

# شواهد لأثر الواقع على تغيير فهم النص الديني

يحيى محمد

رغم أن التشريع مصدره خطاب علوي متنزل من سماء التجرد والإطلاق إلى عالم الطبيعة والتجدد؛ إلا أنه مع ذلك لم يتعال على الواقع ولم يصادره ويسلب حقيقته المتغيرة. ولعل أول ما يلاحظ هو أن الخطاب الإلهي نزل منجماً في ظروف خاصة هي ظروف شبه الجزيرة العربية في ذلك الوقت. فمحدودية هذه الظروف لم تمنع الخطاب من أن يتنزل بلغة وهيئة لا تخرج عن الطابع العام للمجتمع العربي البدوي، حتى أقر الكثير من الأعراف والعادات والأحكام والشعائر التي كانت تمارس آنذاك، وقام بتهذيب بعضها.

ومن بين هذه الأحكام والشعائر كما ذكرتها المصادر الإسلامية - وبغض النظر عما يمكن أن يناقش في بعضها -: شعيرة الحج والعمرة وكسوة الكعبة، وتحريم القتال في الأشهر الحرم، وغسل الجنابة، وغسل الموتى وتكفينهم والصلاة عليهم، والمداومة على طهارات الفطرة العشر، وقطع يد السارق، واشتراط الكفاءة بالخطوبة أو الزواج، والطلاق والظهار وهو طلاق من لا يرضى من غير طلاق - الجمعة - للوعظ والتذكير، والدية، والقراض أو المضاربة، والمعلقة. يضاف إلى بعض الأنظمة التي هذبها الإسلام بشيء من التغيير؛ مثل نظام الخمس في الغنائم بعد ما كان نظام التريع فيها. فضلاً عما استبقاه الإسلام من بعض الأنظمة التي كانت مألوفة لدى المجتمعات العالمية آنذاك، مثل نظام الرق والجزية التي كانت مقررّة لدى بني إسرائيل واليونان والرومان والبيزنطيين والفرس.

كما جاء في بعض أشعار الجاهلية أن صلوات النصارى وتعبدهم كانت سجداً وقياماً، وهم الرهبان والناسكون الذين اعتكفوا في الصوامع والبيع والأديرة النائية ليعبدوا الله تعالى، ومنهم من خلف في جبهته أثراً للسجود. وقد أطلقوا على هذه العبادة اسم (الصلاة)، وهي من الألفاظ التي أخذها أولئك النصارى من (بني إرم). وعُرفت المواضع التي كانوا يسجدون فيها بالمساجد. وكان الركوع من العادات المعروفة عند الأحناف والنصارى، وسمى عرب الجاهلية الحنيف راعياً إذا لم يعبد الأوثان، ويقولون: ركع إلى الله. وتلحق بالصلاة التسابيح، أي ذكر الله وتقديس اسمه، وكان من عادة الرهبان التسبيح بعد الصلاة، ولا سيما في الضحى والعشي.

إن هذا العرض الخاطف لما استبقاه الإسلام من أحكام وأعراف يثير في نفوسنا تساؤلاً عن معرفة طبيعة العقلية العربية التي خصّها الخطاب الإلهي وجعلها موضع المخاطب المعني. فهل هي عقلية بدوية أم متحضرة؟

لقد كان من المسلمات التي ثبتها ابن خلدون في تعليقه لعلّة تأخر العرب عن العجم هو أن عرب الجاهلية كانوا (بدواً) (لم يعرفوا أمر التعليم والتأليف والتدوين بإعتبار أن العلوم من جملة الصنائع التي هي منتحل الحضرة. فمن المسلم به أن العلماء في مختلف المعارف كانوا من الموالى باستثناء القليل، وهو ما يوضحه القول المشهور عن عبد الملك بن مروان، إذ يقارن بين

العرب والفرس قائلًا: «ما رأيت كهذا الحي من الفرس، ملكوا من أول الدهر فلم يحتاجوا الينا، وملكناهم فما إستغنيا عنهم ساعة»<sup>(١)</sup>. وهذا ما يوحي بأن العرب لا يملكون العقلية الحضارية التي تمتاز بالإننتاج والإبداع، بخلاف غيرهم من الموالي.

وفي الوقت الحاضر انقسم المفكرون بين مردد لوجهة النظر التي ثبّتها ابن خلدون، وبين معترض عليها. وقد اعتبر المعترضون بأن العرب كانوا في قمة التحضر والمدنية، واستشهدوا على ذلك بآيات التحدي القرآنية، إذ تتضمن الإيحاء بأن العرب يملكون عقلاً رشيداً يصح معه التحدي ذاته، كما استشهدوا أيضاً بالأعراف والأحكام الشرعية السائدة في ذلك الوقت والتي أقرها الإسلام وما زال بعضها حياً حتى يومنا هذا.

والواقع أن كلا الموقفين صادق بدلالة القرآن الكريم، فهو يفرق بين الأعراب وغيرهم، أي بين البدو والحضر، وهو ما يجعل من العرب آنذاك منقسمين على ذاتهم بين عقليتين؛ عقلية بدوية تمتاز بالجهل والعصبية، وعقلية حضرية حُلّيتها المعرفة والرشد، لكن لا يعني ذلك أن بينهما حدوداً قاطعة.

وما يعيننا فعلاً هو مدار الإهتمام الذي أولاه الخطاب الإلهي للعرب، فهل كان جلّ إهتمامه وعنايته منصباً على العقلية البدوية ذات الجهل والعصبية، أم أنه إنصبّ على العقلية الحضرية المتنورة؟

لعل من الواضح أن قطب الرحي من عناية الخطاب إنما هو هذه الأخيرة، لا الأولى التي ظلت هامشية لما تمثله من جنة مريضة داخل جسد المجتمع العربي آنذاك.

\*\*\*

من جانب آخر، إن ما سبق من عرض خاطف لما استصعبه الإسلام من أحكام وأعراف سابقة، مع ما يلاحظ من الطريقة الخاصة للخطاب في العمل على تغيير الأحكام، سواء بالتدرج أو النسخ أو غيرها، كل ذلك يؤكد حقيقة عدم تعالي الخطاب عن الواقع الذي نزل فيه، وهو واقع المجتمع العربي وظروفه الخاصة المحددة بأطر الزمان والمكان. فمع أن للخطاب علامات ومؤشرات عديدة تؤكد أنه جاء للناس كافة، وأن فيه حقائق علمية مذهلة ظلت خافية حتى انكشف أمرها في العصر الحديث، وأنه يحمل رسالة عظمى فيها من الهدى والأحكام الشمولية والمقاصد الكلية ما يجعله مناسباً لكل زمان ومكان.. إلا أنه رغم كل هذا لم يسلك طريق التحرر من ظروف هذا الواقع، كما لم يكبل نفسه بقيود مطبقة فيه، بل سعى لإقامة الجدل بين هذا وذاك.

وتأييداً لهذا المعنى اعتبر الشاطبي الشريعة الإسلامية «أمية لم تخرج عما ألفته العرب»<sup>(٢)</sup> لكونهم أميين أيضاً، وذلك جرياً للمصلحة، مستدلاً عليه بنصوص اعتبرها متواترة اللفظ والمعنى، كقوله

تعالى: «هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم»<sup>(٣)</sup>، وقوله: «فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته»<sup>(٤)</sup>. وفي الحديث جاء قول النبي (ص): «بُعِثَ إِلَى أُمَّةٍ أُمِّيَّةٍ، مُؤَكِّدًا أَنَّ الْعَرَبَ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ عِلْمٌ بِعِلْمِ الْأَقْدَمِينَ قَبْلَهُمْ، مَا أَقْدَمَ عَلَيْهِ الْكَثِيرُ مِنَ النَّاسِ فِي إِضَافَةِ عِلْمِ الْمُتَقَدِّمِينَ وَالْمُتَأَخِّرِينَ إِلَى الْقُرْآنِ؛ كَعِلْمِ الطَّبِيعَاتِ وَالرِّيَاضَاتِ وَالْمَنْطِقِ وَعِلْمِ الْحُرُوفِ وَمَا إِلَيْهَا. لَكِنْ رَغِمَ ذَلِكَ فَالشَّاطِئُ لَا يَنْفِي الْمَعْرِفَةَ الْخَاصَّةَ بِالْعَرَبِ بِمَا يَجْعَلُهُمْ مُتَحَضِّرِينَ

بالفعل إن الخطاب لم يقصد في الإفهام - في بيانه المباشر - غير ذلك المجتمع الذي تنزل فيه، بكل ما يحمل من مقومات وملابسات حضارية خاصة؛ غالباً ما لا تشترك فيها سائر المجتمعات، سواء تلك التي سادت عصر الخطاب ذاته، أو تلك التي تبعتها حتى يومنا الحالي. لهذا اعتقد المتأخرون من الأصوليين أن الخطاب موجه - أساساً - لإفهام الحاضرين لا الغائبين والمعدومين، طالما كان تنزيله تنزيلاً مشافهاً. فأحكام الكتاب هي نصوص مشافهة تخص الموجودين؛ نحو: ((يا أيها الناس)).. ((يا أيها الذين آمنوا))... ((الخ)). فالعموم الوارد في هذه النصوص لا يشمل بصيغته المتأخرين عن زمن الخطاب، كما هو رأي الإمامية الإثني عشرية وأكثر أهل السنة، إنما تلقى الحجة على الباقين الغائبين بنصب الدلائل والأمارات فيعرف أن حكمهم هو حكم الذين شافهم الرسول، بدليل الإجماع والضرورة في اشتراك التكليف بين الكل، أو باعتبار العرف والعادة بأن الكل مشمول في الحكم.

هكذا إذا اعتبرنا أن مهمة الخطاب الأساسية هي إفهام الحاضرين؛ فلا بد من الأخذ بعين الاعتبار

- أيضاً - ما تقتضيه هذه المهمة من مراعاة الخطاب لملازمات الظروف والأحوال المحيطة بهم، حيث لا يمكن إنشاء الفعل الخاص بالإفهام من غير أخذ تلك الخصوصية من الملازمات الظرفية بعين الاعتبار. وبالتالي فلو كان الخطاب عالقاً بواقع آخر مختلف؛ لتوقعنا بأنه سيحاكي ما يناسب هذا الواقع، ولكانت هناك أحكام تختلف تماماً عن هذه الأحكام التي ألفناها والتي هي نتاج البيئة العربية في ذلك الوقت. وكل ذلك يدل على أن المجتمعات الأخرى معنية بالغرض الديني أكثر مما تعنى بالنص الديني وأحكامه المعهودة. فالغرض الديني ثابت لا يتغير، وهو على الدوام يعبر عن ضرورة الإيمان بالله - واليوم الآخر - مع العمل الصالح. فهذا هو مجمل ما تضمنه القرآن الكريم وأغلب ما دلت عليه آياته الكريمة بالحث والتأكيد. وعليه فلو كان الدين لا يحمل غير هذا المعنى من الإيمان والعمل الصالح لأوفى بالغرض دون نقصان، كالذي عليه الديانة النصرانية. في حين لو أنه حمل ما حمل من الأحكام الشرعية والعلوم المختلطة الغنية دون الغرض المذكور لكان ناقصاً من دون وفاء. وقد يفسر هذا الأمر عدم إهتمام المشرع بجمع القرآن الكريم وضبطه، أو حفظه كما هو من دون نقص، طالما أن المهمة الملقاة على عاتقه - من الغرض الديني - قد تم تأديتها تماماً. لهذا فمن وجهة النظر الدينية أن موت النبي أو قتله قبل إتمام تنزيل القرآن وإنهاء التشريع لا يضر بالغرض المؤدى، كما يدل على ذلك ما جاء من عتاب الله تعالى لصحابة النبي على خلفية غزوة أحد)) :وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قُتل انقلبتم على أعقابكم ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئاً وسيجزي الله الشاكرين)) (١٠).

وبعبارة أخرى يمثل الغرض الديني رسالة السماء الخالدة لكل الأديان، وهو مقدّم على النص مثلما هو مقدّم على التشريع، فلا يمكن إنتقاص هذه الرسالة عقلاً وشرعاً، في حين ليس الأمر كذلك مع النص والتشريع، مثلما دلت عليه الآية السابقة. وبدلالة أن الأحكام غير قابلة للحصر

لعدم تناهي الوقائع، ومثل ذلك فإن المعطيات الواردة حول ملابسات جمع القرآن تفيد بأنه لم يتم تشكيله وجمعه بالتمام والكمال كما هو. ناهيك عن الحديث الذي لم يلقَ إهتماماً لتدوينه من قبل المشرع ذاته، وما وردنا من الأحاديث فأقل ما يقال فيها أنها ليست جامعة ولا مانعة.

