الفهم الحداثي للنص القرآني آيتا الميراث نموذجا تطبيقيا

د. جيلاني بن التوهامي مفتاح*

إطار الورقة: مفهوم الحداثة ومرادفاته وما يحمله من المعاني المتحرّكة مفهوم طال كلّ مجالات الحياة الماديّة والمعنوية، والروحية والفكرية، والأخلاقيّة والقانونيّة، بل وأصبح يمثل في اللحظة الواحدة الغاية والأداة والمعيار. فمن حيث كونه غاية، فإنّه الوجهة التي يؤمّها الكثيرون على اختلاف مشاربهم وتوجّهاتهم ومتعقداتهم ومايتبعها من تصوّرات فراديّة للحداثة نفسها. فالكل يسعى حسب طريقته لمواكبة العصر وملاحقة تطوّراته الوافدة. ومن حيث كونه أداة، فالكلّ كذلك يعمل على استثماره وتوظيفه كأداة للنهضة والرقي والتقدّم. ومن حيث كونه معيارا، فقد أصبح عندهم القانون الذي تقاس به الدوالّ ومدلولاتها بجميع جهاتها. فلم يعد هنالك عندهم من فواصل بين ما هو وضعي وبين ما هو طبيعي، أو بين ما هو شرعي وبين ما هو عقلي، فالكل عندهم خاضع للصيرورة التاريخية ومحل مساءلة ونقد وتقييم للحداثة وآلياتها. ولم يكن القرآن الكريم بمنجى من هذه الطفرة الحداثيّة، فمفهومه وفهمه المتوارَثين لم يعودا صالحين لعصرنا، حيث يعدّان عند الحداثيين من مخلّفات الماضي المظلم الذي يجب تجاوزهما وتقديم بديل حداثي لهما يواكب حاجات العصر ويحرّر إنسان المنطقة الإسلاميّة عموما والعربيّة خصوصا من قيودهما ومخلفاتهما. وتباعا لذلك فقد ظهرت كتابات عديدة ومتنوّعة المشارب والنزعات تحاول تمثيل هذا البديل الحداثي وتجسيده.

موضوع الورقة: ونظرا لاتساع هذه الظاهرة وانتشارها -إذ من الادّعاء القول بإمكانيّة ضبطها وتقييمها في وريقات بحثيّة محكومة بزمن ومكان محدودين- فإنني سوف أقتصر في هذه

* مركز اللغات بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

الورقة البحثيّة على دراسة فهم الحداثيين لمسألة الميراث وذلك من خلال تحليل أقوالهم للآيتين الحادية والثانية عشرة من سورة النساء. وكلّ ذلك من أجل المساهمة في اختبار مدى صلاحيّة الفهم الحداثي وتناسقه الداخلي.

حدود الورقة: أما حدود هذه الورقة فزيادة على اقتصارها على الآيتين سابقتي الذكر فإنّه ولكي يكون البحث أكثر انضباطا فسوف يُقتَصَر فيه على رأي علمين من أعلام الحداثة وهما محمد أركون ومحمد عابد الجابري.

منهج الورقة: وحتى يكون هذا التقييم أكثر صدقية وأقرب إلى الواقعية وأبعد عن غمط الحداثيين حقّهم فإن المنهج الذي سيُلتَزَم به في هذه الورقة هو منهج النقد الداخلي أي أنّه سيُعتَمَد في حجاج الحداثيين على ما رسموه هم لأنفسهم من مناهج وذلك من خلال عرض نتائجهم على مقدماتهم وبيان مدى انسجامها فيما بينها من عدمه.

المنهج العام لهذين النموذجين:

قبل الوصول إلى فهم هاتين الآيتين موضوع الورقة يُفَضَّلُ البدْءُ بتقديم تصوّر عام حول نظرتي هذين المفكرين الحداثيين للقرآن الكريم ولمحة عامّة حول منهجَيْهما في التعامل معه.

يرى أركون أنّ القرآن الكريم قد حوى جميع الوظائف الأسطورية والأيديولوجية وتفنن في توظيفها واستخدامها "تارة بشكل متفوق لا يبارى وتارة على هيئة تكرار زائد أو تبسيطات وتشنجات قاسية تتطلبها طبيعة الظرف التاريخي كما هو عليه الحال في سورتنا هذه"[1]. وهكذا نجد أن القرآن قد استطاع ترميز الوقائع التاريخية والارتفاع بها إلى مستوى المثال النموذجي القابل للتكرار عبر التاريخ تأسيا بذلك "الفاعل المعقّد الذي دعوناه سابقا بالبطل المغير أو بطل التغيير (أي الله بحسب المؤمنين ومحمد بحسب المؤرخ النقدي)[2]. وكل هذا من أجل بلورة مفهوم النزعة التوحيدية التي لا تعترف إلا بإله واحد ودين واحد والتي تعتمد في ترسيخها على الملاحم والصراعات اليومية التي خاضتها تلك الجماعة البشرية الأولى التي كانت مهددة بالفناء والتي حوّل القرآن نضالاتها إلى ملحمة رائعة وأسبغ عليها عوامل التقديس والخارق للطبيعة والتعالي على التاريخ مما جعلها ذات قدرة هائلة على إثارة الشعور وتحريك

[1] انظر: محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ط.٢، ١٩٩٦م) ص١٠٣. السورة المقصودة في كلامه هي سورة التوبة.

[2] المصدر السابق، ص١٠٥.

العواطف وتجييشها إلى يومنا هذا[1]. وقد تولد عن هذه العملية فكر أورثوذكسي (سلفي) محاط بسياج من المسلمات الأسطورية التي لا يحيد عنها وهي:

١. أن انقسامات البشر حتمية لا مرد عنها وأن الناجي منهم فقط القادرون على تلقي الرسالة والإخلاص لها تماما.

٢. أنه ليس هنالك إلا حقيقة مطلقة واحدة ورسالة واحدة ودين حقيقي واحد.

٣. أن صحابة النبي الذين هم بشر مثلنا يمثلون نموذجا مثاليا منزه عن أي ضلال أو انحراف تتوالد عنه أجيال معاصر بعضها لبعض ضمن منظور الخلاص الأخروي الذي وعدوا به جميعا.

