سدنة وأصحاب وكهنة ورسول، يضاف إلى ذلك أمور:

1 - دخل العديد من أتباع الديانات السابقة في الدين الجديد، حاملين معهم الكثير من معتقداتهم الأولى. نذكر من مناهجري جبرهم ابن جريج المفسر الشهير، وتميم بن أوس بن حارثة الداري الصحابي المعروف صاحب حديث الحساسة والدجان، كان راهب عصره وعابد أهل فلسطين، وهو أول من أسرج وأول من قص في المسجد. ومنهم كعبة بن ماتع الحميري المعروف كعب الأحبار، أسلم في عهد عمر، واستضافه معاوية كثرة علمه وأصدع إليه الصص في بلاد الشام، وهو الذي روى ابن عبد البر في الاستيعاب أنه قال: ما من شبر في الأرض، إلا وهو مكتوب في توراة موسى ما يكون عليه وما يخرج منه إلى يوم القيامة. وغير هؤلاء كثيرون.

2 - تأخر التدوين إلى ما بعد القرن الأول من جهة، ورواية الحديث بالمعنى من
جهة ثانية، وتفضلي الأحاديث الموضوعة بين الناس بدوافع سياسية ومذهبية من
جهة ثالثة.

3 - التحرج من الوقوع في الإثم، الذي دفع التطرف فيه أئمة كبارًا، كالطبري
والسيوطي، لتضمن كتبهم كل ما وصل إليهم دون غزارة ونخل تأكين
مسؤولية ذلك على القارئ.

4 - نظرة القديسية والعصمة التي يسبحها البعض على التراث بأجمعه، وعلى أهل
التراث بأجمعهم، إلى حد وجد ابن عبد البر نفسه معه في طريق مسدود، وهو
ينظر في آيات الوضع والتيمم، ويحاول الوصول إلى حل منطقتي لتزويجها
لا يتعارض في الوقت نفسه مع كل ما قيل قبله، فقال عبارته المشهورة: وهذا هو
الندا الذي لم أجد له دواء.

كل هذا مجتمعاً، ساهم بدرجة أو أخرى، في صياغة نظرة الفقهاء بعد العصر
النبوى إلى المرأة عموماً، وإلى لباسها وحجابها وجمالها خصوصاً.

ببدأ بالإمام الطبري، وبقصة الخطيئة الأولى كما وردت في تفسيره وفي تاريخه,
يقول: حدثت الحسن بن يحيى قال: أحبرنا عبد الرزاق بن همام فقال، أحبرنا عمر بن عبد
الرحمن قال، سمعت وهب بن منبه يقول: لما أسكن الله تعالى آدم وزوجته الجنة، ونهاه
عن الشجرة، وكانت شجرة غصنها متشعب بعضها في بعض، وكان بها نمر تأكله
المالكية لخلدهما، وهي الثمرة التي نهى الله عنها آدم وزوجته، فلما أراد إلیس أن يستلهم
دخل في جوف الحية، وكان للحية أربع فواحة؛ كأنها بخية، من أحسن دابة خلقها الله
تعالي، فلما دخلت الحية خرج من جوفها إلیس، فأخذ من الشجرة التي نهى الله
عنها آدم وزوجته، فذهبت بها إلى آدم فقالت: أنظر إلى هذه الشجرة ما أطيب ريحها،
واطيب طعمها، وأحسن لونها، فأخذت حواء فأكلت منها، ثم ذهبت إليها إلى آدم فقالت:
أنظر إلى هذه الشجرة ما أطيب ريحها، وأطيب طعمها، وأحسن لونها، فأكلت منها آدم;
فبدت لهما سوأهما، فدخل آدم في جوف الشجرة، فدعا له ربه: يا آدم ابن أنت؟ قال: أنا
هنا بارب. قال: ألا تخرج؟ قال: أشحني منك بارب. قال: ملعونة الأرض التي خلطت
منها لعنة حتى يتحول شعرها شوكة. قال: ولم يكن في الجنة ولا في الأرض شجرة كانت
أفضل من الطلح والصفر. ثم قال: يا حواء، أنت التي غرت عبد، فإنك لاحمنين حملًا
إلا حملته كرهاً، فإذا أردت أن تضع ما في بطنك أشرفت على الموت مراراً. وقال

349
للحبا: أن التى دخل الملعون في بطنك حتى غزعبدي، ملعونون أنت لغنى حتى تتحول قوائمك في بطنك، ولا يسكن لك رزق إلا التراب، أنت عدوة بوتي آدم وهم أعداؤك، حيث لقيت أحدا منهم أخذت بعقبه، وحيث لقيك شدخ رأسك.

قيل لوهب: ما كانت الملائكة تأكل. قال: يفعل الله ما يشاء.


ثم يسوق بعدها قصة ثانية فيها ما ليس في سابقتها، يقول: حدديث ابن حميد، قال: حدثنا سلمة بن الفضل الأشعري، عن محمد بن إسحق(12)، عن يزيد بن عبد الله بن فضيحة، عن عبد بن المطلب قال: سمعته يحلف بالله ما يستغني(13): ما أكل آدم من الشجرة وهو يعقل، ولكن حواء سقته الحمر حتى إذا سكر قادته إليها فأكل منها. فلمما واقع آدم وحواء الخطيئة، أخرجهما الله تعالى من الجنة وسلوهما ما كانا فيه من النعمة والكرامة، وأهبتهما وعدهما إيليس والحياة إلى الأرض.

والمتأمل في الفصوص الثلاث التي تعكس نظره المفاهيما إلى المرأة وموقف الفقهاء منها، يجد أنها تكاد تكون صورة طبق الأصل عن الرواية التوراتية التي أورداها آنفاً.

لا بل يجد فيها ما لم يرد في بال واضح الرواية التوراتية، ويجدين بها من الركاكة والتناقض الضاحك ما يدفع الإنسان العادي إلى رفضها وإتناكرها، فما بالك بإمام كالطبري. لكنه التحرج من الإثم وتقديم التراتب والسلف.

فممارسة الجنس في الجنة كانت شائعة بين آدم وزوجه، حسب القصة الثانية، وهو

٣٥٠
ما تذكره القصة الثالثة حين تعتبر الخروج من الجنة جزاء على الخطيئة الأولى، وعقوبة
على ممارسة الجنس في مكان مقدس، مما يذكرنا بأسطورة أساف ونائتة وتحويلهما إلى
تمثالين، عقوبة لهما على ممارسة الجنس في البيت الحرام.
والشكر وتعاطي شرب الحمر كان معروفاً في الجنة، حسب القصة الثانية، التي
لاندري إن صدق روأتها، كيف جازت على رجل مثل سعيد بن المسبب (31).
والحمل والإجعاب كان شائعاً في الجنة، حسب القصة الثانية، فقد جعلها الله
بالأصل تحمل بسرا دون حيض، إلا أنه سبحةه جعلتها تدمر مرة في الشهر عقوبة على
إدماتها الشجرة، وجعلها تحمل كرهًا وتضع كرها.
ومالكية كانت تأكل في الجنة من شجرة المحرمة لتبقى خالدة، حسب القصة
الأولى، رغم ما ورد في التنزيل الحكيم صراحة من أنهم لا يأكلون.
لكننا لسنعتي إنكار أن الإمام الطبري كان في نفسه شيء، لكنه لسبب أو آخر
لا يستطيع البهو، بدليل السطر الأخير من القصة: (قل لوهب: ماكانت المالكية
تأكل! فقال: يفعل الله ما وشاء)، واللبيب من الإشارة بهم.
لقد أباح المفسرون والفقهاء لأنفسهم الرواية عن بني إسرائيل تحت غطاء حديث
نسبهم للنبي يقول: (حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج) (البخاري 232). فأأخذت
الإسرائيليات طريقها إلى كتب التفسير، وأخذها الخلف عن السلف بتأثير التحرج من
الإثم وتقديس التراث وأهلها كما أوضحا أنفسهم. ولكن كيف يصح مثل هذا الحديث,
إلى جانب عشرات الأحاديث الأخرى التي تنهى عن سؤالهم والأخذ عنهم;
- روى أحمد عن جابر أن عمر بن الخطاب أتى النبي بكتاب أصابه من بعض أهل
الكتاب، فقرأه على النبي فغضب وقال: أمهوكون فيها يا ابن الخطاب؟ والذي
نفسي بده لو أن موسي حي ما وسعه إلا أن يعاني. وفي رواية أخرى: فغضب
وقال: لقد جئتكم بها بئسًا نقيمة، لاتسألوا أهل الكتاب عن شيء، فيخرجوا كم
بحقت فشكروا، أو باطل فすぎるوا.
- روى البخاري عن أبي هريرة: لاتصدقوا أهل الكتاب ولاتهيقوهم، وقولوا آمنا
بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلينكم وإليهما وإلينا والهلك واحد، ونحن له مسلمون.
(البخاري 4125).
- روى البخاري من حديث الزهري عن ابن عباس أنه قال: كيف تسألون أهل الكتاب,
وكتابكم الذي أنزل الله على رسوله أحدث الكتب تقرؤونه محضاً لم يشب، وقد
حدثكم أن أهل الكتاب بدلوا كتاب الله وغيروه، وكتبوا بأيديهم كتاباً قالوا هو من
عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً، أنا يهابكم ما جاءكم من العلم عن مستانتهم. لا
والله ما رأينا منهم رجلاً يسألكم عن الذي أنزل إليكم. (البخاري 1815).
- روئي ابن جرير عن عبد الله بن مسعود أنه قال: لاتسألوا أهل الكتاب عن شيء،
فإنهم لن يهدوكم وقد ضلوا، أما أن تكذبوا بحق أو تصدقوا باطل. (مسند
أحمد 1411).
فإذا كان هذا حال المفسرين للكتاب، في نظرتهم إلى المرأة، حين يرون أنه تعالى
طرد أدم وحواء من الجنة لأمر ارتكبيه حواء، وأنها كانت المسؤولة الأولى عمداً مع
الإصرار عن الخطيئة الأولى، وأنه سمح لهما أخذ جميع بنات حواء بحرية ممهقة
لقوله في التنزيل الحكيم (ولبرز وزر أخرى)، وأنه عاقبها فجعلها تحيض مرة
في الشهر ولم تكن قبل ذلك كذلك.
نقول إذا كان هذا ما فهمه المفسرون من كتاب الله، فما هو حال المحدثين وموقفهم
من المرأة، وكيف نظروا إليها؟
- روئي الفركذ ومحمد وأبو يعود عن النبي أنه قال: لو كنت أمر أحداً أن يسجد
لأحد لأمرت الزوجة أن تسجد لزوجها (الترمذي 79). وهذا حديث
لا يتعلق مع قوله تعالى: (ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجًا لتسكنوا
إليها وجعل بينكم مودة ورحمة) (الروم 21).
- روئي ابن الأحوش عن النبي أنه قال: (نساء عورة فاجيبوهن في البيت)،
وهذا لا يتعلق مع حديث النبي الآخر (استوصوا بالنساء خيرا) (البخاري
4787)، إلا إذا كان الخبر عند النبي هو السجن، خاصاً.
- جاء في صحيح البخاري أن النبي خرج في أضحى أو نهار إلى المسجد، فمر على
نساء فقال: (بامعشر النساء تصدقن فإني رأيتين أكثر أهل النار، فلن ويا
رسول الله؟ قال: تكرون اللعن وتكررون العشير، ومنا رأيت ناقصات عقل ودين
أذهب للب الرجل الخامز من إحداكم، فمنا نقصان ديننا وعلنا؟ قال:
أليس شهادة المرأة نصف شهادة الرجل، فذلك من نقصان عقولها، أليس إذا
حاضرت لم تصل ولم تصم، فذلك من نقصان دينها).
روي عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: "ثلاثة تقطع صلاة الرجل، المرأة والحمار والكلب الأسود" (مسلم 290)، وكان هذا الحديث مدار حوار طريف بين السيدة عائشة (رض) وأبي هريرة، فارجع إليه في مظانه.