ونشير إلى أنه في حالات كثيرة نجد النصوص الحرفية للخطاب الديني تبدو كأنها نظام مغلق من المعنى تضيق بأن يمتد إليها أي جديد معرفي، أو يجعلها مخصصة وعالقة بالظروف الملازمة لعصر النص، فيتصورها المتصور - كما هو واضح لدى الطريقة التقليدية للنظام المعياري - أنها بحدودها الحرفية تنطبق وتحيط بكافة المجتمعات والأطوار الحضارية على مدى التاريخ (كالشمس أينما تذهب تجدوها أمامك)، وهو أمر لم يقصده الخطاب، بل لا يمكن أن يفعل ذلك أبداً باعتباره يتضارب مع حقيقة الواقع المتغير.

رغم ذلك نعتقد أننا لو كنا نعيش في ذلك الطور الحضاري كما عاصرته الطريقة التقليدية للنظام المعياري لكان من المتوقع أن لا نفهم من الخطاب أو نصوصه الحرفية إلا هذا النظام المغلق، لكن دخولنا في عصر حضاري آخر يختلف عن ذلك الطور من الحضارة أحوالنا إلى فهم جديد لمتعلق الخطاب، فالتغيرات الجذرية في الواقع الحديث وصدامها مع الفهم التقليدي قد اضطرتنا إلى إعادة النظر في هذا الفهم. فهناك حالة فهم متباين بين العهدين الحديث والقديم، الحديث وهو ما زال في طور التشكل البدائي، والقديم وهو بكامل ثقله وتماحه، وما زالت سلطته تتحكم في عقولنا طويلاً وعرضاً حتى يومنا هذا. أو قل إن تباين الفهم يتجسد بالإختلاف الحاصل؛ بين ما يعمل الواقع على إبرازه من حقائق، وبين ما يبدية الخطاب من مظاهر حرفية إطلاقية أوهمت رجال الطريقة التقليدية فجعلتهم يتحركون ضمن دائرة الإغلاق. وهو تباين يكشف عن تنافس وجدل عالَمين كلاهما لا يخرجان عن المشيئة الإلهية، أحدهما ما يطلق عليه الكتاب التكويني المعبر عنه بخلق الله وسننه الكونية، والآخر ما يسمى بالكتاب التدويني المعبر عنه بأمر الله وحكمه. وإذا كانت الطريقة التقليدية للنظام المعياري تستند - أساساً - إلى عالم التدوين والأمر لتفسر من خلاله عالم التكوين والخلق، طبقاً لمقولة: «إنما أمرنا أن نأخذ العلم من فوق»؛ فإن المنهج الجديد الذي ما زال في طور التشكل والبناء يسير سيراً معاكساً، حيث يجعل من كتاب الله التكويني أساساً للتفسير. مع ما لكل منهما من تأثير وتأثير، في التغيير والتفسير، وهو ما نعينه بالجدل بين الكتابين.

\*\*\*

من المفيد أن نأتي بعدد من الشواهد التي تبدي تأثير الواقع على تغيير فهم النصوص، سواء على صعيد الاعتقاد أو الأحكام، ليتبين لنا حجم الفارق بين فهمنا المعاصر والفهم القديم، وهو فارق يمكن أن يعكس التنافس والتضاد بين منهجين؛ أحدهما يستند إلى الواقع، والآخر إلى بيان النص وحرفيته، كالحال مع الطريقة التقليدية التي تشبث بمسلك التبرير كلما تراءى أمامها أثر من آثار عجز الفهم الحرفي عن مطابقة الواقع أو الموافقة معه. وهو تراجع يعبر عما منيت به هذه الطريقة من فشل وإنكسار.

وسنبداً بالشواهد من القرآن الكريم على صعيد الاعتقاد أولاً، ثم على صعيد الأحكام، وبعدها نأتى بشواهد أخرى من الحديث، وذلك وفقاً للفقرات التالية:

أولاً:

على صعيد الاعتقاد نقراً قوله تعالى (( وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر

[illegible]

ويبدو أن لغة القائل كانت تستهدف الرد على الفلاسفة الذين جعلوا للنجم شأنًا عظيمًا في الوجود غير ما ذكره القرآن الكريم. وعلى هذه الشاكلة ذكر الشوكاني - رغم أنه من علماء القرن الثالث عشر الهجري - بأن «من زعم غير هذه الفوائد فقد أعظم على الله الفرية»..»

لكن حديثاً أخذت هذه الآراء آيلة إلى الزوال، وأصبح التعامل مع الآيات السابقة قائماً على التأويل، كالذي فعله الطباطبائي في (الميزان)<sup>30</sup>، وناصر مكارم الشيرازي في (الأمثل) وغيرهما.

وعلينا الإعتراف بأنه إذا كان إضفاء «المنطق الإطلاقي المغلق» على النص السابق وغيره من النصوص هو الحالة السائدة في الفكر الإسلامي المعياري؛ فذلك لم يمنع البعض من أن يشق عصا هذه السيادة ويفكر خارج حدود النص؛ بالإرتقاء في الواقع والتفكير في خلق الرحمن، لا سيما عندما ينتمي إلى الدائرة العقلية في الفهم والتفكير. فعلى ما نقله الشيخ أبو جعفر الطوسي أن البلخي كان يقول حول النجوم في الآيات السابقة ..» : «بل يشهد أنه - تعالى - خلقها لأمر جلية عظيمة. ومن فكر في صغر الصغير منها وكبر الكبير، وإختلاف مواقعها ومجاريها وسيرها، وظهور منافع الشمس والقمر في نشوء الحيوان والنبات علم أن الأمر كذلك، ولو لم يخلقها إلا للإهداء لما كان لخلقها صغاراً وكباراً ولا إختلاف سيرها معنى» ، مسنداً دقيق نظره هذا إلى الإيحاء المشار إليه في تمام آية الإهداء «قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون» . وقد أصبح من المعروف اليوم أنه لولا النجوم لما ظهرت الحياة اطلاقاً باعتبارها المصنع الذي تتصنع فيها العناصر الكيميائية، ومنها عنصر الكاربون الضروري للحياة.

ثاناً:

كذلك نقرأ قوله تعالى ((: إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدري

نفس ماذا تكسب غداً وما تدري نفس بأي أرض تموت إن الله عليم خبير<sup>(١٣)</sup>)). فالآية بحسب فهم الطريقة التقليدية تتضمن خمسة علوم استأثر بها الباري تعالى على العباد، يحثي نقل عن ابن عباس أنه كان يقول: «هذه الخمسة لا يعلمها إلا الله تعالى، ولا يعلمها ملك مقرب ولا نبي مرسل،

ويهمنا من الآية علم ما في الأرحام المدعى أنه من ضمن العلوم المستأثر بها على العباد، حيث أصبحت معرفة حالة الجنين وتمييزه إن كان ذكراً أو أنثى من الحقائق العلمية المؤكدة، وذلك عبر عدد من الطرق والاختبارات؛ مثل التصوير الداخلي، والكشف عن عناصر الحامض النووي حول الجنين وهو في مراحله الأولى . لكن بحسب الطريقة التقليدية يكون هذا العلم من العلوم المستأثرة وفقاً لنص الآية أو مما ورد حولها من الأحاديث، إذ جاء في بعضها أن من ضمن ما لا يعلمه إلا الله تشخيص الذكورة والانوثة . وجاء عن سبب نزول الآية أنه أتى النبي (ص) (رجل فقال : أن إمرأتي حبلى فأخبرني ماذا تلد، وبلادنا جدبة فأخبرني متى ينزل الغيث، وقد علمت متى ولدت فأخبرني متى أموت، وقد علمت ما عملت اليوم فأخبرني ماذا أعمل غداً، وأخبرني متى تقوم الساعة، فأنزل الله الآية . وروي مثل هذا المعنى عن أئمة أهل البيت (ع)، إذ ورد أن تلك الأشياء لا يعلمها على التفصيل والتحقيق غيره تعالى . لذلك جاء عن بعض السلف، كما هو الحال مع قتادة، قوله .. >> : فلا يعلم أحد ما في الأرحام أذكر أم أنثى، أحمر أو أسود، أو ما هو؟ >>...

مع ذلك فسّر الماوردي (المتوفى سنة 450هـ) (علم ما في الأرحام بأن فيه وجهين :الأول من ذكر وأنثى، سليم وسقيم . والثاني من مؤمن وكافر وشقي وسعيد .

لكن أغلب العلماء ذهبوا إلى أن معرفة نوع الجنين هو من ضمن العلوم المستأثرة، وكما قال أبو بكر بن العربي>> :مقامات الغيب الخمسة التي لا يعلمها إلا الله لا أمانة عليها، ولا علامة عليها؛ إلا ما أخبر به الصادق المجتبي لاطلاع الغيب من أمارات الساعة، والأربعة سواها لا أمانة عليها، فكل من قال أنه ينزل الغيث غداً فهو كافر، أخبر عنه بأمارات ادّعاها، أو بقول مطلق .ومن قال أنه يعلم ما في الرحم فهو كافر .فأما الأمانة على هذا فتختلف، فمنها كفر، ومنها تجربة، والتجربة منها أن يقول الطبيب :إذا كان الثدي الأيمن مسود الحلمة فهو ذكر، وإذا كان ذلك في الثدي الأيسر فهو أنثى . وإن كانت المرأة تجد الجنب الأيمن أثقل فهو ذكر، وإن وجدت الجنب الأيسر أثقل فالولد أنثى . فمن ادعى ذلك عادة لا واجباً في الخلقة لم نكفره، ولم نفسقه>>...

كما نقل القرطبي قول العلماء بأن >>من قال أنه ينزل الغيث غداً وجزم فهو كافر أخبر عنه بأمانة ادّعاها أم لا . وكذلك من قال :أنه يعلم ما في الرحم فهو كافر، فإن لم يجزم ..لم يكفر>> . وبيّن في محل آخر إمكانية العلم ولكن ليس على نحو الجزم والتأكيد، فقال>> :ثم أن الأنبياء يعلمون كثيراً من الغيب بتعريف الله تعالى إياهم . والمراد إبطال كون الكهنة والمنجمين ومن يستسقى بالأنواء، وقد يعرف بطول التجارب أشياء من ذكورة الحمل وانوثة إلى غير ذلك ...وقد تختلف التجربة وتنكسر العادة ويبقى العلم لله تعالى وحده>>...

بل حتى في العصر الحديث وقبل تبين التطبيقات الأخيرة لعلم الأجنة؛ استصحب البعض الاعتقاد

التقليدي بالإستثثار، بل وتحدى أن تكون هناك قدرة للعلماء في معرفة شكل الجنين ونوعه، كما هو الحال مع الاستاذ محمد عبد الله دراز (المتوفى سنة 1958م (إذ قال>> :مهما نجحوا في اكتشاف أشعة أكس سيظل العلماء عاجزين عن الكشف عن يقين عن شكل الجنين ولونه ونوعه وهو داخل رحم أمه .ومهما أقيم من محطات الارصاد الجوية فإن التنبؤات ستظل احتمالية>>...)) .وقبله علق السيد محمد رشيد رضا على قوله تعالى (( :الله يعلم ما تحمل كل أنثى وما تغيض الأرحام وما تزداد)) وكل شيء عنده بمقدار .عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال(( .فاعتد أن الله وحده الذي يعلم حمل كل أنثى أذكر هو أم أنثى، وما تغيض الأرحام من نقص الحمل أو فساد بعد العلق، وما تزداد من الحمل كالحمل بالتوأمين أو أكثر .وكل ذلك أصبح اليوم مما يمكن تشخيصه ومعرفة بدقة في الغالب.

وعلى هذه الشاكلة نرى العلامة الطباطبائي يكاد يسير على نفس النهج التقليدي وإن خفف الأمر بتشطير التفسير للآية على درجات، فاعتبر الله تعالى عد أموراً ثلاثة هي:

1- ما تعلق به علم الله، وهو العلم بالساعة الذي استأثره لنفسه لا يعلمه إلا هو، بدلالة القصر في قوله تعالى)) :ان الله عنده علم الساعة.))

2- ما اختص به تعالى ما لم يُعلمه غيره، وهما تنزيل الغيث وعلم ما في الأرحام.

3 - وهناك أمران آخران يجهل بهما الإنسان)) :ولا تدري نفس ماذا تكسب غداً وما تدري نفس بأي أرض تموت((...))

مهما يكن فنحن نعلم اليوم أنه مع ظهور الحقيقة العلمية فإن الفهم التقليدي للآية قد فقد مبرراته. فمن جانب ليس للآية دلالة صريحة على الإستثثار، أما الروايات الواردة حولها فلا يمكن التعويل عليها لمخالفتها للواقع العلمي.

ويرتكب الفهم البياني خطأً عند مسارحته للإنكار والتكفير والتخطئة الدوغمائية لكل افتراض يقابل مسلماته الاجتهادية والنقلية رغم أنها لم تصل إلى حد القطع واليقين، فأقل ما يقال فيها إنها قائمة على الرواية، والرواية فيها ما فيها، كما بينا ذلك في (مشكلة الحديث). وبلا شك إن أقل خسارة يمنى بها هذا الفهم هو أنه يخسر ثقة الناس عند كل فشل يرتكبه بفعل ممارساته المضادة لحقائق الواقع ومصالحه العامة، لكن حيث ان أغلب الناس لا يميزون بين الفهم المشار إليه وبين الإسلام كدين؛ لذا يصبح الأخير هو من يتحمل تلك الجريمة المؤسفة.