٤. أن هذا النوع من التفكير الأسطوري يعتقد بصحة النصوص المنقولة وبأحادية معناها وأن لكل عبارة أو وحدة نصية منها ما يقابلها من السلوكيات العملية التي مارسها النبي في حياته وهي مثبتة في حقل معنوي سيمانتي منسجم ومتماثل وثابت لا يتغير يصلح لأن يتمثله أي جيل في أي زمان وأي مكان دون توقع حدوث أي نشاز تبعا لتغير العوامل الموضوعية والتاريخية[2].

فالكل مرتبط بالله عن طريق الميثاق التالي، الطاعة مقابل النجاة الأخروية والأبدية في جنات بها أنهار ومساكن طيبة. وهذه التصورات القرآنية التي تشكل مخيالا كونيا والتي يصعب على وعينا الحديث الراهن التصديق بها، كانت تعد في زمن النبي حقائق واقعية، حيث كان وعي الناس آنذاك منغمس في الخيال ولا يستطيع التفريق بين الأسطورة والتاريخ أو بين العوامل المثالية التصورية والعوامل الواقعية المادية، ولكن مع ذلك فإن هذا الوعي القروسطي لا يزال يتمثله كثير من التقليديين إلى يومنا هذا[3].

فالعلاقة التلازمية بين الفكر الأسطوري وبين الوعي الديني تظهر في عدم قدرة هذا الأخير على "التفريق بين الأسطورة والتاريخ، أو بين الخيالي والعقلاني، أو العجيب الساحر والواقعي الحقيقي، كما سوف يفعله تدريجيا العلم الحديث، وإنما على العكس من كل ذلك، يربط بشدة بين كلا المستويين من الوعي والمعنى. إن التدخل الفعلي للإله في التاريخ (مثلا حبس المطر، إرسال الكوارث والنكبات للشعوب التي عصته، التصفية الجسدية لأحد المعارضين أو العشيرة أو لشعب بأسره، أو تطبيق العقوبات النموذجية...) منتظر ومتوقع كأنه حدث طبيعي

[1] انظر: المصدر السابق، ص١٠٥.

[2] انظر: المصدر السابق، ص٢٦،٢٥.

[3] انظر: المصدر السابق، ص٩٩ وانظر كذلك: تعليق تلميذه هاشم صالح عليه في نفس المصدر والصفحة.

ونظامي، لكن في الوقت نفسه، متعال وبالتالي فهو إجباري (قسري)"[1]. وباختصار فإنّ ما يمكن قوله عن المنهج الأسطوري هو أنّه منهج يعترف بالأسطورة كأسطورة ثمّ يحاول دراستها وفهمها على ما هي عليه من أجل معرفة كيفية اشتغال الفكر الديني المرتبط بها ونقض مقولاته الأيديولوجية التبريرية التي تقف حاجزا بينه وبين العلم والنقد التاريخي الصحيح[2]. لأنّ الفكر الديني كما هو معروف هو فكر متخلف لم يتوصل بعد إلى التمييز بين الأسطورة والتاريخ وجمّد كل نماذج التاريخ الأرضي في الزمن القصير للوحي وحرم نفسه التحليل النقدي للمعرفة الأسطورية والمعرفة العقلانية بل إنّه لم يتمكن بعد من أن يرقى حتى إلى مستوى تاريخية القرن التاسع عشر الأوروبية التي تمكنت من إقصاء العامل الديني والروحي المتعالي وتهميشه بل وطرده نهائيا من ساحة المجتمع واعتباره مظهرا من مظاهر المجتمعات البدائية[3] لهذا فإنّه يدعو وفق هذا المنهج إلى الخطوات التالية:

١. "القيام بنقد تاريخي لتحديد أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس"[4]. وهذا النقد التاريخي الجدي يقتضي تطبيق القرارات المنهجية التالية على القرآن:

أ. إعادة ترميم الحقيقة التاريخية المعاشة أي إعادة قراءة القرآن قراءة جذرية ونقد الفترة التأسيسية للذاكرة الجماعية الإسلامية من أجل تفجير وتفتيت الوعي الأسطوري الذي تتوجه إليه اللغة القرآنية.

ب. الممارسة المسؤولة للمعرفة الإيجابية التي تهتم بالبحث الحرّ الذي يتجاوز الأطر والخصوصيات الضيقة وبعبارة أخرى معالجة إشكالية مفهوم كلام الله وفق منظور توجهات العلم المعاصر.

ج. الاعتماد على علوم الألسنية والسيميائية من أجل فهم اللغة التي تربط بين الدين والتاريخية[5].

---

[1] المصدر السابق، ص١٥١.

[2] المصدر السابق، ص١٣٤،١٢٦.

[3] المصدر السابق، ص٦٨.

[4] المصدر السابق، ص٢٠٣. وكذلك: Mohammad Arkoun (1982). *Lectures du Coran*, Paris: G. P. Maisonneuve et Larose, p.104.

[5] انظر: محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، مصدر سابق، ص١٢٠-١٢١.

٢. "القيام بتحليل بنيوي لتبيين كيف أنّ القرآن ينجز أو يبلور بنفس طريقة الفكر الأسطوري الذي يشتغل على أساطير قديمة متبعثرة شكلا ومعنى جديدا، أي عملا متكاملا مجهزا بطريقة استخدام وأسلوبية خاصة في اللغة العربية"[١]. لإنجاز هذه المقاربة يقترح أركون الخطوات التالية:

أ. التحليل المعجمي لمفردات القرآن أي العمل على جمع المفردات المتعلقة بمفهوم معين وجمعها في مكان واحد مثل المفردات المتعلقة بالإدراك كسمع وبصر ونظر وفقه وفهم والمفردات المتعلقة بالاحتجاج كحجج وظنّ وحسب، ثم قراءتها قراءة تزامنية من أجل الكشف عن معناها الأصلي الخاص بالزمن الذي وردت.