أورد الإمام الغزالي الملقب بحجة الإسلام في كتابه إحياء علوم الدين حديثاً أخرجه الطبراني، يقول فيه النبي ﷺ: "لمصرة ستر الزوّور والقبير".

أورد حديثاً آخر أخرجه الحافظ أبو بكر يقول فيه النبي ﷺ: "لمصرة عشر عورات، إذا تزوجت ستر الزوج واحدة، فإذا ماتت ستر القبر العورات العشر.

وروى ابن مسعود أن النبي ﷺ قال: "لمصرة عورة، إذا خرجت استشرفها الشيطان، وهي أقرب ما تكون من الله ما كانت في بيتها" (الترمذي 93).

وروى أبو الأعلى المودودي: استأثر مالك بن الأعرج في الطريقة، ويتركن وسطها) علبة بحافات الطريق. والطريق أن بعض الفقهاء رأى أنه لا يجوز للمصرة أن تتصدّق بالجدار لأنه مذكر.


وروى السيوطي عن النبي ﷺ قال: ليس للنساء سلام ولا عليهم السلام (ويقصد بالسلام أي التحية).

وروى عن الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه أنه قال: المرأة شر كلها، وشر ما فيها أنه لا بد منها.

وهذه هذه أمثلة نسواها كثيرون، نلقي بعض الضوء على نظرات الفقهاء إلى المرأة عموماً، ولو شتّينا لأوردنا منها الملل التي تطفخ بها كتب الحديث والفقه. ولو شتّينا لأوردنا أمام كل منها من الآيات والأحاديث ما يمكن إنكاره وردّه. لكننا ننكثفي بالإشارة إلى آتيين من آيات التنزيل الحكيم، من أصل عشرات الآيات التي تكرّم المرأة وتساويها بالرجل:

- "يا أبنوا الناس إنما خلقناكم من دكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقائلاً لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أكرمكم عند الله هو العمل الصالح، وليس عنده أي معيار آخر. "

353
 نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي

- "ضرب الله مثلاً للذين كفروا امرأة نوح وامرأة لوط" التحريم 10.

- "ضرب الله مثلاً للذين آمنوا امرأة فرعون" التحريم 11.

ونفهم أن المسألة عند الله ليست مسألة ذكورة أو أنوثة، ولا مسألة حيض يمنع من الصلاة والصيام. فلذين أكثر من مجرد الصلاة والصيام، والله تعالى أكرر وأعلمنا أن يجعل من الحيض الذي أبدعه هو في المرأة لغايات حفظ النوع سبباً لتكافؤها ونقصان دينها، ونفهم أنه تعالى يشير في إلحاحه رائعة إلى قدر المرأة عند حين يضربها مثلاً للذين آمنوا من ذكور وإناث، ومثلاً للذين كفروا من ذكور وإناث. لكون أكثر الناس لا يعلمون.

ونثق أخيراً أمام قول النبي: "استوصوا بالنساء خيراً" (البخاري 787)، وأمام قوله (ص): رفقة بالقولربر. ونسأل: هل لاحظك النبي (ص) أن البعض لا يرفق بالمرأة ولا يستوجب بها خيراً حتى قال ما قال؟ والجواب: نعم بالتأكيد. وكيف لا، ونحن نقرأ أن الإمام التابعين سعد بن المسبب قال لصهره في أول لقاء بينهما: إن رابك منها أمر فعليك بالعصا!!

نبذة تاريخية:

أخذ العرب الحجاب عن الفرس الزرادستيين، الذين كانت المرأة عندهم كائناً غير طاهر، عليها أن تربط فهما وأنفها بحجاب كيلا تندب بأنفسها النار المقدسة. وقد العرب البيزنطيين في عزل المرأة وانزولتها بالنزل، الذين أخذوا ذلك عن الإغريق، حيث كان المنزل نصفين مستحقين، أحبهما للرجال والآخر للنساء، وتعزز هذا التقليد كلياً أيام الويلد الثاني في العهد الأموي، الذي كان أول من أحدث ركن الحريم في المنزل العربي.

وكان العرب قبل وإبان البعثة المحمدية يتألفون من طبقتين، طبقة الأحرار وطبقة العبيد. فقد كان الرق نظاماً معمولاً به عند العرب قبل وبعد البعثة المحمدية. وكان للرق والعبيد مصدران، أسواق النخاسة والغزو. ولم تخرج الغزوات في العصر النبوي عن كونها مصدرًا من مصادر الرق، فالأمام الواحد في أسباب النزول، يربط نزول قوله تعالى: "لا لعصنات من النساء إلا ما ملكت أيانكم كتاب الله عليكم" (النساء 24). بغزوة أوطاس فيقول عن أبي سعيد الخدري: أصيبنا سابيا يوم أوطاس
نعرف أنسابهم وأزواجهن فكرهم أن نقع عليهن فسأتنا النبي (ص) فنزلت الآية فاستحللتناه (١). والإمام الرازي في تفسيره الكبير يرى للإحصان أربعة وجه أحدها الحرية. فالخصمة هي الحررة. وما سقطت هذه الصفة عن المرأة المسلمة في الغزو، فقد أصبحت من ملك اليمين فحل وطأها. ودائم الشهيد يقول تعالى (ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح اخستات أي الحرائر (١٧).

كان لابد من هذه التوطئة، لما بين الحررة والأمة من فرق في اللباس والحجاب، ولتأكيداً لما قلقنا وقائه كثيرين من أن اللباس والحجاب عند المرأة ليس تكيفاً شرعياً بقدر ما هو سلوك تقتضيه الحياة الاجتماعية والبيئة، يتعلق بتغيرها. فممن هنا فقد فرق العرب، قبل البعثة المحمدية وأثناءها وبعدها، بين لباس الامة ولباس الأمه. فلباس الحررة العربية هو لباس السيدة养成 (رض)، التي تزوجها النبي قبل البعثة. غضاء للرأس بقي من الحر وجمع الشعر أن يبتصر، وثوب طويل يستمر القسم الأسفل من الجسد، لعدم جود لبسة داخلية وقتها، ورضف ضاح يسمح لها بحرية الحركة في أعمالها وحركاتها داخل البيت وخارجها، ولم يكن في الثوب فتحات أو جيوب إلا فتحة في الصدر، تبدو منها نعود المرأة حين تتحي إلى الأمام، وهو الجيب الذي ضربت عليه المرأة المؤمنة خمارها حين نزلت آية النور (٣١). ولم يكن لباس الرجل يختلف من هذه الزاوية البيئة الاجتماعية عن لباس المرأة، فقد كان يعطي رأسه من الحر، ولبس ثوبًا طويلاً كيلا تظهر عورته حين يعقد لعدم وجود لبسة داخلية وقتها. بالإضافة إلى لباسه كان يطلقها الرجل، حتى لا يعب بين قومه. وتزوي لنا السيرة أن النبي كان يلبس كما يلبس الناس من حوله، حتى أن الرجل يدخل المسجد في آية الفهد: أيكم محمد؟

أما لباس الأمه، التي اعتبروها تاريخياً ملك بعين، فقد كان أمواراً أخرى مختلفاً تماماً بعما ذكرنا. وهذا بديهي طبيعي من جانبين. الأول أن الأمه تعمل عند أسيادها على الطعام والشراب وكافة الأعمال المنزلية إضافة إلى جلب اللوزم والحاجيات من السوق. والثاني اختلاف المكانة الاجتماعية بين الحرق والامراء، الأمر الذي اضطروه وجود فارق في اللباس لتمييز بينهم. هذا الفارق الذي تعمق أكثر وأضافت ضروره بعد الفتوحات الكبرى، في ضوء كثرة عدد الإماء والعبد، حتى صار امتلاكهم والإآثار منهم موضوع تفاخر ومباهة. وكان لابد لهذا من أن يحظى باهتمام الفقهاء وهم هنا فتح نجد في كتاب القص المباهاة كثيرة تضع أحكاماً لحريته الحرية، وأخرى للأمة والعبد، في مجال النكاح والطلاق وقذف المحسات والزنا وغيرها. فللمعروف في
موطاً مالك أن ينزوء بامرأتين، أما الخر فبأربع. ويعقل الطلاق من العبد بتبليطين ومن الحرم ثلاث، وعقد الطلاق للأمة شهر ونصف، وعقد الترم بعد وفاة الزوج شهرين وهما في الزنا خمسون جلدة١٨، وحدهما في قذف المحتشات أربعون، وليس على قذف الأمة حد. ولا يجوز للعبيد إذا طلق زوجته أن يرجعها إلا بعد أن يظلها رجل آخر١٩.

أما في مسألة الحجاب فقد كان التفريق واضحًا على الصعيد التطبيقي الفقهي بين الحرة والأمة. يقول الدكتور نجمان ياسين٢٠: "أما الحجاب الذي ضرب على المرأة، والذي كان يعني إدناء الجلباب وفقاً لقوله تعالى:«إِنَّ كُلُّ ابْنَيِّي قُلِّ لَأَزْوَاجِكُمْ وَبَنَانِكَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنَاتِ يَدُونُنَّ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيِّبٍ»ذ١٠ أَذَكَّرْنِ قَلِيلًا فَلَا يُؤْذَنُنَّ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا" الأحزاب٥٩.

فالقصد منه أن يتضمن بالإمام في لباسه إذا خرج من بيوته لاجتهاد، فيكشف عن شعوره وجوهره، ولكن يدنى عليه من جلابيبه، لأنه يعثر له فاصب بأذى إذا علم أنهم حائراء. فقد كانت الحرة تلبس لباس الأمة ذاته، فأمر الله نساء المؤمنين بإدناء جلابيبهن عليهن، وإدناء الجلباب أن تتقنع وتشهد على جبينها. وهذا يعني أن الجلباب اختر كإجراء وتدير لمعالجة حالة استثنائية دخلت على مجتمع المدينة. وأن الرسول (ص) قد خشي ألا يميز الفتاق من الشباب بين الأمة التي يستلزم وضعها بأعتبارها مملوكة أن تظهر مكشوفة، وأن تظهر محاكِسها بأنواع الردة للترغيب في شرائها وبين الحرة، فتبيعها الغاية، وقد بيعها منهم مكروه. والحق أن الفسرين قد وضعوا البند على سبب إدناء الجلباب، ووجدوا علاقة بين الجلباب والوضع الاجتماعي الأخلاقي في المدينة. أ.م.

كذلك نرى أن الخليفة عمر بن الخطاب قد أخذ إجراءات احترازية للحيلولة دون الخلط بين الحراء والأمة، فلم يكن يسمح للعوجاري بالخروج في هيئة الخرائط١٠. ولقد سار الخليفة عمر بن عبد العزيز على المنهج ذاته فدعاه إلى "أن لانبض الأمة حمارًا ولا ييشبه بالتقاليد"٢٠.