وقد يكون هذا السلوك على عكس السلوك الذي أشار إليه برتراند رسل من أن الإفتقار إلى المنطق لدى المدافعين عن التقدم خلال القرن التاسع عشر قد سهّل من تقدم العلم كثيراً، إذ مكّنهم من التعود على التغير قبل أن يتعين عليهم قبول التغيرات الأخرى التالية، فعندما تظهر كل النتائج المنطقية المترتبة على أي تجديد فإن هذا قمين بأن يصدم العادات صدمة كبيرة فتجعل الناس يرفضون التجديد في مجمله .فكذلك أن ما يحتاجه الفهم التقليدي هو التخفيف من صنعته >>الممنطقة>> لأنها ليست معصومة، وكذا التخفيف من دوغمائياته، وذلك إذا ما أراد أن يجنب الناس من الإصابة بالصدمة مع كل جديد يهز هذا الفهم، والذي بدوره يجر إلى عدم الثقة بالإسلام كدين.

## ثالثاً:

إن الشواهد التي ذكرناها سابقاً كانت على صعيد الاعتقاد. أما على صعيد الأحكام فنجد أيضاً الكثير من القضايا الإسلامية التي تجدد فهمها بفضل ضغوط الواقع وتطوراته. ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى (( :واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ))<sup>(١)</sup>. فغالباً ما كان الفهم لا يتعدى حدود إمكانات الطوائف الحضرية السائدة وفيه، لا سيما عند لحاظ العناية التي أبدتها الخطاب إراء عقلية المجتمع الملازمة لذلك الطرف. فالمذكور بحسب الطريقة التقليدية للإجتهد أن هناك خمسة أقوال لمعنى القوة في الآية، وهي كالتالي:

1- إن القوة هي ذكور الخيل، ورباط الخيل اناثها، وهو قول عكرمة.

2- القوة هي السلاح، قاله الكلبي.

3- القوة هي التصافي واتفاق الكلمة.

4- القوة هي الثقة بالله والرغبة إليه.

5- القوة هي الرمي.

على أن المعنى الأخير هو الذي غلب على غيره من المعاني استناداً إلى بعض الأحاديث، إذ روي عن النبي (ص) (بأسانيد متعددة أنه قال .. >> : ألا أن القوة الرمي، ألا أن القوة الرمي، ألا أن القوة الرمي، ألا أن القوة الرمي >>، وذكر عكرمة بأن النبي أراد بذلك الحصون. كما روي عنه (ص) أنه فضل الرمي على ركوب الخيل. لذا ذهب أكثر العلماء، إتساقاً مع النص، إلى أن الأول أفضل من الآخر، بينما ذهب القليل منهم إلى العكس، كما هو الحال مع الإمام مالك.

ورأى الطبري أن معنى الآية هو التقوي بكل ما يعد من الآلات التي تشكل قوة، من السلاح والخيل<sup>(٢)</sup>، كما جاء عن الشيخ أبي جعفر الطوسي (المتوفى سنة 460 هـ) (أنه فسّر القوة في الآية بكل ما يتقوى به على العدو. ومثل ذلك ما جاء عن الفخر الرازي؛ ناسباً الرأي إلى أصحاب المعاني، وهو أن القوة عامة في كل ما يتقوى به على حرب العدو، وكل ما هو آلة للغزو والجهاد، لكنه عاد فاعتبر في الوقت ذاته أن المقصود بآية (( ومن رباط الخيل )) (هو الخيل المربوطة في سبيل الله التي من جملة ما أمرنا بأعدادها. بل جاء عن بعض الصحابة وعلماء السلف ما هو قريب عن مثل هذه المعاني، أو على الأقل أنه لا يخلو من تعميم نسبي لفهم القوة، دون الإقتصار على الرمي أو ما شاكلة. فقد ورد عن ابن عباس أن القوة بمعنى الرمي والسيوف والسلاح. كما ورد عن الأوزاعي أنها تعني السهم فما فوقه. وعن سعيد بن المسيب أن القوة هي الفرس إلى السهم فما دونه. وعن مقاتل بن حيان أنها السلاح وما سواه من قوة الجهاد. وعن مجاهد، رغم ما ذكر عنه القول بأن القوة هي ذكور الخيل؛ فإنه نُقل عنه أيضاً قوله لرجل لقيه وهو يتجهز إلى الغزو ومعه جوالق:



وهذا من القوة..

وفهم السيوطي من مثل هذه الأقوال العائدة للصحابة والتابعين وعلماء السلف، أن المقصود بالقوة أعم من الرمي وغيره، ورأى أنه ليس المراد من الحديث الصحيح «ألا أن القوة الرمي» حصر مدلول الآية في الرمي، بل «المراد أنه معظم القوة وأعظم أنواعها تأثيراً ونفعاً؛ على حد قول النبي (ص): (الحج عرفة)، أي معظم أعمال الحج وليس المراد أنه لا ركن للحج سواء كما هو معروف».

ومثل ذلك ما ذكره الآلوسي من أن القوة هي «كل ما يتقوى به في الحرب كائناً ما كان»، وأن علة تخصيص الرمي في الحديث هو لكونه يعتبر أقوى ما يتقوى به، فهو من قبيل قوله (ص) «الحج عرفة». وكذا ما عبر عنه الشاه ولي الله دهلوي في تفسيره للحديث «ألا أن القوة الرمي» حيث بنظره أنه «ليس المراد بذلك الحصر، بل بيان الفرد الكامل من أفراد»». وأيضاً ما جاء عن بعض العلماء في تفسير القوة بالرمي حسب الحديث النبوي؛ بأنه «ليس شيء من عدة الحرب وأداتها أحوج إلى المعالجة والإدمان عليها مثل القوس والرمي بها».

لكن يظل رأي السيوطي ومن تبعه متأثراً بالظرف الحضاري السائد آنذاك، فالرمي بنظره هو أعظم أنواع القوة وأنفعها، كما في تفسيره للحديث النبوي. وشبيه به ما ورد عن القرطبي، فهو الآخر لم يتعد فهمه الظرف الحضاري السائد، إذ فهم القوة بمعنى السلاح والقسي (جمع قوس) ، لكنه قال: «فإن قيل: (إن قوله تعالى) : واعدوا لهم ما استطعتم من قوة (( كان يكفي؛ فلم خصّ الرمي والخيال بالذكر؟ قيل له: إن الخيل لما كانت أصل الحروب وأوزارها التي عقد الخير في نواصيها، وهي أقوى القوة وأشدّ العدة وحصون الفرسان.. خصّها بالذكر تشريفاً»..

أما حديثاً فقد اتخذ التفسير منعطفاً ملائماً لما عليه الحال من واقع، إذ تحول فهم القوة إلى المعنى الدال على التعميم. فمثلاً علق الآلوسي - وهو من علماء القرن الثالث عشر الهجري - على الحديث النبوي القائل: «انتضلوا واركبوا وأن تنتضلوا أحب إلي، إن الله تعالى ليدخل بالسهم الواحد ثلاثة الجنة؛ صانعه محتسباً، والمعين به، والرامي به في سبيل الله تعالى»، فقال في التعليق: «وأنت تعلم أن الرامي بالنبال اليوم لا يصيب هدف القصد من العدو لأنهم استعملوا الرمي بالبنادق والمدافع ولا يكاد ينفع معهما نبل. وإذا لم يقابلوا بالمثل عمّ الداء العضال واشتد الوبال والنكال وملك البسيطة أهل الكفر والضلال. فالذي أراه والعلم عند الله تعالى تعين تلك المقابلة على أئمة المسلمين وحماة الدين، ولعل فضل ذلك الرمي يثبت لهذا الرمي لقيامه مقامه في الذب عن بيضة الإسلام ولا أرى ما فيه من النار للضرورة الداعية إليه.. ولا يبعد دخول مثل هذا الرمي في عموم قوله سبحانه (( واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ))».

وعلى هذا المنوال فسّر محمد صديق حسن (المتوفى سنة 1889م) (الآية فقال: «ومن فسّر القوة بكل ما يتقوى به في الحرب جعل عطف الخيل عليها من عطف الخاص على العام».. ولا شك أن التخصيص الذي تحدث عنه يختلف كلياً عن التخصيص المذكور لدى القرطبي

كما رأينا، فمبرر التخصيص عند القرطبي هو التشريف لإعتبارها أقوى القوى، مما يتناسب مع الظرف الحضاري الذي عاش فيه هذا المفسر، خلافاً للعصر الذي عاش فيه محمد صديق حسن، فلم يعين سبب هذا التخصيص. وهو التفسير المقبول حالياً لأنه ينسجم مع ما عليه التطور الحضاري.

وإتساقاً مع هذا التطور أعتبرت الروايات التي ترفع من شأن الرمي وركوب الخيل، كالروايات التي تنظر إلى هاتين القوتين أنها من الحق من تركها كان كافراً بالنعمة، أعتبرت «من باب عدّ المصاديق» كالذي صرح به العلامة الطباطبائي. مع أن عدّ المصاديق لا يفي بشيء ما لم يؤخذ الظرف القائم بنظر الاعتبار، وإلا فمن الواضح أنه ليس لهاتين القوتين فائدة حربية في عصرنا، والواجب يحتم تركهما، الأمر الذي لا يتسق مع صيغة التبرير الآنف الذكر.

ولدى رشيد رضا أن الرمي الوارد في الحديث النبوي يعم الرمي الحديث، بدلالة عموم اللفظ أو إطلاقه. وهو من هذه الناحية لا يرى لزوم الأخذ بمفاهيم أدوات الرمي القديمة، كالقوس وما على شاكلته. لكن يشكل على هذا التفسير أمران: الأول أنه لا يفسر علة تخصيص القوة بالرمي دون غيره من الأسلحة الأخرى طبقاً للأحاديث الكثيرة. أما الثاني فهو أن الإعتماد على الجانب اللغوي الذي ارتكن إليه هذا المفسر لا يوضح في حد ذاته الداعي من وجوب التخلي عن أساليب الرمي القديمة واستبدالها بالأساليب الحديثة، حيث أن إطلاق اللفظ وعمومه يجعل - من الناحية اللغوية - العمل بالأساليب القديمة والحديثة سيان. لذلك لا مخرج في هذه الحالة إلا الإستعانة بالواقع، فهو ذاته الذي فرض مثل هذه التوجيهات التي لم تعرف من قبل. مع هذا فقد تمسك رشيد رضا بوجوب رباط الخيل، وهو الذي شهد الأسلحة الحديثة بما فيها الطائرات والمدافع، بل واعتبره قاعدة من أهم القواعد والقوى الحربية، معتبراً أن تخصيص القرآن له بالذكر «إنما للحاجة إليه وعدم الإستغناء عنه حتى في هذا العصر الذي كثرت فيه مراكب النقل البخارية والكهربائية بأنواعها». ورغم أنه ما زالت هناك حاجة في زمن رشيد رضا لمثل ذلك النوع من الرباط، لكن الإشكال الذي يرد على هذا المفكر هو إتخاذ الفهم الإطلاقي لذلك الوجوب، رغم شهادته للتطورات المتسارعة الجارية في كل من المجالات العلمية والتكنولوجية، ومنها العسكرية. ومن الغرابة أن يظهر في العصر الحديث من يفتي بتحريم الحرب بالمدافع، بل ويفتي بقتل من يرى جواز ذلك. فكما نقل الشيخ طنطاوي جوهرى بأن جماعة من علماء تركستان أفتوا بقتل تاجر حضر من الروس وقال بأن لهم مدافع فلنقلدهم في الحرب، فقتله أمير بخارى بعد هذا الإستفتاء، لكن الروس دخلوا البلاد بعد خمس سنين، لعدم اعتماد الأهالي على المدافع في الحرب تبعاً لفتوى التحريم الآنف الذكر.

كما اعتبر السيد محمد تقي الحكيم آية القوة ((واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ((مسيرة لمختلف الأزمنة والأمكنة بما تنطوي عليه من حكم كلي، وأن تأثير الزمان والمكان والأحوال إنما في تبدل مصاديق مفهوم النص أو الحكم الكلي. فمفهوم النص دال على وجوب الاستعداد بما يستطاع دون أن يتغير شيء في النص، بل تغيرت مصاديقه، أي أن «التبدل في الحقيقة لم

يقع في المفاهيم الكلية وإنما وقع في أفرادها ومصاديقها»». مع هذا فإنه لم يفسر شأن بقية الآية المذكور فيها «رباط الخيل»»، مما يجعل غرض النص في الأساس هو إفهام ذلك المجتمع في طوره الحضاري الخاص؛ بدلالة ما ورد حول النص من أحاديث تفسره كما عرفنا.