ب. الدراسة الأدبية، أي دمج نتائج الخطوة السابقة في نظام العمل الكلي للقرآن أي النظر إليه على أنّه تشكيلا لعناصر دالّة ذات بعدين: أنه شيء متكامل ذو قوانين داخلية. وأنّه كُلٌّ حيوي مرتبط برسالة وإبداع ما، حيث يَتَبَدّى للآخر على هيئة تشكل مستمر لا ينتهي. وهذا يقتضي قراءة نقدية للأدبيات المتعلقة بالمجاز في القرآن من أجل توضيح كيفيّة استخدام القرآن للمجاز وتوظيفه لتحويل الأحداث الواقعية إلى رموز تعلوا على المكان والزمان أو بعبارة أخرى تحويل ما هو واقعي إلى ما ليس بواقعي. وكل ذلك من أجل إثارة المشكلة المتعلقة بوظيفة المجاز في القرآن وحمايته من طمس القراءات الحرفية التي تدعي وجود تشريعات قانونية وأخلاقية في القرآن.[٢]

وإذا كان أركون – من خلال ما سبق – قد وجّه نقده مباشرة للقرآن واعتبره نتاج تاريخي واجب إخضاعه لأدوات منهج النقد المعاصرة فإنّ الجابري يرى أن العالم العربي حاليا لا "يتحمل ما يمكن أن نعبر عنه بالنقد اللاهوتي"[٣] لهذا فإنّه يرى وفق نظرته المادية التاريخية[٤] أنّ تحويل الثابت في الدين إلى متغير، والمطلق منه إلى نسبي، واللاتاريخي إلى تاريخي لا يكون من خلال النقد المباشر للقرآن بل من خلال "القيام بالنقد الإبستيمولوجي، نقد آليّات المعرفة وأسسها"[٥] التي يقوم عليها

[١] المصدر السابق، ص٢٠٣. وانظر أيضا: Mohammad Arkoun, *Lectures du Coran*, op.cit. 104.

[٢] محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، مصدر سابق، ص١٩٦-١٠٥، ٢١١، ٢٠٢.

[٣] محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة: دراسات ومناقشات** (بيروت: مركز الوحدة العربية، ط١، ١٩٩١) ص١٣١، وأيضا ص٢٦٠.

[٤] انظر: المصدر السابق، ص١٠٨.

[٥] المصدر السابق، ص١٣١، وأيضا ص٢٦٠.

القرآن نفسه ولعل من أهمها اللغة العربية[1] التي يرى أنها العامل الذي حصّن القرآن وساعد "على استمرار التعامل معه بكيفيّة مباشرة فهما وتفسيرا"[2] وبالتالي حبس العقل العربي في عالم البدو الناقص الفقير الضحل الجاف[3]. ولعلّ من أهم مسلماته المنهجية التي اعتمدها في نقده للغة العربية هي كونها لغة موسومة – تبعا للعقلية البدوية التي أنشأتها – بمبدأي الانفصال والتجويز.

١. مبدأ الانفصال أي أن الفكر الذي تورثه هذه اللغة هو فكر يتصف بعدم الترابط المنطقي. فهو فكر يرى بانفصال الظواهر الكونية وتباينها واعتبارها وحدات مستقلة بعضها عن بعض. وهذا يرجع في أساسه إلى البيئة التي ظهرت فيها هذه اللغة، بيئة الأعرابي الجغرافية والاجتماعية والفكرية.

أ. البيئة الجغرافية، إن المكان الذي حوى الأعرابي بيئة صحراوية، حبات رملها وحصاها وأحجارها والطوب المؤلف منها وغيرها من الأجسام والكائنات وحدات مستقلة منفصلة عن بعضها البعض تقوم على مبدأ التجاور لا التداخل. وهكذا نباتات الصحراء فهي متفرقة هنا وهناك وكذلك حيواناتها فهي وحدات مستقلة وإن كان بعضها يعيش في قطيع إلا أن كل فرد منها يحس بأنه وحيد في صحراء شاسعة مترامية الأطراف.

ب. البيئة الاجتماعية، والإنسان بطبعه لا يشذ عن بيئته التي نشأ فيها، فالكثافة السكانية تصل إلى حد الصفر، فمسكنه مجرد خيمة ترحل برحيله، والقبيلة لا تعدو أن تكون أكثر من مجموعة أفراد متفردين لا تجمعهم سوى رابطة قبلية هشة تسيطر على أعضائها روح الفردانية. والمجتمع العربي عموما مجتمع رعوي علاقاته تقوم على الانفصال لا على الاتصال.

ج. البيئة الفكرية، إن الرؤية الفكرية التي تولدها اللغة العربية هي لاشك رؤية متأثرة ببيئتها الجغرافية والاجتماعية، فندرة الأشياء في فضاء الصحراء الأرضي والسماوي تجعل تصور الإنسان للمكان مرتبطا وجودا وعدما بالشيء الحادث فيه. فمفهوم المكان في التصور العربي مفهوم مشوه إذ المكان يحضر إلى وعي العربي بحضور الشيء الواقع فيه ويغيب بغياب ذلك الشيء الواقع فيه. وكذلك مفهوم الزمان فهو مفهوم تسوده الرتابة والركود، ليس له قيمة مستقلة عن شعور ذلك الأعرابي بل تابع لشعوره المرتبط بتلك الحوادث النادرة الواقعة فيه.

[1] انظر: المصدر السابق، ص١٧-١٩، ٤٧-١٣١،٤٨.

[2] المصدر السابق، ١٤٣.

[3] انظر: المصدر السابق، ١٤٥.

فالفترة الزمنية الفاصلة بين حدثين تعد في نظر العربي زمنا واحدا مهما طالت لأنها تستقي قيمتها من الحدث الأول ما لم يأت حدث آخر يلغيه أو ينسيه، فالزمن هو زمن الحدث، كعام الحرّ وعام الفيل...وباختصار فإن الأزمنة في ذهن العربي منفصلة عن بعضها البعض مثلها في ذلك مثل الحوادث والأمكنة.

٢. مبدأ التجويز، إن البيئة الصحراوية هي بيئة تكرس فعلا مبدأ الانفصال وعنصر الرتابة إلا أنه إلى جانب ذلك ونظرا للتغيرات المناخية المفاجئة، فالأمطار غير دورية ولا منتظمة والرياح والعواصف رملية تأتي بدون سابق إنذار إلى غيرها من عوامل البيئية الصحراوية المضطربة قد كرّست في ذهنية العربي مبدأ التجويز أي أن كل شيء يحدث لا وفق مبدأ السببية والحتمية والاتساق المنطقي ولكن وفق مبدأ الاطراد الذي تخرمه التغيرات المفاجئة والخوارق للعادات. كما أنّ هذه الحوادث الطبيعيّة غير المنتظمة التي تفاجئ الإنسان فتنفعه أو تضره، قد جعلت العربي يعتقد أنّ هناك قوة قاهرة تسمى الله تفعل ما تشاء وتختار، متى شاءت وكيف شاءت وباختصار إنها الطبيعة والبيئة الصحراوية هي التي كرست في لاشعور العربي مبدأي الانفصال والتجويز[١].