أما بالنسبة للفقهاء، فقد أجاز الفقهاء للأمة لبساً معيناً، نجد عند عبد الرحمن الجزاري٢٠، تحت عنوان لباس الأمة في الصلاة يقول: شرط الصلاة الثاني هو ستر العورة، ويختلف حسب العورة بالنسبة للمرأة والحرة والأمة، فقد العورة للرجل عند

٣٥٦
الملكية من السرة إلى الركبة، والركبة ذاتها عندهم عورة أما السرة فخلاف ذلك، والأمة كالرجل، وترد عنه أن بطنها كان وظهرها عورة، وعورة المرأة الحرة هو جميع بدنها حتى شعرها النازل على أذنيها لقوله (ص): "المرأة عورة ومستقي من ذلك بطن الكفين وظهر القدمين. وقال الشافعية مثل ذلك مع بعض الاختلافات الطفيف، أما عند الحنابلة فالعورة كما قال الشافعية، إلا أنهم استثنوا من الحرة الوجه فقط، وكل ما عدا عورة عندهم.

وتقسم العورة إلى مغلطة ومخففة، فالملائكة للرجل هي القبل والخصرات وحلقة الدبر، والمخففة ما عدا ذلك. أما المغلطة للأمة فهي كالرجل برزاة الإثيتيين، والمخففة للأمة كالملائكة للرجل. وأما الحرة في المغلقة جميع بدنها ما عدا الأطراف والصدر.

هذا كله في الصلاة، فما هو الحكم خارج الصلاة؟ نعود إلى كتاب الفقه على المذاهب الأربعة فنراه يقول: يجب على المكلف سنر عورته خارج الصلاة عن نفسه وعن غيره، ومن لايفعل لهم النظر إلى عورته إلا لضرورة كالنداوي. حد العورة للمرأة الحرة خارج الصلاة هو ما بين السرة والركبة، إذا كانت في خلوة، أو في حضرة محارمها، أو في حضرة نساء مسلمات. أما إذا كانت بحضرة رجل أجنبي أو امرأة غير مسلمة فعورتها جميع بدنها عدا الوجه والكفين. أما عورة الرجل خارج الصلاة فهي ما بين سرته وركبته ويحل النظر إلى ما عدا ذلك من بدنها مطلقاً عند أمن الفتنة. أهـ.

وإذا القينا نظرة على كتاب الفقه الإسلامي وآرائه للدكتور وهبة الرحيلي في باب حد العورة نجده يذكر أن الأمة اتفقوا على أن عورة الأمة هي عورة الرجل نفسها، وإن اختلفوا قليلاً في دخول السرة أو عدمه، وبين أن العورة للرجل عند الملكية هي المغلقة فقط وهي السواتن، وعورة الأمه السوأتان مع الإثيتين ومغرمة المرأة الحرة المغلقة جميع البدن ماعدا الصدر والأطراف من رأس وبدني ورجلين ومقابل الصدر من الظهر كالصدري.

ويفض لنا مذهب الشافعية في أن السرة والركبة ليستا من العورة على الصحيح، لحديث ابن (أن النبي ص، يوم خسر حسر الإزار عن فخذه حتى إن لا ينظر إلى بيض فخذ). وليحل الشافعية عورة الأمه بالرجل بجامع أن رأس كل منها ليس بعورة ولأن الرأس والذراع بما تدعو الحاجة إلى كشفه.

٣٥٧
كما يشير الدكتور الزحيلي في مذهب الحنفية أنهم اعتبروا عورة الأمة كعورة الرجل لأنها تخرج حاجة مولىها في ثوب مهنتها عادة، فاعتبرت كالمحرار في حق الأجانب عندهن دفعاً للحرج. وعند الختامية فليس سرة الرجل وركبته من عورته(20).


إذا كان لباس الأمة في الصلاة كما ذكرنا، فلكل أن تصور لباسها في أسواق النخاسة، وهي تعرض للبيع في أسواق المدينة ودمشق وبغداد والقاهرة، وهذا الأمر الذي بلغ ذروته في العصر العباسي ثم المملوكي ففي فاتحمي. حيث كان الرجال يخفون على حرائر النساء من الاختلاط، فعمدوا إلى متعهن من مغادرتها البيوت، والى إيجابهن على تغطية وجههن بسبب التسبب الجسمي، ونرى فيه سببًا تاريخيًا اقتصادًا الوضع الاجتماعي. حين كانت الإمام تسير في الطرقات وتقف في الصلاة عارية الثديين والإبطين حامرة الرأس، لأنستر سوياً جيوبها السفلى ما بين الركبة والسرة.

وهذب الرق، وانتهى عهد العبودية، وطوى التاريخ لباس الأمة، ويجي لباس المرأة على أنه لباس الإسلام الشرعي، بينما هو لباس اجتماعي بحت لإعلاء له بالإسلام أو بالإيمان لأمن قريب ولا من بعيد.


يقول ناصر الدين الألباني في كتابه "حجاب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة": كان من شروط المسلمين الأولين على أهل الذمة أن تكشف نساوهم عن سوفهين وأرجلهن كي لايشين بالمسلمات(24).

هذا يظهر لنا بشكل قاطع أن أطروحة الحجاب التي تقوم على فتنة المرأة للرجل ليس لها أساس شرعي أو ديني، ولا ينبغي حتى مع المنطق. إذ كيف نأمر بتحجب
الحرائر ونسمح بسفر الأماء، ويتفق هذا مع مفهوم أن المرأة فتنة للرجل وأنها كلها عورة وأنها كلها شر، والأمة أصلاً أمارة! وكيف نفهم أن الحرية القبيحة يجب أن تحجب، ولا بأبس بسفر الأماء ولو كانت شقراء حواء في الثامنة عشرة من العمر! إلا إذا فهمنا أن مفهوم "المرأة فتنة الرجل" جاء من التفسير التوراتي لقصة الخطيئة الأولى كما فضلاً في موضعه.

لقد تم تغلب الروح الذكورية في علاقة الفقه الإسلامي التاريخي الإنساني بالمرأة وفي نظرته إليها، حتى تحولت العادات العربية المتعلقة بها إلى دين، وأصبحنا نرى مصطلحات تقوم عليها حياة العرب الاجتماعية والأخلاقية حتى يومنا هذا. هذه المصطلحات هي: الشرف/ العرض/ النحوة/ الروعة/ الشهامة. وهي مصطلحات لايجدها أبداً في التنزيل الحكيم، لأنها مفاهيم محلية، زمانية ومكانية.

فالرجل عند العرب له عرض، أما المرأة فليس لها عرض، وشرف الرجل العربي محصور بالمرأة أحرًا وأحتى وروجية ونتان، أما المرأة فإن ارتكت فاحشة أو ظلمت نفسها فقد طاعت بشرف أبها أو أختها أو زوجها أو حتى ابن عمها، وكأنما لا شرف لها خاص بها، وإذا ارتكت الرجل الفاحشة فلا يعطى شرف أبها أو زوجته.

والف خصص للمرأة لم يعثر عليه فجاء بهذا في المصلحة العربية، وحولت قبوقها العربي، وحاولنا تطبيقها أو بحتنا لها عن مقابل عند الصيني والياباني الأمم، فلن نجد لها أثراً، ولتعتبرنا للضحك والسخرية. وما أن الرسالة المحمدية رسالة إنسانية عائمة، فنحن لا نجده أثراً لهذه المصطلحات في التنزيل الحكيم.

ومع ذلك أصبحت هذه المفاهيم في التعامل مع المرأة عندنا أقوى من الدين، ووجدت أقوى أثراً في المجتمعات العربية من التنزيل الحكيم نفسه. ورغم أنها مفاهيم بدوية بديائية، يستطيع الباحث أن يردها إلى الأصول التي جاء منها كما رأينا، إلا أنها مسيطرة على حياتنا نحن العرب بالنواذ، مؤمنين ونصارى، من أبسط البيوت إلى أروق الصالونات. ولا تغرك الشعارات التي يرجعها البعض هنا وهناك من تقدمية وعلمانية، فما إن تصل كلها إلى المرأة حتى تعود قبيلة بدويه شأن غيرها.

فمثلاً في القانون منجل قتل اسمها "جريمة الشرف"، يختلف الحكم على فاعلها إن...
كان رجلاً، عنه إن كان امرأة. بينما نجد أن الرجل والمرأة في كتاب الله سبحانه وتعالى، متساويان في الحقوق والواجبات والعقوبات. وتفهم أن الله ورسوله برزوان من كل تخريطة تسبِّب إلىهما في الحكم على أمثال هذه الجرائم (۳). الرجل في اليابان يرى شرفة في العمل وإنفاق العمل، والرجل في ألمانيا يرى شرفة في صدق القول والوفاء بالالتزامات، والرجل في فرنسا يلبجيكى يرى شرفة في الالتزام بما يرسِّمه من قوانين من قبل البرلمان. وهذا كله موجود وواضح في كتاب الله وسنة رسوله الصحابة عندنا، لكننا وضعناه مع الأسس في الدرجة العشرين من سلم اهتماماتنا وأولوياتنا. يقول النبي ﷺ: إن الله يحب العبد إذا عمل عملًا أن يتقيه، وانت لاجت في طول البلاد الإسلامية وعرضتها من يشير إلى هذه الحديث ويجعله موضوع دراسته في خطة الجمعة، فالكل غارق في الصلاة والصيام وصلاة المرأة وحجابها، إلا من رحم ربي وقلب ماهم. وعند العرب والمسلمين من لايقتن عمله لايفقد شرفة. والغش في المواصلات عند العرب والمسلمين حالياً لايجلب العار كمثلرش ولايظهر الغشانة فقاً للمروة والنخوة، ولاتنتبه هذه الصفات من عدم إتقان المهنة والغش سبباً كافياً لأن ترفض عروض خطيبه هي أو أهلها.

بعد هذا كله، وبعد أن تبين لنا من هذه المقدمة أن لباس المرأة ومفهوم الحجاب الشرعي أمر تاريخي بحت غير محصور، ولا يخلو من التلبيب والتدليس، ننتقل لإعادة قراءة آيات الزينة، وماذا يظهر منها وماذا يخفى بالنسبة للمرأة والرجل على حد سواء، فلم أتساهم بعد أن اتضح أمانا أن الحجاب جاء في كتاب الله خاصاً بنساء النبي بيعنه المكاني في ضوء قوله تعالى: "إذا سألتموهنَ مثاعًا فاسألونه من وراء حجاب"، وأنا لا علاقة لنا به خصوصيته حصرًا بنساء النبي.

جاء لباس الرجل والمرأة في آتي رحمن حدوتتي من سورة النور، فقال تعالى بالنسبة للرجل:

- "قل للمؤمنين يغضبوا من أنصارهم ويخفظوا فروجهم ذلك أركى لهم إن الله"، النور ۳۰.