واتجه المفكر مرتضى مطهري في كتابه (نظام حقوق المرأة في الإسلام) إلى ما يقرب من رأي الحكيم الآنف الذكر. لكنه بحث الموضوع من زاوية أخرى محكمة، عبر الكشف عن حاجات الناس الثابتة والمتغيرة تبعاً لنظام الخلقة أو الواقع، فصرح بأن «شرط القوة أمام العدو قانون ثابت ينبع من حاجة ثابتة ودائمة. أما شرط المهارة في الرماية وركوب الخيل فمظهر لحاجة مؤقتة ومتغيرة تتغير من عصر إلى عصر، وبتغير ظروف الحضارة تحل محلها أمور أخرى من قبيل الأسلحة النارية المتداولة هذه الأيام والمهارة والتخصص في استعمالها»».

ومطهري - كما هو دأبه - يستعين بنظام الخلقة والواقع في الكشف عن التشريع. وهو أمر سليم، لكنه لا يفي بفهم القوة وإعدادها في الآية إن كانت تحمل على الإطلاق الظاهر أم لا؟ فنحن وإن سلمنا معه بأن إعداد القوة أمام العدو هو حاجة ثابتة ودائمة، إلا أن هذا الأمر لا يشير إلى شيء سوى إبراز القوة بغض النظر عن حدودها، أي أنه لا يقدم لنا تصوراً محدداً عن هذه الحدود. فهل أن إعداد كل ما يستطيع من قوة هو حاجة ثابتة؟! وهل تفهم آية القوة بهذا النحو من الإطلاق بلا حدود يتوقف عندها؟ وبشكل عام: هل يتبنى الإسلام هذا الموقف من الإطلاق؟ لعلنا نجد في ظاهر كلام مطهري ما يفيد هذا المعنى، كما في قوله: «الأصالة أن يصبح المسلمون في كل عصر وزمان أصحاب قوة في النواحي العسكرية والدفاعية أمام الأعداء وإلى أقصى حد ممكن»».

ولدى الخياط أن مفهوم لفظ القوة في الآية مستمد مما كان عليه العرف، وحيث «أن العرف قد تبدل وازداد مشمول القوة بأمور مستحدثة كاستعمال الأسلحة الحديثة لذلك فإن اللفظ يحمل على الأمور المستحدثة المتعارف عليها»».

ومثل ذلك ما رآه عبد الكريم زيدان، وهو أن إعداد القوة يختلف باختلاف درجة الإستطاعة في كل زمان ومكان»». فما كان يكفي في الزمن القديم من الأسلحة لم يعد كافياً في الوقت الحاضر.. فالواجب على المسلمين في هذا العصر بنص القرآن الكريم وبحكمه القاطع الصريح أن يأخذوا بإعداد القوة بمقاييسها في العصر الحديث»». وكذا ذكر أبو شريعة بأن «المراد بالقوة ما يناسب كل عصر بحسبه، والرمي بأي نوع من السلاح غير المبيد»».

هكذا يتضح أنه بفضل التطور الحديث للواقع أدرك العلماء المعنى الجديد لمفهوم الآية بالشكل الذي أخرجها عن الفهم التقليدي وإغلاقه، إذ تمّ التعويل على المعنى اللغوي للفظ «القوة»» والابتعاد عن المعنى الظاهر المتلبس ببيان الأحاديث، مثل تلك التي ترفع من شأن الرمي وركوب الخيل وإعتبارهما من الحق من تركهما كان كافراً. مع أن أصل المخاطب الذي قصده الخطاب بالعناية والإهتمام هو ذلك المجتمع الذي كانت صحاريه وبواديّه تجول فيه الخيول.

فقرينة ((ومن رباط الخيل ((فضلاً عن الأحاديث الخاصة بمعنى القوة؛ تقصّر من المد الذي يرفع المدلول إلى ما يتجاوز المكان والزمان إلى غير حدود. فمن الطبيعي - على هذا - أن يغلب على عقلية المجتمع القديم تحديد القوة بالرمي، لا سيما أن الإنسان كان لا يفكر عادة إلا ضمن هذه العلاقات البدائية، في حين أصبح الحكم الحالي أمراً مغايراً، لتغير الواقع.

مع هذا فنحن لا نسلم بما قدره المحدثون من معنى فرضته ضغوط الحاجة الزمنية. فلو صحّ الإطلاق في معنى القوة الذي عوّل عليه هؤلاء - باستثناء ما نصّ عليه أبو شريعة - لكان من الجائز إعداد ما يستطيع إليه من قوة مهما كانت ضخمة وفتاكة، كالقوة التي تهدد البشرية بالفناء مثل السلاح النووي والبايولوجي والكيميائي وغيرها من الأسلحة المدمرة. الأمر الذي يتنافى مع مقاصد الإسلام وروحه العامة. نعم قد يُضطر إلى ذلك الأمر إضطراراً أو ضرورة، والضرورة تقدر بقدرها لا أكثر.

وفي جميع الأحوال كان يمكن الخروج عن الفهم المغلق للقوة كما عند الطريقة التقليدية للنظام المعياري، بتحويل النص إلى صورة إرشاد، لا إلى نظام «منطقي إطلاقي مغلق». فإذا كان منهج الأخير يعمل على إضفاء صفة الإطلاق على النص وإستصحاب الظرف المحدود إلى ما يتجاوز التاريخ وحدود الزمان والمكان أو العمل بقاعدة القياس؛ فإن منهج الإرشاد رغم أنه يجعل من النص مرتبطاً أساساً بظرفه المحدود ما لم تدل دلالة صارفة عن ذلك؛ يتيح لمراد الخطاب أن يكون قادراً على تجاوز تلك الحدود من الزمان والمكان، وذلك شرط العمل بمقاصد الشريعة الكلية.

#### رابعاً:

وعلى هذه الشاكلة يمكن النظر إلى التفسير المتعلق بآية الجلباب من سورة الأحزاب، إذ يقول الله

تعالى (( يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك

أدني أن يعرفن فلا يؤذين وكان الله غفوراً رحيماً )) . فقد صوّرت الآية عند الكثير بأنها تفرض حكماً لازماً في وجوب لبس ثوب أكبر من الخمار، كالملحمة أو العباءة أو الملاء وما شاكلها .<sup>١٠</sup> وما يوضع فوق الخمار ويغطي الوجه . وذكر ابن كثير في تفسيره لهذه الآية : بأن الله أوجب على رسوله (ص) أن يأمر النساء المؤمنات المسلمات بأن يدنين عليهن من جلابيبهن ليميزن عن سمات نساء الجاهلية وسمات الإماء، والجلباب هو الرداء فوق الخمار، كما قاله ابن مسعود وعبيدة وقادة والحسن البصري وسعيد بن جبيرة وإبراهيم النخعي وعطاء الخراساني وغيرهم، وهو بمنزلة الأزار . وجاء عن ابن عباس أن الله أمر نساء المؤمنين إذا خرجن من بيوتهن في حاجة أن يغطين وجوههن من فوق رؤوسهن بالجلابيب ويبدن عينا واحدة . وقال محمد بن سيرين سألت عبيدة السلماني عن معنى الآية، فغطى وجهه ورأسه وأبرز عينه اليسرى . وقال عكرمة تغطي ثغرة نحرها بجلابيبها تدنيه عليها . كما جاء عن أم سلمة أنها قالت لما نزلت هذه الآية خرجت نساء الأنصار وكان على رؤوسهن الغريان من السكينة وعليهن أكسية سود يلبسها . كما سئل الزهري ذات يوم : هل على الوليدة خمار متزوجة أو غير متزوجة؟ قال : عليها إن كانت متزوجة وتنتهي عن الجلباب لأنه يكره لهن أن يتشبهن بالحرائر المحصنات وقد قال الله تعالى (( يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن . )) (وروي عن سفيان الثوري أنه قال : كان ناس من فساد أهل المدينة يخرجون بالليل حين يختلط الظلام إلى طرق المدينة فيعرضون للنساء وكانت مساكن أهل المدينة ضيقة فإذا كان الليل خرج النساء إلى الطرق يقضين حاجتهن فكان أولئك الفساق يبتغون ذلك منهن، فإذا رأوا المرأة عليها جلباب قالوا هذه حرة فكفوا عنها، وإذا رأوا المرأة ليس عليها جلباب قالوا هذه أمة فوثبوا عليها . وقال مجاهد يتجلببن فيعلم أنهن حرائر فلا يتعرض لهن فاسق بأذى ولا ريبه .

مع ذلك فإن التوجيهات الحديثة اعتبرت تلك الزيادة في الآية هي مما يناسب ظروف شبه الجزيرة العربية وقت نزول النص، فهي وسيلة تتلائم مع ما كان عليه الأمر من أحوال، وبالتالي

أنها ليست مؤيدة بهذا الاعتبار، كالذي جرى مع توجيه حكم آية «رباط الخيل»<sup>(١)</sup>، إذ أُعتبر وسيلة تناسب الأحوال القديمة، لكنه لا يناسب ظروفنا الحالية. وعليه فكل ما يحقق الهدف من اللباس الذي أشار إليه تعالى في الآية<sup>(٢)</sup> : ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين<sup>(٣)</sup> ((يعد صحيحاً وإن خالف ما نصّت عليه الآية من ذكر الوسيلة.

\*\*\*

وهناك العديد من الآيات الكريمة التي توهم بأنها مطلقة مغلقة بحكم ظاهرها، بينما هي دالة بحكم التطور الحضاري والزمان على إنشادها إلى الظرف. فللواقع أثر بارز على تغيير فهم النص، كما له الفضل في الكشف عن فشل الطريقة التقليدية وقصورها. وينطبق هذا الحكم على آيات كثيرة، ومن ذلك ما جاء في آية حب الشهوات<sup>(٤)</sup> : زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث، ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المئاب<sup>(٥)</sup>)). فبعض الشهوات فطرية أو غريزية متأصلة في الناس بغض النظر عن ظروفهم الخاصة، لكن منها ما هو مكتسب تبعاً للظروف والأحوال القائمة. وعند العودة إلى الآية السابقة نرى أن ظاهرها يفيد الإطلاق والشمول، في حين يدلنا الواقع على أن بعض ما ذكرته الآية لا يمكن أن ينطبق عليه الشمول أو العموم، كالخيل مثلاً، إذ الشهوة المناطة بها ليست منفصلة عن الظرف. وبالتالي فإن مفهوم الآية دال على الإنشاد للظرف دون الإطلاق. والأمر ذاته ينطبق على آياتي المصابرة وآيات الرق والحزبية وغيرها.

#### خامساً:

ونفس الشيء يمكن قوله مع نصوص الحديث، مثل الحديث النبوي<sup>(٦)</sup> : لا سبق إلا في نصل أو خف أو حافر<sup>(٧)</sup>». حيث يدخل في النصل السيف والسهم والحراب، وفي الخف الإبل، وبعضهم أضاف الفيلة، وفي الحافر الخيل، وبعضهم أضاف البغال والحمير. لكن بعض الفقهاء لم يحصر السبق على عوض في الأصناف الثلاثة الأنفة الذكر؛ استناداً إلى بعض الأخبار والروايات الدالة على جواز السبق في أصناف غيرها، كالمصارعة والطيور والسفن والزيارق<sup>(٨)</sup>. كما زيد على الأصناف الثلاثة الأولى السبق بالقدم طبقاً لحديث عائشة<sup>(٩)</sup>، ويقصد بالأخير السبق بالأقدام مثلما أجازته الشافعية. وفي جميع الأحوال يعلم أن حديث السبق في الأصناف المذكورة هو مما يناسب المجتمع الإسلامي في العصور السابقة، لا سيما والقصد منه الحث والتشجيع على التمرن والاستعداد الحربي، كما هو منظور بعض المعاصرين. وقد كان جمال الدين الأفغاني يقول في هذا الصدد : «ومن لاحظ أن الشرع الإسلامي حرم المراهنة إلا في السباق والرماية، انكشف له مقدار رغبة الشارع في معرفة الفنون العسكرية والتمرن عليها»<sup>(١٠)</sup>.

ومثل ذلك ما روي عن النبي (ص) قوله<sup>(١١)</sup> : حريم العين خمسمائة ذراع وحريم بئر الناضح ستون ذراعاً وحريم بئر العطن أربعون ذراعاً، عطناً للماشية<sup>(١٢)</sup>». ومثله قوله (ص) : «(إذا اختلفتم في الطريق فاجعلوه سبعة أذرع»<sup>(١٣)</sup>. كما روي عن الإمام الصادق (ع) (أنه قال) : «حريم البئر العادية أربعون ذراعاً حولها، وحريم المسجد أربعون»<sup>(١٤)</sup>. لكن جميع هذه الأبعاد أصبحت اليوم غير لازمة لتغير الظروف. وقد اعتبر الشيخ محمد جواد مغنیه<sup>(١٥)</sup> أن الحرم يقدر بحسب الحاجة والمصلحة، وهي تختلف باختلاف البلدان والأزمان. أما النص الوارد في تحديد الطريق وما إليه فيحمل على ما دعت إليه الحاجة

كما جاء عن الإمام الصادق (ع) (قوله >>: لا يحل للرجل أن يبيع بصاع غير صاع أهل المصر >>). ومع ذلك لا يمكن التعويل على مثل هذا الحديث بمعزل عن الظرف السائد آنذاك. وقد قام الشيخ مغنية بتوجيه الحديث فاعتبر القصد منه الإرشاد >> إلى رفع الغرر - المخاطرة -، لأن صاع أهل المصر معروف، وصاع غيرهم مجهول، ولو عرف صاع الغير لصح البيع به >>... >>.