النموذج الأول: محمد أركون:

تناول أركون هذه المسألة بتحليل الجزء الثاني من الآية الثانية عشر من سورة النساء لأنها حسب رأيه تحتوي على مشاكل كثيرة يمكن أن تساعده في توضيح ضرورة الانتقال من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي. واقتداءً بطريقة بورز(Powers)[2] فقد قام بعرض الآية غير مشكّلة على عدد من الناطقين بالعربية فحصل على نتائج مدهشة، وهي موافقة قراءة الذين يحفظون القرآن عن ظهر قلب لتشكيل المصحف في حين خالف البعض الآخر الذين لا يحفظون القرآن ذلك. فقراءة المصحف المعتمدة من قبل الفقهاء هي ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِن كَانُوا أَكْثَرَ مِن ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾ النساء آية ١٢. أما قراءة الذين لا يحفظون القرآن، ويعتمدون فقط على الكفاية اللغوية، فهي

[١] محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.٤، ١٩٩٢م)، ص٢٤١-٢٤٣.

[2] هو باحث أمريكي قام بدراسة حول الميراث.

ببناء الفعلين (يورث ويوصي) للمعلوم، ونصب (كلالة وامرأة) على المفعوليّة. فالمسألة عنده واضحة، وهي أنّ القراءة التي فُرِضَت من قبل الفقهاء في المصحف الرسمي، هي قراءة صعبة جدا وملتوية وثقيلة على الذوق العربي السليم، لهذا احتاجت إلى شروحات وتخريجات لغوية ومحاجات وخلافات فقهية كثيرة، وخاصة حول مفهوم الكلالة، كما أورد ذلك الطبري في تفسيره. أما القراءة الثانية فهي سهلة وواضحة وموافقة للذوق العربي السليم. ولكن ما السبب في اختيار القراءة الصعبة وترك القراءة السهلة؟ الإجابة على هذا السؤال حسب رأيه تتوقف على ذكر المعطيات التالية:

١. أنّ هذا المثال الذي يقدّمه الطبري مهم جدا لأنّه يبين لنا الطريقة التي فُرِضَت الأرثوذكسية بواسطتها ضمن مجال القراءات والتفسير؛ إذ بواسطة إجماع الأغلبية العدديّة حُذِفَت القراءةُ الأكثر صحة ومنطقية دون مراعاة المشاكل القانونية والاجتماعية والاقتصادية المترتبة على ذلك.

٢. أنّ العملية التاريخية التي أدّت إلى تشكل الأغلبية وسيطرتها على مواقع القوة وانحسار الأقليّة وضعف مواقعها، لم تتعرض لأي دراسة نقدية تساعد على إعادة كتابة القرآن وفق الصيغة اللغوية الصحيحة، وتبين بكل وضوح انتهازية المشرّعين الذين يحكمون على كلّ آية لا تتناسب مع مصالحهم بالنسخ.

٣. أنّ منهجيته – على الرغم من أنها تستفيد من منهجية المستشرقين – فإنها لا تقف عند ذلك، بل تتجاوزها إلى ما هو أبعد من ذلك، إلى بيان كيفيّة المرور من مرحلة الكلام الحق لله (الوحي)، إلى مرحلة الكلام الحق للفقيه، وكل ذلك عن طريق المناهج الحديثة من علم اللسانيات وعلم النفس التاريخي والأنتربولوجيا. فدراسة بورز Powers للأخبار التي أوردها الطبري حول مفهوم الكلالة الوارد في الآية الثانية عشرة والآية السادسة والسبعين بعد المائة من سورة النساء تبين لنا بالدليل تلاعب الطبري بالأخبار، وإهماله ثلاثة عشر خبرا تقدّم تفسيرا مختلفا لمعنى الكلالة، للتفسير الذي يسعى إلى تثبيته وفرضه، وهي عادة الطبري الذي يعمل دائما على عدم مخالفة ما أسماه بأهل القبلة، وكلّ ذلك بسبب حرصه على وحدة المسلمين. وتفسير الطبري على الرغم من حذفه بعض الأخبار والشهادات، إلاّ أنّه يساعدنا في التعرّف على تلك المرحلة الحاسمة التي رُسِّخَت فيها دعائم الأرثوذكسية، ويكشف لنا حجم تلك المناقشات التي انتهت بتدخل الطبري وتثبيته الرأي الواحد الأرثوذكسي.

٤. فهو يرى أنّ العمل الذي عجز بورز Powers وأساتذته من المستشرقين عن إنجازه وعجزهم عن تجاوز الحلول المفروضة من قبل التراث الإسلامي، سوف ينجزه هو من خلال تحليل الأخبار التي نقلها الطبري بخصوص الكلالة لبيان حجم تضحية الطبري بالمعنى في سبيل تحقيق الإجماع الذي تعتبره الأمّة التعبير الصحيح للقصد الإلهي. ولإنجاز هذا العمل فقد اختار بعض الأخبار من تفسير الطبري التي يرى أنها أهم ما في الموضوع ثم ذكر بأنّ تحليله لها سوف يكون على مستويين:

أ. فالأول يكون باكتشاف المعنى المباشر وتلخيص المسلمات التي تتحكم في الوعي الإيماني. وهذه المسلمات ثلاث وهي:

محاولة الطبري المستميتة لإبقاء كلمة الكلالة غامضة دون تحديد لمعناها. فضغط المشكلة وإلحاحها منذ زمن النبي ليس من أجل أهمية الإرث فحسب بل لأنّ مكانة الكلالة قد يؤدي إلى زعزعة نظام الإرث العربي السابق، ولعل هذا هو سرّ تمنّع عمر من الكشف عن معنى الكلالة الحقيقي كما ذكرت معظم الروايات.

أنّه على الرغم من الاحترام المبدئي الذي يكنّه المفسرون التقليديّون للقرآن وإقرارهم في الوقت نفسه بغموض معنى الكلالة فإنّهم لا يتردّدون في تحديد معناها بما يتوافق وحاجة الأمة وضغط الواقع والعرف القائم في توزيع الأرزاق.