وقال بالنسبة للمرأة:

- "قل للمؤمنات يغضبن من أنصارهن ويخففهن فروجهن ولا يدين زينتهن إلا ما ظله منها وليضربن بحرمهن على جبينهن ولا يدين زينتهن إلا..."
لنشرح هذه الآيات فقرة:

لقد جاء أمر مشترك للمؤمن والمؤمنة على حد سواء بشيئين أولهما الغض من البصر. هذا نلاحط قوله تعالى («يغظوا من أبنائه أو أنقره») فجاء هنا حرف الجر (من) للتتبيع أي جزء من كل، فأمرنا الله الغض من البصر لاغض البصر، ثم أنه لم يضع المفعول به بالنسبة للرجل والمرأة على حد سواء، أي لم يقل لنا أن نغضب من أبنائنا عن ماذا؟ فترك مفتوحة حسب الأعراف حسب الرمان والمكان ومفتوحة للمؤمن والمؤمنة على حد سواء. ثم أنه استعمل فعل (غضب) في اللسان العربي للدلالة على لطف الفعل، لا على ظاظة الفعل. فالغضب فيها لطف وطراوة فقوله. غصن غض أي لين غير ياسب، وهنا نضرب المثال التالي:

إذا كان رجل يغر ملابسه وهو في وضع لا يوجب أن يراه فيه أحد حتى ولو كان رجلاً، وقف حوله مجموعة من الرجال ينظرون إليه فإنها تستنكر له الحرج، وكذلك المرأة إذا كانت في وضع لاحظ أنها يراها فيه أحد حتى من النساء إذا فنشعر بالحرج إذا نظر إليها أحد، وهذا هو ما أراده الله منها رجالاً ونساء، أن لاينظر بعضنا إلى بعض في مواقف لانتحب أن ينظر إليها فيها، وهذا ما نسميه اليوم بالسلوك الاجتماعي المهمذب، أي أنا يجب أن أتخذ موقف التجاج في مثل هذه المواضع وهذا هو فعل غض. أما مفهوم غض البصر بمعنى أن لاينظر الرجال إلى النساء، ولا ننظر النساء إلى الرجال أثناء العمل والبٍيع والشراء فهذا ليس عندنا شيء.

ثاني هذين الشئين هو حفظ الفرج، الذي ورد في كتاب الله وجوب حفظه في حالتين. الحالة الأولى حفظه من الزنى ومن كل العلاقات الجنسية غير المشروعة وذلك في قوله تعالى: («والذين هم لفروجهم حافظون...») المؤمنين 6:71، والقرنيدة التي دلتنا على أن الحفظ المطلق هنالك هو الحفظ من الزنى، تظهر في قوله تعالى (لا على أزواجهم) ولقد أوضحنا في مواضع أخرى من هذا الكتاب أن الزوج خارج وظيفة الجنس يصبح بعلا ولايقيز زوجاً. أما الحالة الثانية فهي حفظه من البصر، وهي المقصودة في أي النور بقوله تعالى (قول للمؤمنين يغضون من أبنائهم ويدفيزون فروجهم) وقوله (قول الملائات يغضون من أبنائهم ويدفيزون فروجهم).
والبصر وظيفة العين، وهو غير النظر والرؤية، التي قد تحصل في الدماغ دون إبصار.
ولذا نفهم أن حفظ الفرج عند الذكور هو الحد الأدنى من اللباس، أي ما نطلق عليه اليوم اسم (مواي سابحة)، يكفي لستر الفرج والإناث وهو ما يطلق عليه الفقهاء العورة المغلقة بالنسبة للرجل. ثم يجب تعالى الآية بقوله: "إن الله خير بما يصنعون" النور 32. وكم هو معروف فإن الصنع هو نتاج العمل (وتصنع الفلك) هود 39. أو نتاج تربية (ولتصنع علي عيني) طه 39 فهنا وضع الأسلوب النزوي الذي هو الأسلوب الأساسي في صناعة الرؤية والؤمنية القائمة على السلوك المذهب وحفظ الفرج، وليس الأسلوب القمعي. أن غض البصر وحفظ الفرج من الإبصار والفواحش هما نتاج تربية وليس النتاج خوف وقمع.

الآن: ماهي الإضافات التي أضافها الكاتب بالنسبة للمرأة؟ هذه الإضافات تتعلق بالزينة والعورة حيث أن الآية (32) من سورة النور هي آية الحد الأدنى للباس المرأة وهي من الفرائض.

زينة المرأة:

لمضيع الآن تعريفًا للزينة: فزينة المرأة في الآية (32) تقسيم إلى قسمين: 

القسم الأول: الزينة الظاهرة، والقسم الثاني: الزينة المنخفية. ولكن ماهي زينة المرأة المقصودة هنا بحيث تنسجم مع الآية نفسها وتنسجم مع بقية الآيات الواردة في الكتاب وخاصة آيات المحارم الواردة في سورة النساء رقم 22 ورقم 23.

فالزينة لها ثلاثة أنواع:


ب - زينة المواقع أو الزينة المكانية: وهذا واضح في المدن، فالبنايات في المدن تبقى على ساحات حضراء تسمى حدائق. هذه الأماكن للزينة يقصدها الناس وهي
هده من حرم زينة الله التي أخرج الماء والمياه من الأرض الأثر، وقيل: «هده إذا أخذت الأرض زهرها وازنت وظن أنها أنهم قادرون عليها»، فتقول: 34. أي أن التطور والتقدم العلمي سيجعل المرأة من زينة المكانية والشيكة. فإذا كانت زينة مكانية فجسم المرأة كله زينة والزينة هنا حتما ليست المكياج والجميل وما شابه ذلك، وإنما هي جسم المرأة كله، هذا الجسد يقسم إلى قسمين:

قسم ظاهر بالقلف: نرى أن هناك بالضرورة زينة مخفية في جسد المرأة، فالزينة الظاهرة هي ما ظهر من جسم المرأة بالقلف أي ما أظهره الله سبحانه وتعالى في خلقها كأرأس والبطن والظهر والرجلين واليدين، ونحن نعلم أن الله سبحانه وتعالى خلق الرجل والمرأة عراة دون ملابس.

قسم غير ظاهر بالقلف: أي أخفاه الله في بني المرأة وتعصمهما. هذا القسم المنفي هو الجيوب. والجيوب جاء من جيب التقميص أو قورت جيبي، وجيبي أي جعلت له جيباً، والجيوب كما نعلم هو فتحة لها طبقة لتطبيق واحدة، لأن الأساس في جيب هو فعل الجيوب في اللسان العربي له أصل واحد وهو الخرق في الشيء ومراعاة الكلمة(Vol. 10, p. 307). فالجيوب في المرأة لها طبقتان أو طبقتان مع خرق وهي ما بين الثديين وتحت الإبطين والفرج والإبطين هذه كلا جيوب، هذه الجيوب يجب على المرأة الممنونة أن تغطيها، لذا قال: «وليضرع بخمره على جيوبه»، والحمار جاء من حمر وهو الغطاء، والحمار سمي خمر لأنها تغطي العقل وليس الحمار هو حمار الرأس فقط، وإنما هو أي غطاء للرأس وغير الرأس، لذا أمر الله سبحانه وتعالى المؤمنات بتغطية الجيوب التي هي الزينة المخفية خلقاً وسمح لهن بإبادتها هذه الجيوب بقوله: "ولا يذاهبن زينتهن". هذا الإبداء لا يكون إلا لشيء
من خفي أصلاً كقوله تعالى "إن تدوا ما في أنفسكم أو تخوفوا" البقرة 284، والإبادة لا يكون إلا لعاقل كقوله: "فبلدت لهم سواهموا" طه 121. قد يقول البعض: أليس القلم والأنف والعين والأذن من الجيوب؟ نقول: نعم ولكنها جيوب ظاهرة لأنها في الوجه، ورأس المرأة أو الرجل هو أظهر جزء منه وهو هوية الإنسان. ولقد ذكر تعالى بعض هذه الجيوب صراحة بقوله: "ويحظى فروعهن"، وأوجب حفظها من الأنصار. ونفهم أن فرج المرأة والجثها من الجيوب التي لايجوز أن تقع عليها عين إلا عين الزوج وهو مايطلق عليه الفقهاء العورة المغلطة للأمة أمام الآخرين والعورة المغلطة للمرة أمام محارمها فقط. وهذا يفسر لنا سبب عدم ذكر الزوج في الآية بين قائمة من يجوز للمرأة أن تبدي زينتها أمامهم بل ذكر الرجل، وهم:

- الابن (أبو بعونته)، الأب والجد (أبناءه)، أو الرجل وجدته "آباء بعونتهن"،
- الأبناء (أبناءه)، أبناء الرجل (أبناء بعونتهن)، الأخ (أخوانه)، أبناء الأخ (بني إخوانه)، أبناء الأخت (بني أخواتهن).

هنا يظهر الفرق واضحًا بين الرجل والزوج، إذ لو اعتبرنا الزوج عملًا، والزوج زوجًا كما يعتبرهم القائلون بالترادف لتصلح تنافس كبير بين الآيات، إذ كيف يجز لها تعالى في آية النور أن تبدي زينتها أمامه، وقد أباح لها في آية المؤمنون أن تتجاوز فرحتها من أصبارها؟ فبالتناقض هنا لا يرتقي إلا إذا اعتبرنا أن الزوج غير الرجل، ولذا نراه تعالى يسوي في مسألة إضاءة الزينة بين الرجل والأبناء والأخ وباقى المذكورين في الآية ممن لايجوز لهم إصطاد فرجها (عورتها المغلطة).

قلنا إن الحيوس هي الفرج والإليتان (النبر) وما بين الثدييين وما تحتهما وما تحت الإبطين. أما الفرج وما بين الإليتان (النبر) (العورة المغلطة)، فسمموع على غير الزوج أن تقع عينه عليهما، وأما الثديان فلم يختلف أحد في أن ما بهما وسعتهما من الحيوس. لاب ذهب كل المسلمين على الإطلاق إلى أنها هي الحيوس الوحيدة المقصودة في الآية. وجاء هذا الحصر من أن المرأة حين نزلت آية النور لم تفعل أكثر من أنها ضربت بخمارها على جيوب صدرها لست ثديها، لأن المرأة العربية كانت قبل الإسلام وفي العصر النبووي ترتدي ثوبًا مفتوح الصدر فضفاضًا بسبيلاً يتناسب مع بيتها الصناعية البدوية، لا يكشف بطبعته إلا عن
جيب الصدر، أما باقي الجيوب فمغطاة بالأصل. يبقى لدينا أخيراً جيب واحد هو
ما تحت الإبطين.

لقد وردت الجيوب في ثلاثة مواضع من التنزيل الحكيم، أحدها في آية النور التي
ندرسها الآن. أما الموضعان الآخران فهما:

- (أسلك يدك في جيبك تخرج يضاء من غير سوء واضم إليه جناحك من
الرهب) القصص 32.
- (وأدخل يدك في جيبك تخرج يضاء من غير سوء) النمل 12.

إذا جمعنا إلى هاتين الآيتين قوله تعالى:

- واضم يدك إلى جناحك تخرج يضاء من غير سوء... طه 22.

وتأملنا القصد من الألفاظ الثلاثة (أسلك/ أدخل/ ضم)، فهمنا أن المطلوب من
موسي هو إدخال وتوصيل يده إلى ما تحت إبطه من خلال فتحة الصدر في قميصه. إذ
لا مكان عند موسي غير الإبط يضم يده إليه تنفيذاً لأمر ربه. وانظر كيف أوضح تعالى
ذلك بكلمة (جناح)، فالذراع من الإنسان بثبات الجناح من الطائر، ونهباتها الكتف
والإبط. وانظر كيف استعمل الضم في آية طه. لأن وضع اليد في أي مكان من الجناح
غير الإبط لا يكون ضمًا، ثم انظر كيف استعمل الإسلاك والنسيلك في آية القصص،
لبدل على المكان الذي تصل إليه اليد بعد سلوكها، وليس مجرد وضع اليد في الجيب
فقط.

قد يقول قائل: هذا يعني أنه لا يجوز للمرأة المؤمنة أن تظهر عارية تماماً أمام
المذكورين في آية النور 31. أقول نعم لا يجوز ذلك إلا عرضاً أو سهواً أو اضطراراً،
فالزوج هو صاحب الحق الوحيد بأن يرى جيوبها السفلية (العورة المغلظة)، أما الجيوب
العلوية (الصدر وتحت الإبطين) فيجوز لها إظهارها للمذكورين في الآية، فإن فعلت،
فلا يسمى ذلك حراماً بل يعتبر عيباً.