وعلى هذه الشاكلة ما ورد عن النبي (ص) (قوله >>: كل لهو يلهو به الرجل فهو باطل، إلا رمية بقوسه وتأديبه فرسه وملاعبته امرأته، فانهن من الحق >>)، ومثله الحديث القائل >>: كل شيء ليس من ذكر الله تعالى فهو لغو وسهو إلا أربع خصال: مشي الرجل بين الغرضين - أي المشي للرمي - وتأديب فرسه، وملاعبته أهله، وتعليم السباحة >>. حيث يعلم اليوم أن العديد من وسائل اللهو الحديثة لم يحكم عليها بالبطلان، أما الرمي بالقوس وتأديب الفرس فهما معنيان - كما هو واضح - بالظروف الخاصة للمجتمع الإسلامي في العصور التي كان لمثل هذه الأشياء دور في الحياة الاجتماعية، والحربية منها على وجه الخصوص.

كما جاء في كتاب (الخراج) (لأبي يوسف ما رواه عن النبي) (ص) (قوله >>: من منع فضل ماء ليمنع به فضل كلاً منعه الله فضله يوم القيامة >>، وقوله >>: لا تمنعوا كلاً ولا ماءً ولا ناراً، فإنه متاع للمقوين، وقوة للمستضعفين >>، وقوله >>: المسلمون شركاء في ثلاث: الماء والكلاً والنار >>). لكن في الوقت الحاضر وبحكم تغير الظروف ووجود الحدود الدولية وتعدد الأوطان أصبح العمل بإطلاق الحديث غير ممكن، كما أن الحاجة فرضت نفسها على ولي الأمر بأن يأخذ بعض الضرائب ويتحكم بتقييد إيصال تلك الأشياء للناس، وبالتالي فما ورد فيها من حديث لا يتجاوز السياق التاريخي والظروف القائمة آنذاك.

وبهذا يتضح أن فهم النصوص السابقة لا يمكن فصله عن فهم الواقع، الأمر الذي يكشف عن قصور الطريقة التقليدية التي اتخذت - في الغالب - مواقف شبه محددة وثابتة من الفهم البياني والحرفي للنص، تأثراً بما إكتنفها من ظروف تاريخية ضيقة. لهذا كانت آراؤها حول العديد من الأنظمة الاجتماعية على خلاف تصوراتنا الحالية، ويصدق هذا الأمر مع نظام الرق والجزية وتوزيع غنائم الحرب والموقف من التعامل مع الأراضي المفتوحة عنوة وبعض ما يتعلق بنظام الخلافة كعدم تعدد ولي الأمر وشرط النسب القرشي عند البعض، والعصمة عند البعض الآخر... الخ.

\*\*\*

هكذا كان من المحتم أن تفهم أمثال الآيات الكريمة السابقة وبعض القضايا التي أشرنا إليها بما يتناسب ويتسق مع ظروف الحضارة في ذلك الوقت. فحيث أن تلك الظروف لم تتطور بالسرعة والحجم كما هو الحال مع ظروفنا الحديثة؛ لذا كان من الطبيعي أن تستلهم العقلية السائدة -

آنذاك - النظام التوقيفي (التعبدية) (من الخطاب، وتجعله يجري مجرى الواقع ذاته. فهي لم تستعن إلا بإشكالية النص والعقل، إذ كانت خطوات الواقع أشبه بالسكنات الدائرة على بعضها البعض، إذا ما قارناها بالخطوات الحديثة المتصاعدة والمتسارعة الإمتداد. بينما كان شغل العقل دائراً - في الغالب - حول الدلالات المعيارية والميتافيزيقية المتعالية. وبالتالي فلم يبق إلا «النص»»، وهذا ما جعل الطريقة التقليدية تعمل على زجه واقحامه في «النظام المنطقي المغلق». فليس هناك من منافس، لا من «العقل» الذي يعترف بإنسحابه من الميدان، ولا من «الواقع» الذي كان يحبو آنذاك حبو الطفل الصغير مقارنة بما عليه اليوم.

والحقيقة أن ما قامت به هذه الطريقة من إضفاء الطابع المنطقي للإطلاقي على النص؛ يتسق فعلاً مع وضع الخطاب. إذ استهدف الأخير مشافهة المجتمع الأول بالصورة التي تتمظهر بمظهر ذلك «المنطق» من النظام المغلق للمعنى، وقد أراد من ذلك محاكاة ما يناسب فهم هذا المجتمع استناداً إلى ظروفه الخاصة بدل القفز على الواقع المعاش أو التجرد عنه، رغم أن دلالاته التي تتمظهر خارج حدود النص الخاص؛ لم تكن قاصدة ذلك النظام المغلق أبداً. لذلك نقول بأن الخطاب كان يريد شيئاً آخر غير ما يظهره من الصيغ اللغوية.

قد يتصور المتصور أن ذلك عين التناقض، فكيف يريد الخطاب مراداً خلاف ما يظهره النص، فهل كان النص غامضاً أو مشكلاً يحتاج إلى عملية توجيه وتأويل ليتطابق مع حقيقة ما يريده الخطاب؟ وهل أننا نعود ونكرر ما كان يمارسه النشاط العقلي من النظام المعيارية التقليدي في توجيه دلالات النص بما يرضي تصوراتنا نحن التي نفرضها على النص ذاته؟ وإلا فكيف يمكن تصور الوصول إلى مراد الخطاب من دون فهم النص ذاته؟

بالفعل كان من الصعب أن يخطر فرض متناقض كهذا الفرض على عقلية تعيش نظاماً متسقاً من التفكير كما تحدده العلاقة بين الواقع المحدود والنص. إذ يتعذر على الفهم أن يكون معزولاً عن السياق التاريخي وروح العصر. ورغم أن الفهم جرى بشكل «منطق» يتناسب مع ما يظهره النص من هذا النظام المنطقي، لكن مراد الخطاب أمر آخر بعيد عن هذا الشكل من الإغلاق. فقد جاء مرشداً دون أن يفرض نفسه كمنطق منظر. فهو حمال ذو وجوه كما يروى عن الإمام علي، وهو بحاجة إلى أن يفسره الزمان كما يروى عن ابن عباس (دعوا القرآن يفسره الزمان).

ولو عقدنا مقارنة بين الروحين الحضاريتين القديمة والحديثة حول علاقة الإنسان بالنص والواقع؛ لرأينا أن الروح الأولى ميالة إلى جعل النص مفسراً للواقع ومقوماً له في الوقت نفسه، بينما التطور الحضاري الحالي قد دمج روح العصر الجديدة لأن تميل وبخطى حثيثة إلى السير بالإتجاه المعاكس. فللظرف الحضاري تأثيره على الفهم وتحويل الإتجاه من النص إلى الواقع أو العكس. فإذا كان مجتمع عصر النص يفهم الخطاب مباشرة عبر أداة اللغة ولسان الحال وظروفه الخاصة؛ فإن المجتمعات التالية لم يكن بوسعها الإقتصار على الفهم اللغوي للنص بمعزل عن روح العصر. لذا فكلما ابتعدنا عن زمن النص كلما اشتدت تطورات روح العصر

لتراكم الأحداث وبالتالي تراكم المعلومات والثقافة؛ مما له إنعكاس على كيفية فهم الخطاب أو النص، إلى الدرجة التي تصبح فيها الروح العصرية حاملة لرسالة هي كرسالة «الخطاب»، خاصة عندما تقوم بتوجيه الأخير، كما يشهد عليه عصرنا الحاضر بما يزخر من تفاسير علمية للنص، وما يتضمنه من فهم لقضايا الإسلام تبعاً لما يفرزه الواقع من أحداث وتطورات؛ لا سيما مفرزات الواقع الغربي بإعتباره يمتلك ناصية الضغط والتراكم العلمي الثقافي.

ومع ذلك لا بد من التذكير بأن ما تأثر بالواقع من قضايا الخطاب هي تلك التي لها مساس بالجانب الحضاري للإنسان، أما تلك التي تنزل نسبياً عن هذا الجانب، كالعبادات الخالصة، فتكاد لم تتأثر بذلك، إذ ظلت حيادية تُستقى من منابع الخطاب ذاته.

وبعبارة أخرى، إن أصل الأحكام في العبادات عائد إلى حق الله، وهو يميل إلى الثبات، لعدم معقولية معناه كلاً أو جزءاً عادة، وهو الأصل المطلق عليه (التعبديات) والتي لا يطلب فيها إلا الإنقياد من غير زيادة ولا نقصان، وبالتالي لا يصح فيها القياس كما يقول الشاطبي. وعلى العكس من ذلك فيما أطلق عليه (أصل العادات)، إذ يتعلق بأحكام الجانب الحضاري أو الدنيوي، وهي ما يرد فيها التجدد والتغير طبقاً للتحوّل الحضاري أو العادات. ويعني هذا الأصل بحقوق الناس والعباد، وهو معقول المعنى، وفيه يصحّ تشريع الإنسان وإجتهاده، استناداً إلى لحاظ ما عليه الخطاب الديني من جانب، والواقع من جانب آخر.

\*\*\*

إن تنزيل الخطاب على مدى أكثر من عشرين سنة شملت أحداثاً وظروفاً كثيرة عبّرت عن ظاهرة «إنشداد الخطاب» نحو هذه الظروف، كما عبّرت عن ظاهرة أخرى نطلق عليها ظاهرة «الفصل أو المفصلية» ضمن الخطاب ذاته، وذلك لكون الأحداث التي جرت خلال تلك الفترة هي أحداث بعضها منفصل عن البعض الآخر، سواء كانت عائدة إلى موضوع واحد، أو إلى موضوعات متعددة، مما أوجد حاجة لتكوين علم خاص أطلق عليه «علم أسباب النزول».. وهو علم كان بإمكانه أن يحدث نقلة في الفهم غير ما تعارف لدى الطريقة التقليدية للنظام المعياري؛ لولا أنه لم يلق الإهتمام الكافي فولد فقيراً جدياً من غير أن يعرف النهوض والتطور أو يصل إلى مستوى العلم المستقل بالمعنى المصطلح عليه، حتى زعم البعض أن هذا الفن لا طائل ورائه لجريانه مجرى التاريخ. وقد صيغت لذلك قاعدة أصولية مفادها: العبرة في عموم اللفظ لا في خصوص السبب. وهي قاعدة تتسق مع الطابع البياني الإطلاقي الذي امتازت به الطريقة التقليدية وإهمالها لخصوصية الواقع الذي تنزل فيه الخطاب. مع أن الصحيح أن يقال بأن العبرة في بيان القصد واستكشافه لا في عموم اللفظ ولا في خصوص السبب.

ورغم أن الخطاب الديني يتصف بظاهرتي المفصلية والإنشداد، إلا أن الفواصل فيه لا تعني التشتت وغياب الأواصر الجامعة والأسس الحاكمة. كما أن إنشداد الخطاب إلى الظرف وتعلّقه به لا يعني عدم إمتداده خارج هذا الحد وانبساطه على مختلف الظروف والأحوال. فالخطاب



ليس مغلقاً، ولو كان كذلك لكان متعالياً على الواقع؛ لإجحافه لأغلب ما تبقى من الظروف والسياقات التاريخية التي تجلّت بعد مرحلة التنزيل. فالترابط المؤلف بين ظاهرتي «المفصلية والإنشداد» من جهة، وبين «الإطلاق» اللفظي الذي تميز به النص الديني من جهة ثانية، يجعل من حقيقة الخطاب ليست إطلاقية، ولا مغلقة أو متعالية على الواقع العام.

فهناك جدل بين «الإطلاق» الذي يبدیه النص من جهة، وبين «الإنشداد» إلى الظرف المتعلق به من جهة ثانية، وهو الجدل الذي يتمظهر بين الإطلاقات ذاتها والذي لا يحل ويكشف عما يستبطنه من حقيقة إلا من خلال «مفصلية» الخطاب. فظاهرة الإنشداد التي تدعو إلى الإغلاق تتحول إلى صورة إنفتاح وتجدد وشمول بفعل الجدل مع الإطلاق وعبر المفصلية التي تحول صيغة الإطلاق إلى نسبية كما يستهدفها الخطاب. وتتم هذه العملية بحل الإطلاق وتفكيكه من خلال ضرب الإطلاقات المتقابلة بعضها ببعض الآخر، وهي السمة البارزة في الخطاب والتي تميزه عن غيره من الخطابات الأخرى، إذ بعضه لا يفسر إلا ببعض الآخر، مما يجعله نافذ الشمول والحيوية. فإثراء هذه العملية من الجدل هو ما يبعث على الهداية والإرشاد كما يتميز بها الخطاب الإلهي عن غيره من الخطابات، إذ يصبح النص متحولاً - في هذه الحالة - مما ظاهره نظام إطلاقي ومنطقي مغلق إلى حقيقة أخرى «نسبية» يدل عليها الخطاب ذاته بذاته.