أنّه يتفق مع بورز في أنّ المفسرين قد حفروا هوّة بين النظام القانوني الذي قصده القرآن وبين النظام القانوني الذي بلوره الفقهاء والمطبق من قبل السلطات التي تتبنى الإسلام. فالقرآن مثلا ألحّ على حرية التوصية في حين ضيقها الفقهاء وقيدوها بشروط طبقا لظروفهم التاريخية المتنوعة. غير أنّ المهم هو تقييم المسافة الكائنة بين هذين هدفي هذين القانونين وفي الوقت نفسه تجاوز الموقفين معا: موقف المستشرق الذي يقبل بالمسلمات الثلاث السابقة وبالتالي يرمي كل ما يدعيه المؤمن في ساحة الخيال والوهم. وموقف المؤمنين الذين يؤمنون بصحّة هذه الروايات وأنّها تمثل برهانا وتجسيدا تاريخيا موثوقا للآيات القرآنية وبالتالي إلغاء كلّ المسلمات التي يستخدمها المستشرقون. ولا يكون هذا إلا من خلال المستوى القادم.

ب. أما الثاني فإنّه أكثر نضجا وعمقا وحفرا (أركيولوجية) أي أنّه سوف يدرس تقنيات الإخراج القصصي للوحي وتعميمه شعبيا وبيان الدور الذي يلعبه فن السرد والحكاية في إشباع المتخيّل الاجتماعي بالأحلام والتصورات الخيالية وتغليبها على العقل التاريخي. والرهان في ذلك

يتوقف على فهم الاختلافات النفسية والاجتماعية–الثقافية الكائنة بين العقلية الشفهية والعقلية الكتابية أي فحص الشروط السياقية المنتجة للمعنى شفهية كانت أو كتابية. ولبيان هذا أورد مثالين من الروايات التي أوردها الطبري حول مسألة الكلالة. الأولى الثعبان الذي ظهر فجأة في الغرفة وشغل عمر بن الخطاب عن بيان معنى الكلالة والثاني انشغال النبي صلى الله عليه وسلّم عن بيان معنى الكلالة بصبّ ماء وضوئه على جابر بن عبد الله المغمى عليه. فهاتان القصتان الشفهيتان لا تثيران أي اعتراض من قبل السامعين بل تدخل عندهم في عالم الغيبيات والعجيب المدهش والساحر الخلاب الذي لا يقبل نقاشا ولكن عندما ننتقل إلى مرحلة الكتابة فإنّ هذا التصور القائم على المعجزات يفقد وظيفته بسبب القراءة النقدية العقلانية ويدخل في عالم الخرافة والمقدسات والوعي الأسطوري. وبهذه الطريقة يمكننا أن نفهم سبب استمرارية التشكيلة النفسية التقليدية المرتبطة بالأخبار والشائعات إلى اليوم بل وتوسعها وانتشارها داخل المجتمعات الإسلامية عبر وسائل الاتصال الحديثة[1].

نقـــــد:

والحقيقة لا ندري من أين نبدأ معه أبشرح مبادئ نحو اللغة العربية حتى نجعله قادرا على إدراك ما وقع فيه من محاذير تناقض قصده أم بتذكيره بأساسيات ما يدعي الإحاطة به حتى يفهم معنى الكفاية اللغوية أم بشروط البحث الميداني حتى يعرف كيف يختار عينة بحثه؟ ولكن إذا لم يكن من ذلك بدّ فلنبدأ معه إلى ما نحسب أنّه أقرب إلى فهمه وإلى ما يدعي فيه أنّه فارس الميدان، أعني بذلك علم اللسانيات والبحوث الإنسانية الميدانية ثمّ نتدرج معه إلى ما يجهله أعني بها علوم الآلة الإسلامية.

١. ذكر في بداية كلامه أنّه قام بعرض الآية الكريمة على عدد من الناطقين باللغة العربية والذين ينقسمون حسب زعمه إلى حفّاظ وغير حفّاظ، مما يعني أنّه قد قام ببحث ميداني والذي يتطلّب من جملة ما يتطلب اختيار العيّنة المناسبة والتي من شروطها:

أ. تحديد المحيط المناسب لاختيار العينة. ولا أظن أنّ فرنسا الموطن الحالي للمؤلف هي بالمحيط المناسب الذي يمكن أن يختار منها العيّنة المناسبة فحتى العرب الذين هناك معظمهم لا يحسن تركيب جملة عربية سليمة فالمحظوظ منهم من يحسن التواصل بالعامية أما المثقفون العرب

[1] انظر: محمد أركون، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح (بيروت/لندن: دار الساقي، ط١، ١٩٩١م) ص ٢٩-٦٤.

فهم قلة وليس صلتهم باللغة العربية بأفضل من العوام ولعلّ المؤلف نفسه خير مثال على ذلك فهو يبدو أنه ممن لا يحسن لا الكتابة ولا الكلام بالعربية ولا أدلّ على ذلك من عدم قدرته على كتابة ولو كتاب بالعربية.

ب. أن يكون حجم العينة مناسبا لحجم المحيط المأخوذة منه حتى يصلح بعد ذلك تعميم النتائج، فإذا علمنا عزلة أركون عن محيطه العربي الإسلامي التي فرضها هو ابتداء على نفسه بسبب عدم امتلاكه أداة التواصل معه ولاستخفافه بمشاعر المسلمين ومقدساتهم مما جلب عليه سخطهم وعدم احترامهم له[1] فإننا نميل إلى عدم توفّر هذا الشرط في عيّنة هذا البحث المزعوم.

٢. ولكن هب أنّ السيد أركون قد استطاع دفع الاعتراضات السابقة فإنّه وبكل تأكيد غير قادر على دفع الحقيقة التالية وهي عدم وجود محيط عربي تتوفر فيه شروط الكفاية اللغوية للغة العربية الفصحى بل يوجد كفاية لغوية للغات محلية مهجّنة لا غير. ففي المغرب العربي مثلا والجزائر بلد المؤلف على الخصوص توجد عدة لغات مثل العامية وهي مزيج بين بعض المفردات العربية المهجنة وبض المفردات الفرنسية وبعض المفردات البربرية وهي لغة تخاطب لا تخضع لقواعد معيارية ثابتة بل تتغيّر من منطقة إلى أخرى. إلى جانب هذا فهناك اللغة البربرية الخالصة واللغة الفرنسية المنتشرة بين بعض الأوساط المتغرّبة. وهكذا بقيّة البلدان العربية فليس هنالك بلد عربي واحد تستعمل فيه اللغة العربية الفصحى لغة القرآن كأداة للتواصل اليومي حتى نقول بأنّه يملك الكفاية اللغوية. أمَا سمع أركون بأنّ الكفاية اللغوية في العربية الفصحى والذوق العربي السليم قد مضى عهده منذ أواخر القرن الثاني للهجرة؟[2]. فأين وَجَدَ هؤلاء الأعراب الأقحاح الذين اطمأنّ إلى ذوقهم السليم في محاكمة المصحف والطعن فيه؟ وعليه ننصحه بمراجعة معارفه اللسانية وأن يتعلم إلى جانب ذلك كيف يتزّلها حتى لا يقع في مثل هذه المهازل والمتزلقات الفكرية.