محارم الزوجة:

 الآن إذا طرحتنا البعل جانباً لأنه ليس من المحرار ولكنه كيعل من محارم إبصار الفرج،
نجد أن المذكورين في باب الزوجة من المحرار هم سبعة: (الأب، والد الزوج، الآث، ابن
الزوج، الأخ، ابن الأخ، ابن الأخ). فإذا قارنا هؤلاء مع المحرار وجدنا أنهم نصف المحرار

365
الواردين في سواء النساء تمامًا، أما المخالم على المرأة التي حرم عليها أن تزوجهم ولمكن يجوز لها أن تختلي معهم ولا يجوز لها إبدائه كل زيتها الخفية (الجيوث العلوية)، أمامهم فهم: الاسم، الحال، الابن من الرضعة، الأخ من الرضعة، زوج الأم، زوج الحيمة، زوج الأخت، فالسؤال الذي يطرح نفسه الآن والذي يجبرنا أن نعيد النظر بمفهوم الزوجة على أنها المكياج أو الحلي والتي يجب أن لا يظهرها المرأة ويجب أن تضرب عليها الخمار ومنها شعر الرأس، أنه إذا كان الأمر كذلك، فعلى المرأة المذكورة أن تظهر أمام صهرها (زوج ابنتها) كما تظهر أمام الغريب تماماً لأنُّه محرم عليها حرمة أبديّة، وغير ذلك في آية الزوجة، أي لا يجوز له الإطلاع على كل زيتها الخفية وكذلك الاسم والحالة. فهل يمكن هنا أن تكون الزوجة أروأ غير الجيوث التي شرحتها؟ وهكذا أخطأ القبابه حين اعتبروا أن الزوجة المذكورة في الآية هي زينة الأشياء، وإنما هي زينة المواقع. وسبب هذا الخطأ هو قياس الشاهد على الغائب الذي سنشرح فيما بعد، والحالاً في فهم نظرية الحدود.

إذا نقول هذا لأن الآواض التي تسرب بالفكر النقدي ونعيد النظر بأحوال القبابه، كلهم حول المرأة.

ثم أضاف إلى هؤلاء ليكون حكمهم كحكم الأب والزوج من ناحية إظهار الزوجة.

عبارة:

«أو نسائهن؟»: ماذا يعني هنا كلمة «نسائهن»؟ لقد قال بعضهم إنها تعني النساء المؤمنات أي أن المرأة لا يحق لها أن تبدي زيتها الخفية إلا أمام النساء المؤمنات. وهذا غير صحيح لأنه لو عنى ذلك لقال «أو المؤمنات من النساء» ولكنه قال «أو نسائهن» ونون النسوة هنا للتابعة للجنس، فإذا كانت للجنس فهذا يعني أن هناك نساء النساء وهذا غير معقول إذا كانت نسائهن تعني الإناث. ولكن إذا فضي «نسائهن» زوجات الرجال المذكورين قبلها وهم آخرون وابن آخرون. إلخ، فنرى أن يضع ميم الجماعة عوضًا عن نون النسوة فيقول (أو نسائهن) ولكن هنا نون النسوة وليس ميم الجماعة. ولا يصح أن نقول إنه وضع نون النسوة عوضًا عن ميم الجماعة للتغلب فيصبح وضع نون النسوة لضرورة صوتية، ولا يوجد في الكتاب كله شيء اسمه ضرورة اللحن أو النغم، وهناك شيء واحد فقط هو ضرورة المعنى. ومن إعجاز التنزيل الحكيم أن هناك تطابقًا كاملًا بين ضرورة اللحن وضرورة الفقه في المعنى وضرورة التأثير النفسي. فنسائهن هنا يجب أن تكون من الذكور وليس من الإناث ونون النسوة.
للتابعة فقط. كان نقول "كيفه، بيتهن" وهذا لا يمكّن إلا إذا فهمنا النساء على أنها جمع نسيء لأجمع امرأة أي المستجد "المتأخر" فالمستجد هنا وغير المذكور في الآية هو مايلي:

لم يذكر في آية الزينة ابن الابن والأحاديث ولم يذكر حفيد الأخ وحفيد الأخ يرجح الزوج. وهكذا دواليك، فإن الزينة يأتي متآثراً عن الآية "أو ناساهم" أي ما تأخر عن هؤلاء الرجال من الذكور، وهو أن يتأثروا وأباء أبنائهم، ولكن الوقت هؤلاء المتآخرين لهم علاقة القرابة بالمرأة، لذا وضع نون النسوة للتابعة قال "أو ناساهم" وقد ذكر نفس الحالة مع نساء النبي (ص) في سورة الأحزاب عندما سمح لهون بالظهور ليس أمام كل المخالب، بل أمام هؤلاء واستثنت منهم الزوج، لأن النبي (ص) هو زوجهن واستثنت ابن الزوج لأن النبي ليس له أبناء، واستثنت والد الزوج لأن النبي (ص) ولد تيمناً قال: "لا جناح عليهن في آيتهن ولا أختاهن ولا إخوانهن ولا أبناء إخوانهن ولا أبناء أختاهن ولا نساءهم ولا ما ملكت أيتهن وأهله الله إن اللّه كان على كل شيء شهيداً" الأحزاب 55. هنا لاحظ كيف وضع "أو ناساهم" لكي بين الأنبياء وأبناء الأنبياء "الأحاديث". وهكذا دواليك. قال هذا لنساء النبي (ص) مع أن كل المؤمنين هم من المخالب بالنسبة لنساء النبي (ص) "وأزواجهم أمهاتهم" الأحزاب 6. وما كان لكم أن تؤدوا رسول الله ولا أن تنكروا أزواجكم من بعدهم الأحزاب 3. إن الوضع الخاص بالنسبة لنساء النبي (ص) هو مخاطبةهن المؤمنين من وراء حجاب مكاني، مع أن المؤمنين كلههم من المخالب بالنسبة إليهن، وهذا غير مطلوب من النساء المؤمنات لقوله تعالى: "فإن النساء النبي لستن كأحد من النساء" الأحزاب 32. فغير مطلوب من المرأة المؤمنة تقليد نساء النبي في علاقاتها الاجتماعية مع الغير، وإذا أرادت أن تقلد نساء النبي فعلها أن تختاب كل الناس بما فيهم المخالب من وراء حجاب عدا السبعة محارم ونساءهن المذكورين في آية الزينة. وفي هذه الحالة تُعَمّل المرأة المؤمنة نفسها لزوم مالاً يلزم لأن الوضع الخاص بالنسبة لهن هو مخاطبة الناس وراء حجاب ولا علاقة بالزينة الخفية أو الظاهرة بنساء النبي. أما بالنسبة للمؤمنات فضلاً وراء المشترك مع نساء النبي هو الزينة الخفية واللباس حسب الأعراف وليس المخاطبة من وراء حجاب.

لورد الآن جدول المخالب وجدول من لامع للمرأة أن تبدي لهم جزءاً من زينتها الخفية (الشيء العلوي فقط) وتختفي أمامهم العورة المغلطة:
جدول المحرم

زيتتها المخفية (الجبير العلوية)

<table>
<thead>
<tr>
<th>زوجة المحرم</th>
<th>الابن</th>
<th>الأب</th>
<th>الأخ</th>
<th>الأخ</th>
<th>العم</th>
<th>الخال</th>
<th>الأخت</th>
<th>الأخ</th>
<th>الأخ</th>
<th>أب ال bör</th>
<th>الزوج الأت</th>
<th>الزوج الأم</th>
<th>زوجة البنت</th>
<th>زوجة الأخت</th>
<th>زوج</th>
<th>أب ال bör</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>1</td>
<td>الابن</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>2</td>
<td>الأب</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>3</td>
<td>الأخ</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>4</td>
<td>ابن الأخ</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>ابن الأخ</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>6</td>
<td>ابن الأخ</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>7</td>
<td>ابن الأخ</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>8</td>
<td>ابن الابن</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>9</td>
<td>ابن الأخ</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>10</td>
<td>أب الزوج</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>11</td>
<td>زوج الأم</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>12</td>
<td>زوجة البنت</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>13</td>
<td>زوجة الأخت</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>14</td>
<td>ابن الزوج</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
</tbody>
</table>

ويجب أن يفهم من كلامنا أننا لاندروس المرأة أن تخفى عورتها المغلظة وتبدو باقي جسدها...
أمام الثلاثية المذكورة أعلاه، ولكن إذا حصل ذلك عرضًا أو سهواً فلا يوجد حرام.
ثم يتبع ذكر المسموح للمرأة لإبداء جزء من زينتها لهم وهم:

«أو ما ملكت أيناهن» النور 31

إن بحث ملك اليمين يحتاج إلى دراسة خاصة، فقد اعتبر ملك اليمين رقّاً وعبادبة من الناحية التاريخية. ولذا تجدها أمام العديد من الأشكال التي أوجدتها هذا المنطلق. فالبلبس والحجاب في عهد الصحابة لم يطل الإمام، وكان يعيشون في الطراز كاشفات الرؤوس والصدور، فقد روى أنس أن إمام عمر (كلاً يتخذهما كاشفات عن شعورهن تضطرب ثديهن) رواه البهيجي. أما في مجال الجنس فشذة إشكالية كبيرة، هي أن الذكور في المجتمعات الإسلامية على امتياز العصر طبقاً عملاً قولاً تعالي (إلا على أزواجهن أو ما ملكت أيناهن فإنهم غير ملؤمنين) لكنهم طقوساً من جانب واحد، فأجازوا للرجل وطأة أمته، ولم يجزوا للمرأة أن تطأها عبدها. وفي الأخبار أن المرأة عازبة مارست الجنس مع عبد لها تمكّنها فمتيعها عمر. ومع إلغاء نظام الرق اليوم في كل أنحاء العالم، فقد نستخت آيات ملك اليمين تاريخياً، وهذا أمر في غاية الخطورة، ما لم نبحث عن مدلول معاصر لملك اليمين، انطلاقاً من أن الرسالة المحمدية صالحة فعلاً وحقاً لكل زمان ومكان. ولعلنا نرى اليوم أن زواج المسير الذي شاع عند البعض مؤخراً ليس زواجاً بالمعنى الكامل، لكنه ليس حراماً من جانب آخر، وقد يمكن اعتباره شكلاً معاصرًا من أشكال ملك اليمين.

«أو النابعين غير أولي الإربة من الرجال» النور 32

هؤلاء الرجال يتبعون المذكورة أعلاه في الحكم وهم الرجال غير ذوي المأرب، وليس المتعنون أو المجانين، فالشوهوة الجنسية لاتخفى عند المجانيين. فمثلًا الطبيب عندما يريد أن يولد المرأة فإنه يرى فرجها، ولكن ليس له أي مأرب فيها، فعلها والهالة هذه أن تعتبره كولدها أو كولدها، وإذا أراد الطبيب أن يكشف على المرأة في منطقة الجيوب (تحت الإبطين أو بقية الجيوب) فيعتبر في حكم أبيها. على النساء المؤمنات أن يفهمن ذلك، ويعملن أن المرأة يحق لها الذهاب للطبيب الذي تراه مناسبًا، والذي يرتاح إليه ذكرًا كان أم آتى دون حرام أو حرج لأنه يدخل في بند «غير أولي الإربة من الرجال». وهناك أيضًا مهن أخرى وحالات تنطبق عليها الآية نفسها. فعلى المجتهدين البحث عنهم وتبيانهم للمرأة «مثلًا»،
الطبيب وكل من يعمل في اختصاص الطب من مصوري الأشعة والمخترين والممرضين ونحوهم.. الخ».