تلك هي طبيعة الخطاب ومنبع قوته وديمومته، فهو مشعل يشعّ بالنور ويهدي للرشاد، إذ لا يجعل من الظرف القائم حقيقة مطلقة تقاس عليها الظروف الأخرى، كما لا يجعل من ذاته مصدر التعالي على الواقع السائد، ولا يمحو شخصيته بالذوبان والإنصهار فيه، بل يتخذ من هذه المنافذ والممرات ناصية «النسبية» كي يكون مع الواقع على وفاق واتفاق، لذلك فهو نافذ الشمول والحيوية بامتلاكه المرونة إزاء التفاعل مع مجريات الحياة دون أن يحده زمان أو مكان.

هكذا فهذه الطريقة من التعامل الإرشادي تجعل من الظرف نموذجاً أو «مثالاً» من الأمثال التي يضربها الخطاب للناس (لعلهم يتفكرون.. وما يعقلها إلا العالمون)، وفيها من الذكرى ما ينفع المؤمنين. لا سيما أن أحكام هذا الظرف وغيره من الظروف محكومة بمقاصد كلية ثابتة تؤطر كل زمان ومكان، كالذي أكد عليه الخطاب ذاته. فالمقاصد هي جوهر التشريع الديني وروحه الثابتة، وبدونها يفقد التشريع معناه، بل أنها كانت وما زالت مصدر إلهام لمختلف التشريعات البشرية على طول التاريخ، وهي من فضل الله تعالى على عباده.

لذا فإختلافنا مع الطريقة التقليدية هو أننا نعتبر شبه الجزيرة العربية منطقة ذات خصوصية مستقلة وقد وردت عليها جملة من الأحكام - الحضارية - المناسبة والمتعلقة بأهلها على نحو الفرض واللزوم. أما سائر المجتمعات الأخرى فأمرها مختلف، ومنها مجتمعنا المعاصر.

لكن لا يعني هذا إنفصالنا عن هذه الأحكام كلياً طالما تعلق بمجتمع وظروف هي غير مجتمعنا وظروفنا، إذ ما يعيننا منها هو العبرة والإرشاد. فهي نموذج أصيل وسابق لا بد من جعله مصدر إلهام في التشريع، لكن لا بطريقة القياس والاستصحاب التي ما زالت معتمدة لدى

الإجتهاد التقليدي، فليس لأن تغيرات الواقع تشير إلى خطأ الاعتماد على هذه الطريقة، بل لأن الخطاب الديني ذاته - أيضاً - يدلّ على الأخذ بمنهج العبرة والإرشاد. فالعبرة ضالة المؤمن، ولطالما دعا القرآن الكريم إلى النظر في الأقوام السالفة وأخذ العبرة مما ابتلوا به في ظل ظروفهم الخاصة. فالعبرة الواردة في القرآن ليس لها دلالة القياس، إذ الأخير يطالب بالزوم والفرض لا الإرشاد، وحاله في هذه الناحية لا يختلف عن حال الإستصحاب، فكلاهما يطالب بالزوم، وهي صفة التمنطق والإغلاق، خلافاً لمنهج العبرة والإرشاد، إذ لا لزوم فيه ولا تمنطق ولا إغلاق. فهو لا يحدد النتيجة سلفاً ولا يفرض لزوماً ولا يتشترق على نفسه من غير منافذ، بل يعمل تبعاً لأمرين، أحدهما ثابت نسبياً، وهو ما وردنا من أحكام، والآخر متغير وهو الواقع، ولا يصح العمل بالحكم المنزل من غير مراعاة الواقع، كما لا يصح الحكم على الواقع من غير لحاظ الأحكام السالفة، بل لا بد من مراعاة الأمرين معاً بطريقة مفتوحة متجددة غرضها الوفاق مع الواقع من غير إضطراب، أو غرضها الحفاظ على مقاصد الخير الكلية التي بشرت بها الرسالات السماوية، مما يحتم عدم الاعتماد على منهج الحرفية والمنهج الماهوي كما يمارسه الفقهاء.

\*\*\*

أخيراً نشير إلى أن مجتمع الجزيرة لم يكن في وضع يؤهله معرفة الحقائق كما هي دفعة واحدة، لذلك أخضع لتجارب وخبرات مختلفة غايتها تعليمه كيف يتم الربط بين الخطاب والواقع، أو كيف يمكن فهم الخطاب في علاقته بهذا الواقع. الأمر الذي دلّ عليه السلوك المتغير للتشريع النبوي، وعلى شاكلته سلوك الصحابة وتشريعاتهم المبنية على مراعاة المقاصد العامة وتجاوز الفهم الحرفي أحياناً.

وتقريباً لهذه الفكرة لا بد من إيضاح أنه يتعدّر تفهيم القواعد الأخلاقية لغير البالغين إلا بالمعنى المطلق المغلق، وكما بينت بعض الدراسات في التكوين النفسي لعالم النفس السويسري (جان بياجيه) أنه يكاد يستحيل على الطفل حتى حوالي سنته العاشرة أن يتفهم الأحكام الإضافية أو النسبية، إذ سرعان ما يحولها إلى أحكام حملية ذات صفات مطلقة، وحتى الكبار منّا كثيراً ما يستعينون بهذه المعاني المطلقة؛ سواء كانوا واعين بحقيقتها أم لا؟ وعليه فإن تفهيم الأطفال للقواعد الأخلاقية بغير المعنى المطلق قد يفضي بسهولة إلى إساءة فهمها وتطبيقها في واقع شديد التغير، لكن تجارب الحياة تتيح للإنسان التوصل إلى نسبية تطبيق هذه القواعد، استناداً إلى الواقع وحيثياته المتغيرة، وبذلك نعلم حاجة الإنسان إلى العبرة والإرشاد، فمن خلالهما يمكن فهم القواعد التشريعية والأخلاقية ومن ثم تنفيذها وتطبيقها في المواضع المناسبة أو الصحيحة. وبهذا ندرك معنى الإجابة على السؤال القائل: لم لم يرد في الخطاب الديني بيان يوضح مطالبه بشكل كاف وواف لجميع الأجيال؟

فالجواب على ذلك من جهتين كالتالي:

فمن جهة أن الخطاب لم يأت ببيان مفارقاً للسنن التكوينية القائمة على مراعاة الأسباب والمسببات، وهو بالتالي يتسق مع هذه السنن المجعولة. فالتشريع يتفق مع التكوين في أن كلاً منهما يتبع السنن التدريجية الموضوعية. فمثلاً ظل الإنسان آلاف السنين يكابد الكثير من المشاكل الحياتية التي تعترض سبيله؛ كالأمراض الفتاكة مثل السل والطاعون والجذري وغيرها دون التمكن من معرفة هويتها والقضاء عليها، حتى تمكن من ذلك في النهاية، وأنه ما زال ينتظر

سنين طويلة ليتعرف على معالجة سائر ما يعترضه من مشاكل وصعوبات .. فكذا الحال في مجال التشريع، إذ على الإنسان أن يكابد ليتفهم ما يتضمنه الوحي من نعمة التشريع الديني، ليمكن عندها من معالجة الكثير من النقاط التي ظل يعاني منها قروناً طويلة، وذلك عبر دراسة الواقع وعلاقته بالنص والتشريع.

أما من جهة ثانية، فهي أن إيضاح ما يريده الخطاب لا يتحقق وسط مجتمع ناشئ لم يع من الواقع شيئاً ذا بال، وبالتالي فقد يساء استخدام ما يكشف عنه، فيأتي الإيضاح بالضرر أكثر مما يجنيه من نفع، طالما أن التجربة البشرية لم تكن عميقة ولم يبلغ الواقع حداً كافياً من التطور. وعليه لم يبق إلا التطبيق والممارسة العملية كمرجع للتفهم عوض التصريح المباشر، كالذي مارسه الخطاب على مستويات عدة؛ كما في النسخ والنسأ والتدرج في الأحكام، فضلاً عن تطبيقات السيرة النبوية وما تضمنته من تنوع الأحكام وتغييرها، وقد ذكر ابن القيم مسائل كثيرة يقدر فيها العقل حالات التخصيص لما ورد من أحكام، منصوصة بلفظ العموم والإطلاق وذلك طبقاً لما «جرت العمل فيه على العرف والعادة، ونزل ذلك منزلة النطق الصريح إكتفاء بشاهد الحال عن صريح المقال»)، مؤكداً بأن الشريعة لا ترد حقاً ولا تكذب دليلاً ولا تبطل أمانة صحيحة.

هكذا نعرف بأن الجزيرة العربية ليست مركزاً يستقى منها الأحكام لتوزع على سائر دوائر الخليقة مدى الدهر، بل هي نموذج تم إختياره ليطبق عليه شطر من الأحكام المناسبة للظروف الخاصة. أما سائر الظروف فأمرها مختلف، إذ لا يشترط أن يطبق عليها نفس هذه الأحكام، سواء بالقياس أو الإستصحاب، إذ كلاهما لا يتسقان مع طبيعة الواقع المتغير. وبالتالي فإن ما يعيننا من الأحكام هو العبرة والإرشاد.

ولا شك أن هذا التحليل يقترب من فلسفة المصلح محمد اقبال، وهو الذي إستعان بالفقيه المجدد الشاه ولي الله دهلوي (المتوفى سنة 1176هـ)، والذي لا يخلو من تأثره بفهم الشاطبي للشريعة وعلاقتها بظروفها الخاصة، كما أشرنا إلى ذلك من قبل. فقد إستند اقبال إلى فكرة تطبيق مبادئ الشريعة على نموذج معين من صور الحياة الإجتماعية للأمة طبقاً لأحوالها وأعرافها الخاصة، وذلك بتطبيق جملة من الأحكام المناسبة لتلك الحياة تبعاً لعاداتها وأحوالها، وحيث أن الأمم تختلف في هذه العادات والأحوال؛ لذا يتعذر التطبيق الموحد، رغم أن المبادئ العامة تظل واحدة تقبل التطبيق على مختلف الظروف وصور الحياة. الأمر الذي يجعل للشريعة صفة الشمول والحاكمة على مجريات الواقع رغم إختلاف الزمان والمكان. ويتسق هذا العرض من بعض الوجوه مع ما أفاده الفقهاء من ربط الأحكام بالعوائد وفقاً للمقاصد الشرعية، كما هو الحال مع القرافي والشاطبي وابن القيم وغيرهم.

وعليه فالقول بأن الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان؛ هو قول صحيح تماماً إذا ما إشتراط فيه أن يكون الفهم غير متوقف على الصيغ البيانية الصرفة، بل لا بد من إتباع المقاصد العامة للتشريع

مع أخذ الواقع بعين النظر والإعتبار، كالذي فصلنا الحديث عنه في (فهم الدين والواقع) (100)

<sup>1</sup> وهي خمسة في الرأس وأخرى في الجسد، ففي الرأس: المضمضة والاستنشاق وقص الشارب والفرق والسواك. وفي الجسد: الاستنجاء وتقليم الأظافر ونتف الإبط وحلق العانة والختان، وكلها مقررة من قبل الإسلام كسنة من السنن (عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، عرض وتعريف حسين جمعة، الطبعة الأولى، دار دانية للنشر، 1990م، ص. 242)

<sup>2</sup> الملل والنحل، ص 241-242 وتفسير ابن كثير، ج 2، ص 62

<sup>3</sup> ابن الحسين المكي: تهذيب الفروق، وهو مطبوع في هامش كتاب الفروق للقرافي، نشر عالم الكتب، بيروت، ج 1، ص 34 و 38

<sup>4</sup> جاء في صحيح البخاري عن السيدة عائشة قالت بأن رسول الله (ص) كان قد «أمر بصيام يوم عاشوراء، فلما فرض رمضان كان من شاء صام ومن شاء أفطر» .وعنها أيضاً قالت: «كان يوم عاشوراء تصومه قريش في الجاهلية، وكان رسول الله (ص) يصومه، فلما قدم المدينة صامه وأمر بصيامه، فلما فرض رمضان ترك يوم عاشوراء فمن شاء صامه ومن شاء تركه» (ابن حجر العسقلاني: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، 1408 هـ - 1988م، ج 4، ص 198 وانظر أيضاً: مالك: الموطأ، رواية القعنبی، تحقيق عبد الحفيظ منصور، شركة الشروق للنشر، الكويت، ص 222 وأبو بكر الهمداني: الإعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار، نشر وتعليق وتصحيح راتب حاكمي، مطبعة الاندلس، حمص، الطبعة الأولى، 1386 هـ - 1966م، ص 13 وابن رشد الجد: البيان والتحصيل، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1404 هـ - 1984م، ص. 323)