---

[1] انظر في هذا الصدد: محمد بريش: "تمافت الاستشراق العربي: بحث نقدي في فكر وانتاج محمد أركون"، مجلة فكرية تصدر بالمغرب الأقصى، ونأسف على عدم ذكر تاريخ وعدد المجلة الصادر فيها هذه المقالات لعدم امتلاكنا لها رغم المحاولات العديدة التي بُذلت في هذا الشأن) وهو عبار ة عن مجموعة مقالات نشرها في مجلة الهدى التي يرأسها، في مقاله الثالث، "لماذا محمد أركون؟"، حيث ذكر ما تعرّض له أركون من معارضة شديدة وسخط من قبل الحاضرين في محاضرته التي ألقاها بمسجد باريس يوم ٧ فبراير سنة ١٩٨٧م، ويبدو أنّها المرّة الأولى منذ عشرين سنة التي دخل فيها أركون قاعة المسجد على الرغم من قرب بيته من المسجد.

[2] انظر: مصطفى صادق الرافعي، **تاريخ آدب العرب** (بيروت: دار الكتاب العربي، ط٤، ١٩٧٤م) ج١، ص٣٥٤.

٣. والآن لنغض الطرف مؤقتا عمّا سبق من خلط ولننظر إلى وجهة نظره على ما هي عليه ولنرى إلى النتائج المترتبة عن ذلك. في الواقع أنّ التهافت لا يولّد إلاّ التهافت ولكن قبل أن نصل إلى فقئ هذه الدمامل الفكرية دعنا نعرض الآية والأوجه الواردة فيها كما هي مثبتة في كتب من نعتهم هو بالمحرّفين. قال تعالى: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِن كَانُوا أَكْثَرَ مِن ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾ النساء آية ١٢.

اتفق القرّاء العشرة على قراءة (يورث) بضم الياء وفتح الرّاء، ونصب (كلالة) ورفع (امرأة). وقرأ ابن كثير وابن عامر وعاصم بفتح الصاد وألف بعدها. وقرأ الباقون بكسر الصاد وياء بعدها[١]. وورد في القراءات الشاذة[٢] أنّ الحسن البصري والمطوّعي البصري قرأا (يوَرِّث) بفتح الواو وكسر الراء مشددة، مع نصب (كلالة) ورفع (امرأة). وقرأ الحسن (يوَصِّي) بفتح الواو وتشديد الصاد وكسرها[٣]. ونسب القرطبي للحسن البصري أيضا أنّه قرأ (يُورِثُ) بكسر الراء وتخفيفها، ونصب (كلالة) ورفع (امرأة)[٤].

فكما هو واضح فإنّ جميع القرّاء مجمعون على نصب (كلالة) ورفع (امرأة). فعلى قراءة كسر الراء تكون (كلالة) مفعولا به إذا قصد بها الورثة أو المال، وتكون حالا إذا أريد بها الميّت[٥]. أمّا (امرأة) فإعرابها إعراب رجل[٦]. فعندنا الآن على قراءة (يُورِث) بكسر الراء أي بالبناء للمعلوم ثلاثة معان لكلمة (كلالة): وهي إما الورثة أو المال أو الميت، ووظيفتان نحويتان وهما المفعولية أو الحالية. ولا شكّ أنّ كلمة (امرأة) وفق قراءة أركون تأخذ حكم كلمة (كلالة)؛ لأنّ المعطوف يأخذ حكم المعطوف عليه، فإذا قلنا إنّ (كلالة) تعني الورثة تصبح

---

[١] انظر: عبد الفتاح القاضي، **البدور الزاهرة** (بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٨١م) ص٧٧.

[٢] القراءة الشاذة وهي القراءة التي لم تتوفر فيها شروط القراءة الصحيحة أو بعضها وهذه الشروط هي:موافقة وجها من وجوه اللغة العربية وموافقة المصحف والتواتر وأهمها الشرط الأخير. وهي قراءة تفسيرية أجمع العلماء على حرمة القراءة بها أو اعتبارها قرآنا. انظر: عبد الفتاح القاضي، **القراءات الشاذة**، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٨١م) ص٧-١٠.

[٣] المصدر السابق، ص٤٠.

[٤] انظر: محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن** (بيروت: مؤسسة مناهل العرفان ودمشق: مكتبة الغزالي، د. ط.، د. ت.) م٣، ص٧٧. عبد الفتاح القاضي،**القراءات الشاذة**، مصدر سابق، ص٤٠. محمد بن علي الشوكاني، **فتح القدير** (بيروت: عالم الكتب، د. ط.، د. ت.) ج١، ص٤٣٤.

[٥] انظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج٣، ص٧٧.

[٦] انظر: المصدر السابق، ج٣، ص٧٨.