- «أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء» النور: 31

هنا لابد من تعريف العورة، فالعورة بالمعنى العربي هي «ما يستحي المرء من إظهاره»، وهذا ما أجمع عليه أئمة اللسان العربي في معنى العورة "انظر كتاب فقه اللغة وسر العربية للعلبي، وفي هذا يستعملها النبي (ص) في أحاديث إن صحت، فالعورة ليس لها علاقة بالجلال والحرام لأن قريب ولأ يبعد أن إذا كان هناك رجل أصلع ولم يرغب بأن يرى الناس رأسه وهو أصلع في وضع الشعر المستعار على رأسه لأنه اعتبر السعال في رأسه عورة. وفي هذا قال النبي (ص) في حديثه إن صحب "من ستبر على مؤمن عورة ستبر الله عورته" جامع الأصول ج2 ص 654-653 هنا بيّن إن كان هناك شيء في المرء لابد من الآخرين أن يعرفه وعرفه أحدكم فلا فضحيه، وستر عورة المرء هنا لا يعني أن يضع عليه ملابس لاسترة. وفي هذا المعنى جاءت في قوله تعالى: "وإذ قالت عائشة بنت أبي بكر الرضي عنها لقتم لكم فأخرجوا وثبتً بينهم النبي يقولون إن بويضت عورة ونها ذي الغيرة إن يرددون إلا ذرئاء الأحزاب 13". هذا المعنى واضح في العورة أن يبوترهم أصبحت مكشفة بالنسبة للمهاجرين، وهم لا يرتدونها أن تكون كذلك، والواقع أنها ليست كذلك. وقوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا ليستأذنك الذين ملكت أيمنكم؟" النور 58. هنا بيّن أن هناك ثلاثة أوقات يجب أن يستأذن من الرجل حين الدخول على وقت النوم، وهي وقت القبولة عند الظهر ومن بعد الغداء وقبل الفجر، وهي الحد الأدنى للأوقات التي لا يرغب المرء أن يدخل عليه أحد لذا سماها ثلاث عورات، والحد الأعلى هو الاستذان عند دخول الغرف دائما.

فالعورة جاءت من الحياة وهو عدم رغبة الإنسان في إظهار شيء ما في جسد أو سلوكه، وهذا الحياة نسبية وغير مطلق ويتبع الأعراف. فالجابوب ثابتة والعورة متعقدة حسب الزمان والمكان، فيصبح معنى الفقرة "أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء"، هم الأطفال الذين لا يعرفون ماذا استحبتم المرأة من وضعية معينة في الجلوس أو في اللباس، وهذا معروف عند الأطفال بأن الطفل حتى سن معينة لا يفهم معنى الحياة والعب، فالأطفال حتى السن الذي يعرفون فيه مصطلح الحياة والعب في مجتمعهم تنطبق عليه الفقرة السابقة. لذا فإن تحديد عورة الرجل من السرة إلى الركبة، هو تحديد
نسبي وغير مطلق يتبع أعراف المجتمع الذي تم فيه هذا التحديد لأنه ينبع من فهوم الحياة والعبء، لا من فهوم الخلل والحرام، وإذا قال أحدهم هذا الفهوم الشرعي للعورة فهذا كلام مردود لأن الشرع هو حدود الله وما ورد في كتاب الله فوراً وأبداً ضبط الفقهاء إلى تحديد مصطلح العورة المخفية والعورة المغلقة حيث العورة المغلقة هي الجيوب السفلية بالنسبة للرجل والأمة بشكل عام وللمرأة الحرة أمام محارمها فوراً وأبداً والمرأة أياً كانت أمام جزء من محارمها فوراً وأبداً ليس كله.

(ولا يضربن بأرجلهن لعلهم ما يخفين من زينتهن) النور 31:

إذا الذي في单品 هذه الفقرة على أساس الخلل في القدم، أي على المرأة أن لا تضع خلخلاء في القدم وتضرب على الأرض لكي لا يسمع صوت الخلل أو أن تلبس حذاء ليس له صور أثناء السير فهو غير مصيب في تفسيره.

لفهم أولاً معنى فعل "ضرب" في اللسان العربي: ف"ضرب" لها أصل واحد ثم يستعار ويحصل عليه. وأول معنى مجاهيل هو ضرب في الأرض بغرق العمل والتجارة والسفر كقوله تعالى: "يا أبلى الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فثبتوا... الآية النساية"، هنا إذا خرجتم في سبيل الله. وقليله "وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقضوا من الصلاة" النسائية 101، هنا جاءت بمعنى السفر. وقوله "إن أنتم ضربتم في الأرض فأصابكم مصيبة الموت" المائدة 106.

والمعنى الثاني المحمل للضرب هو الصيغة والصياغة كقوله تعالى: (وضربنا لكم الأمثال) إبراهيم 45. وقوله "وكلا ضربنا له الأمثال" القرآن 39. وقوله: "ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثال" الروم 58. وقليلاً للطبعة والسجية الضريبة كان الإنسان قد ضرب عليها ضرباً، وقليلاً للصفن من الشيء الضرب كأنه ضرب على مثل ماسوائ ومعه ما جاء ضرب المثل. والضربية هي ما يضرب على الإنسان من موال مقابل الربح والكسب أو خدمة تؤدي لها الدولة، وضرب فلان على بد فلان إذا حجر عليه ومنها جاء الإضراب عن العمل وهو حجر النفس وكفها عن العمل والإضراب عن الطعام وهو حجر النفس عن الأكل.

ومن هنا نفهم (ولا يضربن بأرجلهن) والسبب في ذلك النهي هو لكي لا يعلم

371
ما يخفف من زينته وها الكلام عن الزينة الخفية وهي الحجاب لأنها لا يمكن أن تتعلم إلا إذا أرادت المرأة ذلك، فهذا يعني أن الله منع المرأة المؤمنة من العمل والنساء "الضرب" بشكل يظهر جيبها أو بعضها، كان تعمل عرضاً "ستريتيس أو تقوم برقصات تظهر فيها الجيوب أو بعضها، ولكنه لم يحرم الرقص بشكل مطلق بل حرمه عليها إظهار الجيوب أو بعضها بشكل إرادي وهذا لا يحصل إلا من أجل كسب المال أو على شواتيء البحر، ومن هنا نرى أن الله سبحانه وتعالى حرمه في حدوده مهتنين فقط على المرأة وهم: التغرير والبغاء. أما بقية المهئ فيمكن للمرأة أن تمارسه دون حرج أو خوف وذلك حسب الظروف الاجتماعية التاريخية وال/frame/التاريخية والسائدة والتي لا تحتوي صفة التأديب، ومخالفتها يعرض صاحبها للسجد الاجتماعيا، لا للحرام.

وفي نهاية الآية قال: "وربوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلكم تفلحون".

النور 33. هنا طلب من المؤمنين والمؤمنات النبوة لأنه في سياق الحياة يمكن للمؤمن والمؤمنة أن يشأوا عن ذلك فوضع لذلك النبوة فقط دون ترتيب عقوبات.

ويمكن أن يقول أن يقول: إنما تقوله عن لباس المرأة الذي جاء في سورة النور "الفرائض" هو تطبيق نصف الحجاب الخفية (العورة المغلطة) على كل الناس بما فيه البعل ماعدا الزوج، والنصف الآخر عن المذكورين في الآية. أقول: نعم وهو الحد الأدنى من اللباس لذا كانت فرضة وهو فرق بين المسموح والممنوع دون عقوبات ومع النبوة فقط. ولكن هل للمؤمنة أن تخرج بهذا اللباس الذي هو الحد الأدنى؟ أقول: لقد جاء اللباس المتضمن لهذا اللباس في سورة الأحزاب، وجاء الخطاب في مقام النبوة الذي هو ليس تشريع، وإنما تعليمات لدفع الأذى وذلك في قوله: "يا أيها الذين عينتم عليه من جالبيهن ذلك أذكروا أن لا تزوجوا من هذه". هنا بدأت الآية بقوله "يا أيها النبي"، فهي آية تعليم، ولست آية تشريع، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد فهمت الآية في المدينة فهماً مرتقباً، فارتبطت بعدم تعرض المؤمنات للأذى من قبل بعض السفهاء، أثناء الذهاب لقضاء حاجتهن، وقد زالت هذه الشروط والدواعي الآن تمامًا، لأن آية تطبيق هذه الآية لا تعتبر أبدية. وهذه الآية تعلم المؤمنات اللباس الخارجي حسراً أو لباس الخروج إلى المجتمع وهو ما سمى بالجلباب، فالجلباب جاء من الأصل "جلب" وهذا الفعل في اللسان العربي له أصله أحدهما الإثبات بالشيء، من موضوع إلى موضوع، والآخر الشيء يغطي ويطغي شيئاً آخر، فالجلب هي الفكرة التي تغطي الجرح عندما يرمى ويندمل وقبل أن يبدأ

---

372
الجرح بالاندامال نضع له رباطاً من القماش المعقم لتحمله من الأذى الخارجي. ومن هنا جاء الجلاب للحماية وهو اللباس الخارجي الذي يمكن أن يكون بنطالاً وقميصاً أو تأويلاً أو رواباً أو مانعو، كل هذه الملابس تدخل تحت بند الجلاب لذا قال: "ومارين غلبهن من جلاهيهن الأحزاب 59 للتبني باستناد حرف الجر من والتقييم باستعمال يدائن من فعل دنو، بيدنو وجلب والإدنا متناسان تماماً، فهناك الاقترب وهو الجلاب، وهناك عدم التصادم اللباس بالجسم وهو الدنو. ألم تسمع قوله تعالى: (إِنَّمَا أَعْطَاهُ الْأَلْبَاسَ فَمَا كَانَ فِيهِ مَثِلَّ مَثَلَّ أَوْمَى)؟ وحماية الأذى. فعلى المرأة المؤمنة تعليمًا لا تشريعاً أن تغطي من جسدها الأجزاء التي إذا ظهرت تسبب لها الأذى. والأذى نوعان: طبيجي واجتماعي. والأذى الطبيجي مرتبط بالبيئة الطبيعية من درجات الحرارة والرطوبة. فالؤمنة تلبس حسب الشروط الجوية الخارجية بحيث لا تعرض نفسها للأذى الطبيجي. قد يقول البعض ولكن هذا أمر مفروغ منه لذا لم بذكره في هذه الآية وإنما ربط الأذى بالشعرة وقد يعترف فلا يظلمون لاحظ فاء السببية والتعقيبة بين المعرفة والأذى، وهو ما نسمي بالأذى الاجتماعي، أي على المؤمنة أن تلبس لباساً خارجياً وتخرج إلى المجتمع حسب الأعراف السائدة في مجتمعها بحيث لا تكون عرضا للخطرة وأذى الناس، وإذا لم تفعل ذلك ستعرض نفسها للأذى وهذا الأذى الذي ستعرض له هو عين عقوبتها لا أكثر في ذلك أي دون أن يكون هناك أية تبعه عند الله من ثواب أو عقاب وهذا ما حصل أثناء تطبيق هذه الآية في المدينة، حيث كان السفهاء يتعرضون للمؤمنات في خروجهن ليالى لقضاء الحاجة.