<sup>5</sup> الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ج 2، ص 307 وتفسير ابن كثير، ج 2، ص 62 ومحمد حسن النجفي: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1367 هـ.ش، ج 42، ص 7

<sup>6</sup> الموافقات، ج 2، ص 307

<sup>7</sup> العاقلة جمع عاقل، والمقصود به دفع الدية للقتل الخطأ، حيث سميت الدية عقلاً لأنها تعقل الدماء من أن تسفك، أي تمنع من سفك الدماء، لأن من معاني العقل الإمساك عن صدور القبائح. والمقصود بالعاقلة إصطلاحاً بأنها الدية التي تتحملها عشيرة أو قبيلة القاتل بالقتل الخطأ أو شبه العمد (الشوكاني: نيل الأوطار، دار الجيل، بيروت، 1937م، ج 7، ص. 243)

<sup>8</sup> القسامة هي مصدر أقسم قسماً، وتعني الأيمان أو الحلف. ومن حيث الإصطلاح الفقهي فإنها تعني الحلف الوارد من قبل جماعة ضمن شروط معينة بعدم القتل. وكيفيةها هو أن يحلف خمسون رجلاً من أهل المنطقة التي وجد فيها القاتل على أنهم ما قتلوه ولا عرفوا من قتله، يختارهم ولي القاتل، ثم يحكم على أهل المنطقة جميعاً بالدية. وقيل أن أول قسامة في الجاهلية كانت في بني هاشم (عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، دار التراث، القاهرة، ج 2، ص. 323) ورغم ما قيل من أن العلماء أجمعوا على أن النبي (ص) أقر

حكم القسامة، إلا أنهم اختلفوا فيما لو كانت مخالفة لأصول الشريعة أم لا؟ والذين ذهبوا إلى أنها مخالفة لأصول الشرع اعتبروا النبي (ص) (تلطف وأبقاها ليري المسلمين بطلانها كما هو المنقول عن بعض السلف، حيث ذكر أن النبي (ص) قال لأصحابه: «أتحلفون خمسين يمينا: أعني لولاة الدم وهم الأنصار؟ قالوا كيف نحلف ولم نشاهد؟ قال: فيحلف لكم اليهود، قالوا كيف نقبل أيمان قوم كفار؟ لذا اعتبر المانعون أنه لو كانت سنة لقال لهم الرسول هي السنة. وفي القبال رأى مالك كغيره من الأئمة الأربعة وسائر القائلين بها» «ان سنة القسامة سنة منفردة بنفسها مخصصة للأصول كسائر السنن المخصصة، وزعم أن العلة في ذلك حوطة الدماء» (انظر حول القسامة المصادر التالية: نيل الأوطار، ج7، ص 184 وابن رشد الحفيد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار المعرفة، بيروت، الطبعة السابعة، 1405 هـ - 1985 م، ج2، ص 428 والشافعي: الأم، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1403 هـ - 1983 م، ج6، ص 100-101 وابن القيم الجوزية: زاد المعاد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1401 هـ - 1981 م، ج5، ص 11. وابن حجر العسقلاني: بلوغ المرام، دار الدعوة، استانبول، 1406 هـ - 1986 م، ص 265).

<sup>9</sup> قيل أن العرب الأحناف كانوا في الأصل يحرمون أكل الخنزير على أنفسهم، فجاء الحكم القرآني إمضاءً لهذا التحريم، ولا يعلم سبب كراهة الأحناف لذلك، وبهذا قال الدكتور جواد علي: «يظهر أن أهل الجاهلية لم يستندوا قولا لحم الخنزير، ولعل منهم من كان يحرم أكله أو يتجنبه. وقد ذكر أن الأحناف كانوا يحرمون أكله على أنفسهم، وأن من سنن إبراهيم تجنب أكل لحم الخنزير، غير أن النصارى العرب، ومنهم) تغلب (كانوا يأكلونه، وقد عيّرهم غيرهم بأكله. ولا تجد في الشعر الجاهلي ولا في القصص إشارات إلى أكل أهل الجاهلية لحم الخنزير، ولا إلى تربيتهم له. ويظهر أنهم كانوا يكرهونه، وإلا لما سكنت روايات أهل الأخبار عن ذكره، ولقام الرعاية بتربيته وبالغناية به، عنايتهم بالحيوانات الأخرى» (جواد علي: جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، مكتبة المشكاة، ج3، فصل 120، ص 1000).

<sup>10</sup> خليل عبد الكريم، الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1990 م، ص 95. وبحسب المؤرخ جواد علي فإن من واجب رئيس القبيلة في العصر الجاهلي الإشراف على تقسيم الغنائم، ومن حقه المربع، أو ربع هذه الغنائم (المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، مكتبة المشكاة، ج2، ص 529).

<sup>11</sup> وهبه الزحيلي: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ص 607.

<sup>12</sup> المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج3، ص 905.

<sup>13</sup> لاحظ الفصل الثالث والأربعون، بعنوان: «في أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم»، تاريخ ابن خلدون، الطبعة الثالثة، المكتبة المدرسية ودار الكتاب اللبناني، 1967 م، ج1، ص 1048-1049.

<sup>14</sup> صالح أحمد العلي: دراسات في تطور الحركة الفكرية في صدر الإسلام، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1983 م، ص 140. وقد نقل بهذا الصدد ما ذكره ابن أبي ليلى الذي قال: «قال: لي عيسى بن موسى وكان جائراً شديداً العصية: من كان فقيه البصرة؟ قلت الحسن بن أبي الحسن. قال ثم من؟ قلت محمد بن سيرين. قال فما هما؟ قلت موليان. قال: فمن كان فقيه مكة؟ قلت عطاء بن أبي رباح، ومجاهد بن جبر، وسعيد بن جبير، وسليمان بن يسار. قال فما

هؤلاء؟ قلت موالي. قال: فمن فقهاء المدينة؟ قلت: زيد بن اسلم، ومحمد بن المنكدر، ونافع بن أبي نجيح. قال: فما هؤلاء؟ قلت: موالي. فتغير لونه، ثم قال: فمن افقه أهل قباء؟ قلت ربيعة الرأي، وابن أبي الزناد. قال: فما كانا؟ قلت: من الموالي. فارتد وجهه، ثم قال: فمن كان فقيه اليمن؟ قلت: طاووس وابنه، وهمام بن منبه. قال: فما هؤلاء؟ قلت من الموالي. فانتفخت اوداجه، وانتصب قاعداً، ثم قال: فمن كان فقيه خراسان؟ قلت عطاء بن عبد الله الخراساني. قال: فما كان عطاء هذا؟ قلت مولى. فازداد وجهه تربداً، واسود اسوداداً حتى خفته. ثم قال فمن كان فقيه الشام؟ قلت مكحول. قال: فما كان مكحول هذا؟ قلت مولى. فازداد تغيطاً محنقاً، ثم قال: فمن كان فقيه الجزيرة؟ قلت ميمون بن مهران. قال: فما كان؟ قلت: مولى. فتنفس الصعداء، ثم قال: فمن كان فقيه الكوفة؟ قال: فوالله لولا خوفي لقلت: الحكم بن عيينة، وعمار بن أبي سليمان، ولكن رأيت فيه الشر، فقلت ابراهيم والشعبي. قال: فما كانا؟ قلت: عريان. قال: الله اكبر، وسكن جأشه >>) ابن عبد ربه: العقد الفريد، تحقيق عبد المجيد الترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1404 هـ - 1983 م، ج3، ص363-364.

<sup>15</sup> الجمعة 2/

<sup>16</sup> الأعراف 158/

<sup>17</sup> الموافقات، ج2، ص 69 و 97

<sup>18</sup> تجديد التفكير الديني، ص 197- 198.

<sup>19</sup> مقدمة ابن خلدون، ص 297.

<sup>20</sup> حسن بن زين الدين العاملي: معالم الدين وملاذ المجتهدين، إخراج وتحقيق وتعليق عبد

الحسين محمد علي بقال، منشورات مكتبة الداوري في قم، ص 269- 207 و 347 والوحيد

البهبهاني: الفوائد الحائرية، نشر مجمع الفكر الإسلامي، قم، 1415 هـ، ص 152- 154.

ومرتضى الأنصاري: فرائد الأصول، تحقيق وتقديم عبد الله النوراني، مؤسسة النشر الإسلامي،

قم، الطبعة الثالثة، 1411 هـ، ج1، ص 17. ومحمد كاظم الخراساني: كفاية الأصول، مؤسسة

النشر الإسلامي لجماعة المدرسين في قم، الطبعة الأولى، 1412 هـ، ص 266 وما بعدها.

<sup>21</sup> أبو القاسم القمي: قوانين الأصول، ص 450. لذلك فإن هذه القضية أخذت أبعاداً هامة من

التنظير الأصولي لدى بعض المتأخرين؛ إعتماًداً على وجود فوارق كبيرة بين من قصد افهامه من

الحاضرين وبين من لم يقصد افهامه من الغائبين. إذ أن من قصد افهامه كان على علم بالأحكام،

بينما من لم يقصد افهامه لم يتمكن إلا تحصيل الظن حيث لا يجد علماً قاطعاً. وذلك واضح من

حيث اختفاء قرائن الوضوح عنا كغائبين، فضلاً عن المشاكل التي تخص الرواية من حيث

السند والمتن. لهذا أعتبرت ظواهر القرآن ليست حجة على من لم يقصد افهامه لذهاب قرائن

الفهم والوضوح (الكفاية، ص 324- 327. وفرائد الأصول، ج1، ص 68 وما بعدها). (ولم يستبعد

الأنصاري أن ما خفي عنا من الأخبار والقرائن أكثر مما ظفرنا بها، كالقرائن المتصلة الحالية وما

اعتمد عليه المتكلم من الأمور الصارفة لظاهر الكلام) (فرائد الأصول، ج1، ص 68). بل أن

البعض منع طبقاً لذلك التكليف بالمجمل، وهو ما يخص الغائبين، أما الحاضرون فالتكليف

لديهم معلوم بالتفصيل، وهو ما ذهب إليه المحقق أبو القاسم القمي (فرائد الأصول، ج 2 ص

451 و 452).

<sup>22</sup> آل عمران.144\

<sup>23</sup> انظر حول ذلك كتابنا: مشكلة الحديث، دار افريقيا الشرق، المغرب، الطبعة الثانية، 2014م.

<sup>24</sup> يرجع هذا القول إلى ابن حنبل (انظر: ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص. (193) وهو قول على شاكلة ما سبق إليه الشافعي بقوله: «العلم طبقات شتى.. ولا يصار إلى شيء غير الكتاب والسنة، وهما موجودان، وإنما يؤخذ العلم من أعلى» (الأم، ج7، ص. 25) وبدر الدين

الزركشي: البحر المحيط، عن شبكة المشكاة الإلكترونية [www.almeshkat.net](http://www.almeshkat.net)، فقرة 1543. ومحمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، ص. 460 والرويشد:

قادة الفكر الإسلامي عبر القرون، مكتبة عيسى البابي وشركاه، ص. (61)

<sup>25</sup> الأنعام.97/

<sup>26</sup> الصافات6./7

<sup>27</sup> الملك.5/

<sup>28</sup> ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج2، ص. 139 والطبري: جامع البيان، ج29، ص. 4 والجامع

لأحكام القرآن، ج18، ص. 211 وتفسير الماوردي، ج3، ص. 405 وأبو بكر بن العربي: أحكام

القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، ج3، ص. 1148

<sup>29</sup> محمد علي الشوكاني: فتح القدير، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الأولى،

1389هـ - 1907م، ج2، ص. 143

<sup>30</sup> الميزان في تفسير القرآن، ج17، ص. 124-125

<sup>31</sup> ناصر مكارم الشيرازي: الأمثل في تفسير كلام الله المنزل، شبكة السراج الإلكترونية [www.alseraj.net/maktaba](http://www.alseraj.net/maktaba)

ج8، ص45 وما بعدها.

<sup>32</sup> أبو جعفر الطوسي: التبيان في تفسير القرآن، مقدمة المحقق آغا بزرك الطهراني، دار إحياء

التراث العربي ببيروت، ج4، ص. 212-213.

<sup>33</sup> لقمان.34/

<sup>34</sup> الجامع للقرطبي، ج14، ص. 82

<sup>35</sup> الأنعام.59/

<sup>36</sup> صحيح البخاري، دار الفكر، بيروت، 1401هـ - 1891م، كتاب التفسير، ج5، ص. 219

وجامع البيان للطبري، ج21، ص. 88-89 والجامع للقرطبي، ج14، ص. 82 وتفسير ابن كثير،

ج3، ص. 388-389 وروح المعاني للآلوسي، ج21، ص. 111

<sup>37</sup> فتح القدير، ج4، ص. 245

<sup>38</sup> الجامع للقرطبي، ج14، ص. 83 وجامع البيان للطبري، ج21، ص. 87-88 وتفسير

الماوردي، ج3، ص. 290 وفتح القدير، ج4، ص. 245-246

<sup>39</sup> الفضل بن الحسن الطبرسي: مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الاعلمي، بيروت، الطبعة

الأولى، 1415هـ - 1995م، ج8، ص. 96

<sup>40</sup> جامع البيان، ج21، ص. 88 وروح المعاني، ج21، ص. 111-112

<sup>41</sup> تفسير الماوردي، ج3، ص. 289

<sup>42</sup> أحكام القرآن، ج2، ص. 378-379

<sup>43</sup> الجامع للقرطبي، ج7، ص2.