كلمة (امرأة) تكراراً زائداً لا معنى لها؛ لأنّها متضمنة في الورثة، فإذا أراد أن يعطيها معنى خاصا فإنّها ستصبح لغزا لا يُرْتَجَى له حلّ. أمّا إذا اعتبرنا أنّ معنى (كلالة) هو المال فإنّ القضيّة تأخذ منحى لم يكن في حسبان أركون؛ إذ تصبح المرأة من جملة الميراث، وعندها نعود إلى عصر الشنفرة وتأبّط شراّ عند ما كانت المرأة متاعاً من جملة الأمتعة، يستحوذ عليها كما يستحوذ على النّاقة والشاة[1]. أمّا إذا كان معنى (كلالة) يعود على الميّت أي أنها حال من الميت فإننا ندخل في عالم المضحكات المبكيات: مضحكات لأنّ الرجل لا يوصف بمرأة إلاّ على سبيل السخرية والتهكّم غير أنّ المقام هنا ليس مقام سخر وتهكّم ونحن نتزّه القرآن عن ذلك. ومبكيات لأنّه ربّما يطالعنا أركون أو من نحى نحوه بعد الاطلاع على هذه الورقة ويأخذ هذا الكلام مأخذ الجدّ ويدّعي بأنّ المقصود بهذه الآية هم المخنّثون وما أكثرهم اليوم، غير أنّنا نذكّر أركون وكلّ من على منواله أنّ مشكلته مع كلمة (كلالة) وليس (امرأة). والآن أي القراءتين صحيحة وموافقة للذوق العربي السليم أتلك التي وردت في المصحف واعتمدها الفقهاء أم تلك التي اكتشفها أركون من عرب القرن العشرين؟ ولكن على الرغم من كلّ هذا الهدير والشّقشقة يفاجئنا كعادته بلا شيء[2] ويعلن عجزه وعدم امتلاكه الإجابة النهائية لمعنى الكلالة قائلا: "من الصعب أن نحسم مسألة القراءات والتوصّل إلى المعنى الحقيقي لكلمة الكلالة"[3]، ولكن مع ذلك فقد ذكر مريده هاشم صالح في هوامشه على هذا الكتاب بأنّ "معناها هو الكنّة أي زوجة الابن، وبالتالي فإذا مات الابن يعني انتقال ورثته إلى زوجته وربما إلى عائلة أخرى، وهذا ما يهدّد نظام الإرث العربي كلّه. ولا يمكن للفقهاء أن يسمحوا بحصول ذلك حتى ولو عارضوا القرآن، أو تحايلوا على تفسيره"[4]. وكذلك وجدناه أيضا هو نفسه يصرح في مقال آخر له حول نفس الموضوع يصرح بأنّ معنى الكلالة هي الكنّة قياسا على اللغة القانونية الآكادية[5].

---

[1] انظر: إسماعيل بن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، مصدر سابق، ج١، ص٤٦٥. القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج٣، ٩٤-٩٥.

[2] من المعروف أنّ أركون دائما يثير الإشكليات والشبهات ويظهر لك وكأنّه يملك الإجابة على كلّ ذلك ثمّ لا يلبث أن يتخلّى عن قارئه ويتركه في بيداء الحيرة والشكوك.

[3] محمد أركون، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، مصدر سابق، ص٦٧.

[4] المصدر السابق، (هامش)، ص٥٤.

[5] انظر: محمد أركون، "الإسلام والتاريخ والحداثة"، مجلة **الوحدة**، العدد ٥٢، ١٩٨٩م، ص٢٣.

ونسي أو جهل هذا المتنطّع أنّ نصيب الزوجة مذكور مع نصيب الزوج في صدر هذه الآية قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ﴾ النساء آية ١٢. فإذا كان على حدّ زعمه أنّ الفقهاء قد أخفوا حقّ الكنّة حفاظا على عادات الجاهليين فأين هو حق زوجها من أبيها إذا ماتت هي قبله؟

٤. والآن عود على بدء ولنعد إلى منهجيّة العلوم الإنسانية وعلى الأخصّ جزئها المهمّ (أنتربولوجيا الأديان) سلاح أركون السحري في حلّ ألغاز الأديان ونحاول أن نجريه على بعض الآيات الأخرى ولتكن الآية الثانية من سورة التوبة –وعيـّنتنا طبعا هي نفس العيّنة التي اختارها هو في تصحيح آية الكلالة لأنّنا عاجزون اليوم عن الحصول على مثل هذه العيّنة ذات الكفاءة اللغوية واللسان العربي الفصيح والسليم– ولننظر النتيجة بعد ذلك. يقول الله تعالى: ﴿وَأَذَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾ التوبة آية ٢. لا شك أنّه لو عرضت هذه الآية بدون شكل على هذه العيّنة التي جاد بها الزمان بعد طول عقم سوف تقرأها بما قرأها به ذلك الأعرابي بجرّ كلمة رسوله عطفا على المشركين غير أنّ ذاك الأعرابي كان على وعي بما يترتب على هذه القراءة من تحريف[1]. فهل سيتهم أركون مرة أخرى الفقهاء بالتحريف أم يتّهم منهجه وعيّنته ويكفّ بعدها عن إطلاقاته واتهاماته؟ وفي الحقيقة لا ندري أنسي أركون مقولته التي تقول بأنّ القرآن ذو بنية أسطورية ولا علاقة له بالأمور السياسية والدنيوية وأنّه لا يتضمن أحكاما ولا دستورا؟ فكيف طاب له الآن أن يجعله مدوّنة للأحوال الشخصيّة؟ أليس عمله هذا هو نقض لمنهجه؟

النموذج الثاني: محمد عابد الجابري:

ولننتقل الآن إلى الجابري ولننظر إلى مدى ما أسعفته به التاريخية[2] في فهم مسألة للذكر مثل حظ الأنثيين الواردة في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ﴾ النساء آية ١١. يبتدئ الجابري تحليله بالسؤال التالي كيف نقرأ هذا الحكم قراءة تجعله معاصرا

[1] انظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج١، ص٢٤. والقصة

[2] انظر: محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، مصدر سابق، ص٤٧.

لنفسه ومعاصرا لنا في نفس الوقت؟ ثمّ يتابع كلامه بأنّ جَعْلَ النص معاصرا لنفسه هو قراءته في سياقه الاجتماعي الذي ظهر فيه أي بنية المجتمع العربي القبلي الرعوي الذي من خصائصه:

١. أنّ الملكية فيه تقوم على المشاعة أي ذوبان الفرد في القبيلة فالقبيلة هي المالكة وليس الفرد، أما العلاقة بين القبائل فهو علاقة تقوم التراع حول المراعي ووسائل العيش.

٢. حرمة الزواج من المحارم وتفضيل الأباعد على الأقارب، فالزواج من القائل البعيدة مطلوب ولكن في إطار التحالفات من أجل الحفاظ على العلاقات السلمية وتنميتها، غير أنّ هذا التبادل في النساء كثيرا ما يجلب مشاكل تتعلق بالميراث الذي ينتقل من قبيلة إلى أخرى عبر النساء وخاصة حال تعدّد الزوجات بالإضافة إلى محدوديّة المال المتداول في المجتمع العربي آنذاك وما قد يؤدي إليه توريث المرأة والمساواة بينها وبين الرجل من إخلال بالتوازنات الاقتصادية وتركيزه في قبيلة دون أخرى لهذا وتحت هذا الضغط الاجتماعي وتفاديا لمثل هذه المشاكل فإنّ القبائل العربية لم تعط للبنت ما للولد من الإرث بل منهم من حرمها أصلا.