ولكي لا يزاود الناس في اللباس، وضع النبي (ص) الحد الأعلى للباس المرأة بقوله إن صح: "أكل المرأة عورة ماعدا وجهها وكفيفها". ومع ذلك فهذا القول لا يحمل الصفة الأبدية. فقد سمح النبي للمرأة بأن تغطي جسدها كله كحد أعلى، لكنه لم يسمح لها بأي حال من الأحوال بأن تغطي وجهها وكفيفها، حيث أن وجه الإنسان هو هويته. فإذا خرجت المرأة بلباس يغطي جيوبها السفلية فقط، فقد خرجت عن حدود الله، وإذا خرجت دون أن يظهر منها شيء حتى وجهها وكفيفها، فقد خرجت عن حدود رسول الله.

وهكذا نرى أن لباس معظم نساء أهل الأرض يقع بين حدود الله ورسوله وهذه هي فضيلة الناس في اللباس، وفي بعض الحالات القليلة يقف اللباس عند الحدود، وفي حالات أقل يتجاوز اللباس الحدود.
حكم لباس النساء اللواتي لا يرجون نكاحًا:

لقد وضع الله حكماً خاصاً وحرية كبيرة في لباس النساء اللواتي لا يرجون نكاحًا من المتعدات بغض النظر عن السن حيث قال:

(وللقواعد من النساء اللواتي لا يرجون نكاحًا فلا يلبسن غلبًا عليهم جناح أن يضعن ثيابهن غير مثربجات شبابة وأن يستغفرون خير لله والله سميع عليم) النور ٤٠.

فالفقداء جاءت من قعد وهو أصل واحد يقاس عليه ويدل على نيات في شيء وهي لانتعي الجلوس، والقودود ضد القيام، والقودود جاءت من قوله تعالى: (لفذهب أن وربك فقامت إن هنا قاعدون) المائدة ٢٤. والقوددو جاءت被判 بعض الثوب وعدم الحركة والامتناع عن الذهاب إلى القنال، والقوددو جاءت بمعنى الاستمرار كأن تقول وجدت فلاناً قائلاً على رأس عمله أي أنه يمارس عمله.

فهنا جاءت القواعد من النساء وهم النساء اللواتي أقعدن بسبب مرض ما كالشلل مثلاً، أو بعض النظر عن السن بحيث جعلهن لا يرجون النكاح لذا قال:

(لا يلبسن نكاحًا) ولا تعني أنهما اللواتي لا يرغبن بالزواج وهنا القواعد ليس كما قال القاعدة فقدن عن الحيض وهذه الحالات جاءت في قوله تعالى (يحسن من المجاني) وليس فقدن عن الحيض وهو ما نسميه بين الباس للمرأة وليس بين القواعد.

(فلببسن عليهن جناح أن يضعن ثيابهن) النور ٤٠. فالجناح جاءت من قعد.

وتعمي الانحراف كان نقول جنحت السفينة أو الطائرة عن مسارها. ومن هنا جاء مفهوم الجحمة وهو مفهوم أقل من الجرم بكثير بحيث جاءت الجريمة بتقوله تعالى (وباقوم لا يجرمنكم شقاق أن يصيبكم مثل ما أصاب قوم نوح). الآية.

٨٩.

أما فعل وضع في اللسان العربي فله أصل واحد يدل على الخروج للشيء وحده وإخراجه كقوله (ولأولات الأحوال أجهل أن يضعن حملهن) الطلاق ٤. وقوله (فلمما وضعته قال خب ربي وضعها أغلى) آل عمران ٣٦. فهذا تضع المرأة حملها تخرجه منها كلية وتحته عنها. فهنا قال (يضعن ثيابهن) فالثواب هنا اسم جنس وهي كل ما يرد الإنسان على جسمه للباس داخلي وخارجي وجاءت من الأصل (ثوب) ومنها جاءت الثياب، والمقابلة، والثواب هو كل ما يرد
لإنسان من عمل صالح إيجابي. فيصبح تيثانهن هو خلع جميع الملابس، وقد اشترط بذلك عدم القصد بإظهار المرأة المحذية للآخرين (أي الجيوب فقط) بقوله: «غير متبرجات بزينة» وبرج تعني في اللسان العربي البروز والظهور والملجأ والبرج هو باب زاهر وبنفس الوقت هو ملجأ للحماية. لذا قال غير متبرجات بزينة: فوضع هذا الشرط لأن لا يكون القصد من وضع الثياب هو اللجوء إلى إبراز زيتها المحذية معاها الفرج وهذا واضح في الحياة، فكثر من النساء المفقودات بسبب المرض أو الشيوعة يحققن إلى حمام شمسي وإلى تغسيل ومساجات بحيث يحققن إلى خلع كل ملابسهم (معادا العورة المغلقة) أمام الآخرين الذين يعتنون به لأنهن يحققن إلى مساعدتهم ولكنه من باب الترجيح فقط وليس من باب الحلال والحرام قال: (وأن يستعنن خير لهن) أي إنها إن استطاعت أن لا تظهر زيتها المحذية كان لها فهم خير لها.

يشترك الآن أين يكمن خطأ التفسير المروحي حول لباس المرأة:

إذا أخذنا المرأة العربية في شبه جزيرة العرب قبل نزول الآية 31 في سورة النور والآية 59 في سورة الأحزاب فنرى ما يلي:

1. لم تكن المرأة العربية حين نزول هاتين الآتيتين عارية بدون ملابس.

2. الرجال والنساء العرب كانوا يلبسون الزنادقي القومي حسب الأعراف السائدة في مجتمعهم وحسب المستوى الانتقائي لللبسة. فكان النبي (ص) يلبس من لباس قومه حتى أن كثيرًا من العرب كانوا حين يأتون للمدينة لا يستطيعون تميزهم من غيره في اللباس، ويسألون من منكم محمد؟

وкрыл كناب لباس المرأة العربية لباسًا حسب أعراف العرب ومناخ شبه جزيرة العرب فكانت تلبس ثوباً طولاً وتضع خماراً على رأسها ليقيها الحر. كلباس نساء البادية الآن وهذا كان لباس أم المؤمنين خديجة (رض) التي توفيت قبل نزول سورة النور وسورة الأحزاب، حيث كان لباسها قومياً تماماً. فعندما نزلت الآية 31 من سورة النور نظرت المرأة العربية المسلمة إلى لباسها الذي ترتديه فعلًا، ولم تغير منه شيئاً وإنما وجدت إمكانية إظهار جيوب التدين من فتحة الصدر في ثوبها الخارجي فضلت على صدرها بخمائر رأسها، لأن نية اليهود أصلاً كانت مغطاة في زيهم القومي. وهذا ما فعلته السيدة عائشة أم المؤمنين (رض)
حتى أنا لنجد فرقًا بين لباس السيدة خديجة والسيدة عائشة، وخاصة فيما يتعلق ببناية الرأس. ومن هنا كيف نفهم خطاً بأن الجيوش هي الصدر فقط، لذا فإن ما نسمي اليوم باللباس الشرعي هو لباس المرأة العربية المؤمنة والسيميحة في القرن السابع الميلادي. إن الخد الأدنى لللباس المذكور فقط جاء في سورة النور وجاء لكل مؤمنات الأرض ولكل زمان. فعلى المرأة العربية المؤمنة أن تصحح هذا المفهوم الخاطئ والذي نتج عن قياس الشاهد لباس مسلمات أهل الأرض جميعًا في كل زمان ومكان على العشاء وهو اللباس القومي للمرأة العربية وليس المؤمنة فقط في القرن السابع. ولا يصح هذا القياض إلا إذا افترضنا أن المرأة العربية قبل نزول آتي النور والأحزاب كانت عارية تماماً بدون أي لباس ثم ليست ما ليست من جراء هاين آتيين وهذا موضوعياً غير صحيح. أي علينا أن نلاحظ بين فرقان اللباس في كتاب الله وبين الزين القومي. لأن هذا الخلق حصل فعلاً فيما يسمى باللباس الشرعي، وقد جاء هذا الخلق من قياس الشاهد على العشاء. وهكذا نجد إلى يومنا هذا أنه لا فرق أبداً بين لباس المسلمات المؤمنات العربيات وال المسلمات المسيحيات في منطقة حولان جنوبية، كذلك كما لها زي واحد هو الزي القومي التقليدي.

3 - حتى نفهم آتي النور والأحزاب فهماً صحيحاً علينا أن نفترض وجود امرأة عارية تماماً تريد أن تدخل الإسلام. فماذا عليها أن تلبس؟

4 - علينا أن نفهم أن أي امرأة مؤمنة في أي بلد في العالم عليها أن تلبس حسب أعراف بلدها متقيدة بالأتيين 31 من سورة النور كفرضية والآية 59 من سورة الأحزاب كتعليم لا تشريع.

5 - أما فيما يتعلق ببعض الآراء الفقهية التي ترى أن صوت المرأة عورة فهذه محضة وهم لأن المرأة كانت تحضر صلاة الجمعة في المدينة وكانت تتقن مع النبي (ص) في طرق المدينة وتسلهم ويجيب على أسئلتها، ثم أن العورة هي من الحياة لا من الحرام. أي أنه إذا كان مجتمع ما، يحبذ صوت المرأة ولا يعتبره عيباً حتى في الغداء فلا يوجد أي إثم في ذلك.

قد يقول البعض: وهلم الفقهاء كانوا لا يعرفون اللغة العربية ونحن نعرفها الآن؟ إن الخطأ ليس خطأً لغويًا، وإنما في المنهج، فعندما يقرأ علماء العربية كلهم الآية 31...
من سورة النور والآية 59 من سورة الأحزاب ويقررون الحديث النبوي: "كل المرأة عورة ماعدا وجهها وكفيفها" ظل أن هذا الحديث هو شارح للآية. وليس الحد الأعلى لللباس المرأة، أي أعطى الطرف المعين. ففي هذه الحالة لا يفيدهم كل معرفتهم للغة العربية وطقوسها ونحوها وصرفها بشيء وسيضطرون إلى قبول المغالطات والدوران.

إذا أردنا أن نرسم مخططًا لللباس المرأة والمهن التي يمنع ممارستها وما هو المسموح
والممنوع حسب حدود الله ورسوله فنتج لدينا المخطط التالي:

<table>
<thead>
<tr>
<th>مساحة الوجه</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>الخد الأعلى (حد رسول الله)</td>
</tr>
<tr>
<td>تغطية كل الجسم ماعدا الوجه والكفين فطية الناس في اللباس هي الحركة بين الخدين حسب الأعراف وهنا تظهر الحينية مع الالتزام بحدود الله ورسوله.</td>
</tr>
<tr>
<td>- الحد الأدنى (حد الله) تغطية الجيوب فقط</td>
</tr>
</tbody>
</table>

<table>
<thead>
<tr>
<th>المهن</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>يضمن المرأة كلها مسموح حسب الأعراف وحسب الحدود التي يضعها المجتمع بنفسه ويحق للمجتمع أن يمنع المرأة من ممارسة الكثير من المهن من باب حدود الناس لا من باب الحلال والحرام</td>
</tr>
<tr>
<td>ححدود الله في المهن: الزواج لأنه من الفواحش + التعبيرية</td>
</tr>
<tr>
<td>محروم ممارستها على المرأة لأنها من إشاعة الفاحشة</td>
</tr>
<tr>
<td>الزمان والمكان</td>
</tr>
<tr>
<td>(الأمور المعرفة والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله)</td>
</tr>
</tbody>
</table>
الخلاصة:

1 - فيما يتعلق بلباس الرجل فإن الحد الأدنى له هو تغطية الفرج وهو ما يقال عنه في الفقه (المعرفة المغلقة)، وما فوق ذلك فهو تابع للأعراف فقط ولظروف الزمان والمكان.