<sup>44</sup> الجامع للقرطبي، ج14، ص82.

<sup>45</sup> محمد عبد الله دراز: مدخل إلى القرآن الكريم، دار القلم، الكويت، 1400هـ - 1980م، ص

180. بهذا الصدد ينقل الدكتور خالد منتصر شيئاً من معاناته الدينية حول المسألة، فيقول:

مازلت أذكر عندما كنت صغيراً أذهب بصحبة أبي إلى مسجد قريتنا في دمياط يوم الجمعة، المشهد محفور في الذاكرة كأنه الأمس القريب، خطيب كفيف جهير الصوت يكرر ما يقوله كل اسبوع من أدعية مسجوعة وإنذارات للمصلين بالجحيم والشعبان الأقرع... لكن أهم ما علق في الذاكرة حتى الآن مما كان يكرره الشيخ في كل خطبه هو تفسيره للآية رقم 34 من سورة لقمان ((ويعلم ما في الأرحام))، والتي كان صوته يتهدج حينها بالتحدي لكل من يتجرأ على القول بأنه يستطيع أن يكشف عن جنس الجنين وهو بداخل الرحم... وكنت وقتها مبهوراً بالشيخ وأشجع فيه قدرته على التحدي، وعندما كبرت ودخلت كلية الطب كان جهاز الموجات فوق الصوتية (السونار) وقتها هو أحدث الموضات في التكنولوجيا الطبية، وعرفت من خلال دراستي قدرته على تحديد نوعية جنس الجنين، ولكن بعض الأخطاء البسيطة التي حدثت في تحديده من أطباء الأشعة جعلتني اهتف: سبحان الله، وأخرج لساني لأغضبهم. وظللت على يقيني وتأييدي لشيخ قريتنا في دمياط، وعندما تخرجت تزامن وقت تعييني طبيباً مع الضجة التي حدثت حول جنس الطفل القادم للأمير تشارلز والأميرة ديانا، وعرفت أنه قد تمّ تحديده في بدايات الحمل الأولى بواسطة عينة من السائل الأمينوسي المحيط بالجنين، وقد بلغت دقة هذا التحليل نسبة مائة في المائة، وبدأت السنة الزملاء هي التي تخرج لإغاطتي وبدأ يقيني وتأييدي لشيخ قريتنا يهتز رويداً رويداً.. خالد منتصر: وهم الإعجاز العلمي، دار العين للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 2005م، ص18-20.

<sup>46</sup> الرعد8/9.

<sup>47</sup> تفسير المنار، ج7، ص467.

<sup>48</sup> الميزان في تفسير القرآن، ج16، ص238.

<sup>49</sup> برتراند رسل: الدين والعلم، ترجمة رمسيس عوض، دار الهلال، ص71-72، عن مكتبة الموقع

[www.4share.com](http://www.4share.com)

الالكتروني

<sup>50</sup> الأنفال.60/

<sup>51</sup> تفسير الماوردي، ج2، ص110.

<sup>52</sup> تفسير ابن كثير، ج2، ص287-297 وجامع البيان، ج10، ص30. كذلك: أبو جعفر

الطوسي: المبسوط في فقه الإمامية، تصحيح وتعليق محمد تقي الكشفي، المكتبة المرتضوية،

إيران، الطبعة الثانية، 1387هـ، ج6، ص289.

<sup>53</sup> جامع البيان، ج10، ص29.

<sup>54</sup> التبيان، ج5، ص148.

<sup>55</sup> فخر الدين الرازي: التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، طهران، الطبعة الثانية، ج15، ص185-

186.

<sup>56</sup> السيوطي: الحاوي للفتاوى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1402هـ - 1982م، ج1، ص244.



- <sup>57</sup> الحاوي للفتاوى، ج1، ص.244
- <sup>58</sup> روح المعاني، ج10، ص 24 و25
- <sup>59</sup> الشاه ولي الله دهلوي: المسوى شرح الموطأ، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1403هـ - 1983م، ج2، ص303-304
- <sup>60</sup> عبد الكريم زيدان: المفصل في أحكام المرأة، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1413هـ - 1993م، ج4، ص.420
- <sup>61</sup> الجامع للقرطبي، ج8، ص 35 و37
- <sup>62</sup> روح المعاني، ج10، ص.25
- <sup>63</sup> محمد صديق حسن: نيل المرام من تفسير آيات الأحكام، مكتبة المدني، جدة، 1399هـ - 1997م، ص.385
- <sup>64</sup> الميزان، ج9، ص130-131
- <sup>65</sup> المفصل في أحكام المرأة، ج4، ص.421
- <sup>66</sup> تفسير المنار، ج10، ص.139
- <sup>67</sup> الجواهر في تفسير القرآن الكريم، ج1، ص.38
- <sup>68</sup> محمد تقي الحكيم: الأصول العامة للفقهاء المقارن، دار الاندلس، بيروت، الطبعة الأولى، 1963م، ص.388
- <sup>69</sup> مطهري: نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص92-93
- <sup>70</sup> عبد العزيز الخياط: نظرية العرف، مكتبة الأقصى، عمان، 1397هـ - 1977م، ص.66
- <sup>71</sup> المفصل في أحكام المرأة، ج4، ص.417
- <sup>72</sup> اسماعيل ابراهيم أبو شريعة: نظرية الحرب في الشريعة الإسلامية، مكتبة الفلاح، الطبعة الأولى، 1403هـ - 1981م، ص.77
- <sup>73</sup> الاحزاب 59/60
- <sup>74</sup> مجمع البيان، ج8، ص 181 وفتح القدير، ج4، ص.304
- <sup>75</sup> قيل في الجلباب ثلاثة أقوال: أحدها أنه الرداء، قاله ابن مسعود والحسن. والثاني أنه القناع، قاله ابن جبير. والثالث أنه كل ثوب تلبسه المرأة فوق ثيابها، قاله قطرب. وذكر في إثناء الجلابيب عليهن قولان: أحدهما أن تشده فوق رأسها وتلقيه فوق خمارها حتى لا ترى ثغرة نحرها، قاله عكرمة. والثاني هو أن تغطي وجهها حتى لا تظهر إلا عينها اليسرى، قاله عبيدة السلماني (تفسير الماوردي، ج4، ص 423-424).
- <sup>76</sup> تفسير ابن كثير، ج3، ص518-519 وحديثاً رجع الطباطبائي تفسير الآية بالمعنى الذي تكون فيه النساء ممن يعرفن بأنهن من أهل الستر والصلاح فلا يؤذين. ولم يرجح التفسير المشهور بأن الغرض من الجلباب في الآية هو لخصوص المسلمات الحرائر، كي لا يتعرض لهن احد، فيتميزن عن الإماء وغير المسلمات (الميزان، ج16، ص.340)
- <sup>77</sup> القرضاوي: الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف (سلسلة كتاب الأمة)، مطابع الدوحة الحديثة، الطبعة الثالثة، 1402هـ، ص153
- <sup>78</sup> آل عمران 14/ قال القرطبي بصدد هذه الآية: > قال العلماء: ذكر الله تعالى أربعة أصناف من

المال، كل نوع من المال يتمول به صنف من الناس، أما الذهب والفضة فيتمول بها التجار، وأما الخيل المسومة فيتمول بها الملوك، أما الأنعام فيتمول بها أهل البوادي، وأما الحرث فيتمول بها أهل الرساتيق - أي السواد والقرى وأحدها رستاق - >> (الجامع، ج4، ص.36)  
<sup>79</sup> الأم، ج8، ص.527 والكياء الهراسي: أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الأولى، 1403هـ - 1983م، ج1، ص.126 ومصطفى السباعي: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1402هـ - 1982م، ص.88 وابن تيمية: مجموع فتاوى ابن تيمية، مكتبة النهضة الحديثة، مكة، 1404هـ، ج29، ص.48 ونيل الأوطار، ج8، ص.238

<sup>80</sup> المبسوط للطوسي، ج6، ص.291 - 292 وجواهر الكلام، ج28، ص.217 - 218.  
<sup>81</sup> أبو بكر بن مسعود الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1402هـ - 1982م، ج6، ص.206  
<sup>82</sup> جمال الدين الافغاني ومحمد عبده: العروة الوثقى، اعداد وتقديم هادي خسرو شاهي، نشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، الطبعة الأولى، 1417هـ، ص.88  
<sup>83</sup> أبو يوسف: الخراج، دار بو سلامة، تونس، 1984م، ص.104 وأبو عبيد بن سلام: الأموال، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، الطبعة الأولى، 1981م، ص.123 وابن فرج عبد الله القرطبي: أقضية رسول الله، مطابع قطر الوطنية، ص.117  
<sup>84</sup> محمد جواد مغنية: فقه الإمام جعفر الصادق، انتشارات قدس محمدي في قم، ج2، ص.49 - 51. المحقق نجم الدين الحلي: شرائع الإسلام، مطبعة الاداب، النجف، الطبعة الاولى، 1389هـ - 1969م، ج3، ص.272 - 273.

<sup>85</sup> يلاحظ حول ذلك: محمد جواد مغنية: فقه الإمام جعفر الصادق، ج4، ص.235 - 236 وأصول الإثبات في الفقه الجعفري، دار العلم للملايين في بيروت، الطبعة الأولى، 1964م، ص.235 - 237 كذلك: مدخل إلى فهم الإسلام.

<sup>86</sup> فقه الإمام جعفر الصادق، ج2، ص.49 - 51 كما لاحظ: شرائع الإسلام، ج3، ص.272 - 273.

<sup>87</sup> فقه الإمام جعفر الصادق، ج3، ص.134

<sup>88</sup> فقه الإمام جعفر الصادق، ج3، ص.134

<sup>89</sup> الجامع للقرطبي، ج8، ص.35 ومجموع فتاوى ابن تيمية، ج29، ص.48 والمسوى شرح الموطأ، ج2، ص.304

<sup>90</sup> روح المعاني، ج10، ص.25

<sup>91</sup> الخراج، ص.99 و.100 علماً أن الحديث الأخير روي بشكل آخر، وهو قول النبي (ص): >> (الناس شركاء في ثلاث: الماء والكلاء والنار >>) (الأموال لابن سلام، ص.124 ومجموع فتاوى ابن تيمية، ج29، ص.218 - 219) وفي حادثة أن أحداً سأل النبي عن الشيء الذي لا يجوز منعه فقال (ص): (الماء. قال: وماذا أيضاً؟ قال (ص): (الكلاء. قال: وماذا؟ قال (ص): (الملح) (الأموال، ص.124)

<sup>92</sup> مع هذا فقد كان الكثير من القدماء يدركون أن نصوص الخطاب ليست في حد ذاتها خالية عن احتمالات المعاني ووجوهها، وبالتالي فإن ما تفيده لا يتعدى الظن، الأمر الذي يبرر ظاهرة

التوجيه والتأويل كما هو رأي الغزالي والفخر الرازي والشريف المرتضى والماوردي وغيرهم ( انظر حول ذلك: مدخل إلى فهم الإسلام. )

<sup>93</sup> الموافقات، ج2، ص 308 و 318.

<sup>94</sup> قال الواحدي: إن من الممتنع معرفة تفسير الآية دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها (علي بن أحمد النيسابوري الواحدي: أسباب النزول، نشر مؤسسة الحلبي، القاهرة، 1388هـ - 1968 م، المقدمة، ص 12 والإتقان، ج1، ص 93) وقال ابن دقيق العيد: بيان سبب النزول طريق قوي في فهم معاني القرآن. كما قال ابن تيمية: معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب (الإتقان، ج1، ص 93).

<sup>95</sup> الإتقان، ج1، ص 92.

<sup>96</sup> انظر بهذا الصدد كتابنا: الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، دار افريقيا الشرق، المغرب، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، 2010م، الفصل الثاني.

<sup>97</sup> روبير بلانشي: الإستقراء العلمي والقواعد الطبيعية، ترجمة محمود اليعقوبي، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 1423هـ - 2003م، ص45، عن المنتدى الإلكتروني ليبيا للجميع:

www.libyaforall.com.

<sup>98</sup> ابن القيم: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مراجعة وتصحيح أحمد عبد الحليم العسكري، دار الفكر، بيروت، ص27- 28 وابن عابدين: نشر العرف، ضمن مجموعة رسائل ابن عابدين (لم يكتب عنها شيء)، ص 128.

<sup>99</sup> تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص197-198.

<sup>100</sup> انظر: فهم الدين والواقع، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2011م.