2 - وفيما يتعلق بلباس المرأة فلها الحالات التالية:

أ - لانظهر المرأة عارية إلا أمام زوجها وبدون حضور أي شخص آخر.
ب - تستر المرأة جيوبها السفلية (الفرج والإبطين) وهو الحد الأدنى للباس وهو ما يسمى بالعودة المغلقة أمام المذكورين في الآية 31 من سورة النور بما فيهم بعلها، والمحارم المذكورون في هذه الآية هم نصف المحارم وليس كلهم.
ت - الحد الأدنى للباس المرأة بشكل عام هو تغطية الجيوب العلوية (الثديين وتحت الإبطين) بالإضافة إلى الجيوب السفلية وهو ليس لباس الظهور الاجتماعي. وما مفهوم السرة والركبة إلا مفهوم اجتماعي فقهي بحت.
ث - لباس الخروج الاجتماعي للمرأة هو ابتداء من الحد الأدنى وهو حسب أعراف المجتمع الذي تعيش فيه وحسب ظروف الزمان والمكان بحيث لان تعرض للأذى الاجتماعي، ويتدرج حتى يبلغ حده الأعلى بإظهار الوجه والكفين فقط.

3 - غطاء الرأس بالنسبة للرجل أو المرأة ليس له علاقة بإسلام ولا بإيمان وهو يتبع أعراف المجتمع بشكل كامل.

وبهذا فإن المرأة مهما ارتدت فلن تدخل الجنة ومصيرها النار وذلك طبقاً للأحاديث التالية:

1 - حديث الفرقة الناجية.
2 - حديث بعث النار (أهل النار من كل ألف ستمائة وتسعمائة وتسعمائة وتسعمائة).
3 - حديث (أرعت النار نجات معظم أهلها من النساء). (البخاري 38).

أما طبقاً لكتاب الله فالمرأة كالم걸 تماماً (من عمل صالحاً من ذكر أو أثنا) وهو مؤمن، وقوله تعالى (وقل تلكم الجنة أو رثموها بما كتمتم عملكم) الأعراف 43.
1. نوه بالشكر إلى السيد رضوان دوامي حيث نهينا للفرق بين الODULEي والزوج.
2. أنظر حسين المعاوته (المرأة العريضة في الدين والمجتمع) دار الأهلية 1996 ص 12، نقلاً عن
وول ديرانت (قصة الحضارة) ج 3 ص 31.
3. المصدر السابق ص 18.
4. المصدر السابق ص 27.
5. المصدر السابق ص 29.
6. المصدر السابق ص 35.
7. المصدر السابق ص 26.
8. اقتطعا هذه الفترة من حسين المعاوته (المرأة العريضة في الدين والمجتمع) دار الأهلية 1996 ص 81، 82.
9. يُنتمي من أبناء الفرس، آباؤه محمد. أخذ عن يهود اليمن أبادهم وتقاليدهم. يجيد اليونانية
وعنده من عالم أهل الكتاب شيء كبير، ضعيف عند أهل الحديث. (أنظر مقدمة فتح الباري
للقسطلاني ج 2 ص 171). قال يوجد صفة النبي في السطر الأول في النوبة: مولده بمكة
وهجرته ببطيئة وملكه بالشام.
10. أنظر تاريخ الطبري ج 1 ص 108.
11. المصدر السابق ص 111، 1.
12. كان ابن أميح يحمل عن اليهود والنصارى وسموهم أهل العلم الأول، وأصحاب الحديث
يضعفون ويهيمنون (معجم الأدباء ليافوط ج 18 ص 8) وهو الشيخ ابن هشام صاحب السيرة.
13. ليس في الخبر اسم لذلك المجهول الذي سمعه سعد يحرف بالله.
14. أحدها فقهاء المدينة السبعة، وسيد التابعين من الطراز الأول. ولد لستين من خلافة عمر
وتوفي سنة 91 أو 92 أو 93 أو 94 أو 95 أو 100 هـ. زوج ابنه لرجل اسمه أبو ودعه، فقال
له بعد شهر: ما حال ذلك الإنسان؟ فأجابه: هو ما يحب الصداق ويكره العدو، قال: إن
رابك شيء فعالصا. (وفيات الأعيان ج 2 ص 376).
 نحو أصول جديدة لللغة الإسلامية

15. أنظر حسین العوادت «المرأة العربية في الدين والمجتمع» ص 107.
16. أسباب النزول، الإمام علي بن أحمدالواحدي، ص 85.
17. التفسير الكبير، الإمام فخر الدين الرازي، ج 9 ص 32.
18. موطأ مالك ص 427-424.
19. المصدر السابق ص 444.
20. الإسلام والجنس في القرن الأول الهجري، ص 340-347 نقلاً عن الطبري في جامع البيان.
21. موطأ مالك ص 326.
22. طبقات ابن سعد، ج 5 ص 281.
23. كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، ج 1 ص 171-176.
24. رواه أحمد والبحاري - نيل الأطرار 264.
25. الفقه الإسلامي وأدلهه - الدكتور وهبة الرحيلي - دار الفكر. ج 1، ح 1-2 ص 583.
27. الإمام ابن تيمية، حجاب المرأة ولباسها في الصلاة، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتبة الإسلامية، ص 37.
28. المصدر السابق ص 43.
29. حجاب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة - محمد ناصر الدين الألباني.
قد يسأل سائل الآن: كيف تجلت عالمية الإسلام ورحمة الرسالة (صلى الله عليه وسلم) في القرن العشرين، وبعد هذه الحقبة الطويلة من الزمن؟ أقول: لقد تجلت في الأمور التالية:

1- لقد أصدرت الأم المتحدة في منتصف القرن العشرين البيان العالمي لحقوق الإنسان، ونجلت فيه سوسياتي الناس وتعارفهم (وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا) وحرية اختيارهم وحقوقهم في التعبير والدفاع عن النفس والتشريع والانتخاب والطبابة والتعليم. وأصبحت حقوق الإنسان من أهم المقاييس التي يقال بها باقي الأنظمة السياسية وتقدم الأمم في مسار الحضارة. وهذه المقاييس تشكل العمود الفقري للعقدة الإسلامية وخاصة حرية الاختيار (العبادية).

2- لقد انتشرت البرلمانات في العالم، وأصبح الناس قادرين على التشريع لأنفسهم ضمن حدود الله، علميا بأن حدود الله تتخضع للفطرة الإنسانية مع العين والقليل العليا، وأصبحت من ناحية القول. ونحن الآن نعيش في عصر ما بعد الرسالات حيث ترسخت الفلسفة الإنسانية مضافاً إليها الحكمة الإنسانية التي لا تتقطع على مر العصور.

3- لقد وصلنا إلى طور التشريع الإنساني ضمن حدود الله، وأصبحنا في غنى عن الفتاوى ومجالس الإفتاء فيما يتعلق بالتشريع وليس بالشعائر. ونحن بحاجة إلى انتخابات وبرلمانات واستفتاءات، وهذه الأمور تشكل العمود الفقري للمجتمع المدني.

هذا النقاط الثلاثة نظر إلى حقوق المرأة كجزء لا يتبعها من حقوق الإنسان. وحقوق الإنسان في كثير من البلدان متهكة، وليس حقوق المرأة
فقط، ولكن المرأة تعرض لاضطهادين: اضطهاد كإنسان، وهي في هذه كالرجل تماماً، واضطهاد آخر من المجتمع كمرأة. وأسوأ أنواع الاضطهاد عندما تنظر المرأة إلى نفسها نظرة دونية.

لذا فإن الدعوة إلى تعديل قانون الأحوال الشخصية في كثير من البلدان العربية والإسلامية هي دعوة ضرورية، وعلى يجب أن تصحح القوانين التالية بالنسبة للمرأة حصرًا:

أ - أن تقضي المرأة حق الجنسية لزوجها من غير مواطني الدولة التي تنتسب إليها وكذلك لأولادها. وهذا الحق مازال محصورًا بالرجل في معظم البلدان العربية إن لم يكن كلها، مما يؤكد ذكورية المجتمعات العربية إلى اليوم. أي أن المرأة مازالت مواطنة من الدرجة الثانية.

ب - أن يحق للمرأة الترشح لكل المناصب والانتخاب للمشاركة الكاملة في بناء المجتمع المدني.

ت - متعة المطلقة: بحيث تأخذ المرأة نصف مال الزوج المكتسب أثناء الحياة الزوجية في حال الطلاق، ماعدا حالة الفاحشة. وكذلك في حال ثبوت الفاحشة على الزوج يحق لها الطلاق وأخذ كامل حقوقها.

ت - بيت الزوجية من حق المرأة في حال الطلاق، بغض النظر عن المالك: هل هو الزوج أم غيره. وتفقد هذا الحق في حال الفاحشة.

ث - حصر التعددية الزوجية بالأرامل ذوات الأبناء. وأن الزوجة الثانية لاترتث.

ج - الخضانة من حق المرأة حتى بلوغ سن الرشد للأولاد بغض النظر عن جنسهم.

ح - الحجاب كمفهوم وغطاء الرأس ليس له علاقة بإسلام ولا لإيمان، بل هو من سنن العادات القومية والمجهلة.

خ - الوصية هي الأساس في توزيع الثروة، وإلغاء مفعول حديث الآحاد المقطع (لاوصية لوارث)، وفتح باب الوصية على مصراّعه في انتقال الملكية.
د - تبني قوانين جديدة للإرث (والمقترحة في هذا الكتاب) في حال عدم وجود الوصية.
وفي النهاية أرجو من الله سبحانه وتعالى التوفيق، فما أصبته فتوفيق من الله وفضل، وما أخطأت فمن نفسي.

والحمد لله رب العالمين.

دمشق في التاسع من ذي الحجة عام 1420.
الموافق الخامس عشر من آذار عام 2000.

الدكتور محمد شحرور
 نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي

"فقه المرأة"

0 يتحدث الكتاب عن مصداقية الرسالة المحمدية وحاميتها، ونحن في بدايات القرن الحادي والعشرين، ولبيان هذه الخاتمية وعالميتها، بحث المؤلف في مفاهيم الكون والسيورة والسيرورة عند الكون والإنسان (كان/ سار/ صار). وخلاصة إلى أن التنزيل الحكيم كينونة في ذاته، وسيرورة وسيرورة لغيره، تتحرك معاونته وصحته مع تحرك السيرورة التاريخية والسيرورة المعرفية.

0 على ضوء ذلك، حدث المؤلف مفهوم السنة النبوية، واقترح أصولاً جديدة للفقه الإسلامي ولأدلة الاستنتاج، انطلاقاً من أن النبي (ص) قام بالصيرورة الإنسانية الأولى للتنزيل.

0 طلق المؤلف في هذا الكتاب ما وصل إليه من أصول، على فقه المرأة وآيات الموازنة، فبت产出 لديه علم جديد للمواريث، يختلف عن السائد الآن في علم الفرائض. ويتضح عبده أن التنزيل الحكيم لم يسم في الإرث بين الذكور والأثنا كأفراد، بل سى بين الذكور والإناث كمجموعات.

0 وكذلك بحث المؤلف في الوصية والقومية والتعددية ولباس المرأة.

الناشر

السعر 300 ل.س