٣. ولكن عندما جاء الإسلام، ووجد الأوضاع على هذه الحالة تبنى حلا وسطا يتناسب مع المرحلة الجديدة فأعطى البنت الثلث بدل حرمانها وفي الوقت نفسه حافظ على التوازن داخل مجتمع لا زالت تتحكم فيه القبيلة. فإذا علمنا هذه العوامل سَهُلَ علينا فهم المبرّرات التي جعلت الإسلام يعطي البنت الثلث فقط لأنّه هو الحلّ المناسب الذي يحقق التوازن والعدالة في تلك المرحلة. ثمّ أورد نصا لإخوان الصّفاء بيّنوا فيه حسابيا العدل الإسلامي في إعطاء البنت الثلث فقط وذلك بافتراضهم رجلان توفيا وترك كلّ واحد منهما بنتا وولدا وتركة قيمتها مائة وخمسون دينارا فإذا تصاهرا فإنّ كل ولد سيأخذ من تركة أبيه مائة دينارا وكل بنت خمسون دينارا فإذا جمعنا تركة الزوجين عادت المقدار إلى ما كان عليه قبل القسمة لكل أسرة مائة وخمسون دينارا، ثمّ حاول الاستفادة من هذا المثال ليبين أنّ الإسلام بهذه القسمة استطاع أن يحقق العدل والتوازن في ذلك المجتمع القبلي ليخلص من كلّ هذا إلى نتيجة أنّه على العقل المعاصر أن يفهم أنّ الحكم الشرعي حكم جاء استجابة لمتطلبات المجتمع الذي خاطبه أوّل مرة[1] أي مجتمع الجزيرة العربية في القرن الأول اهجري.

[1] المصدر السابق، ص٥٤-٥٦.

نقـــــد:

لنبدأ مع الجابري من حيث انتهى أي من نتيجته ثم نتدرج معه إلى باقي المسائل أي إلى مقدّماته.

١. فالنتيجة هي أنّ الحكم الشرعي هو حكم نسبي محكوم بالشروط الاجتماعية والتاريخية يتغيّر بتغيّرها أي أنّ الأساس في الحكم هو المعطيات الواقعية وليس النص فمثلا أنّ تصريح النص للبنت بنصف ما للولد لا يعدّ حكما ثابتا نهائيا لا يتغيّر بتغيّر الأزمان والأمصار بل هو حكم خاص بظروفه وبيئته وعليه فإنّ النتيجة المنطقية لهذه القاعدة هي أنّه إذا أردنا أن يكون الحكم معاصرا لنا ومتماشيا مع المواثيق الدولية فإنّه لابدّ من مساواة المرأة بالرجل في الميراث. ويمكن أن نسحب هذا المنهج على باقي الأحكام الشرعيّة فنقول بإبطال العدّة لأنّه ليس من الضروري أن تعتد المطلّقة ثلاثة قروء ما دام الطبيب قادرا على التأكّد من براءة الرحم أو عدمه. وصلاة الجمعة يمكن أن تقام يوم الأحد لأنّه يوم عطلة معظم بلدان العالم. ويمكن أيضا إلغاء صلاة الظهر والعصر لأنّهما يقعان في أوقات العمل والإنتاج ويضيعان المصلحة العامّة وكذلك الصوم لأنّه يرهق القوى العاملة مما يؤدّي إلى تقلّص الإنتاج وهكذا باقي الأحكام. هذا بعض ما يترتّب على هذه النظرة التاريخية والتي تؤدّي إلى إبطال الإسلام والتحلّل من عقده.

٢. أمّا المقدّمات فهي خير مثال على مثالية التفكير ولا واقعيته وإلاّ من أين له بأنّ عدم توريث المرأة وإعطائها حقها في الجاهلية كان سببه هو محدودية الموارد والخشية من تراكم الثروات بيد القلّة والإخلال بالتوازنات الإقتصادية وما يؤدّي إليه من نزاعات. فإنّ هذه التصوّرات على افتراض وجودها لا تتحقق إلاّ إذا افترضنا وجود قبيلتين الأولى معظم أعضائها النساء والثانية معظم أعضائها الرجال فيتزوّج رجال هذه القبيلة نساء تلك القبيلة ثمّ نفترض موت معظم أولئك الرجال أو كلّهم مرّة واحدة فيرث أولئك النسوة تركة أزواجهنّ وينقلنها إلى قبيلتهنّ فتختلّ الموازين الاقتصادية وعندها فقط يمكن أن نفترض نشوب الحرب بين القبيلتين.

٣. أنّ حصره منطوق الآية وحكمها في مرحلة تاريخية معيّنة وادّعائه بأنّه أقصى ما يمكن أن توفّره الشريعة من عدل يتناسب وطبيعة تلك المرحلة هو تحكم وتقوّل على النص بدون دليل ويمكن دحضه برأي إخوان الصفاء الذي أورده كمستند لمذهبه. فالعدل الذي ذكره إخوان الصفاء يتحقق بإعطاء البنت الثلث كما يتحقق بإعطائها النصف أو الربع أو حتى بحرمانها ما دمنا نقيّم الأمور بالافتراضات والأرقام الحسابية. فلو افترضنا في المثال السابق أن

البنت تأخذ النصف مثل الولد فإنّ نصيبها من تلك المائة وخمسين هو خمس وسبعون فإذا جمعناها مع نصيب زوجها فإنّ المبلغ سيكون مائة وخمسون كذلك، ونفس القول إذا حرمناها نهائيا فإنّها إذا تركت المائة وخمسين تركة أبيها لأخيها وزوجته فستحصل على مائة وخمسين تركة أبي زوجها. والحقيقة أنّ المثال في حدّ ذاته خير دليل على عدم مصداقية افتراضه القائل بأنّ سبب عدم توريث المرأة في الجاهلية هو الحفاظ على التوازنات، لأنّ الحفاظ على التوازنات يمكن أن يحصل كذلك بتوريث المرأة كما حصل بحرمانها فما تعطيه هذه القبيلة لنساء تلك القبيلة يمكن أن يسترجعه نساؤها من تلك القبيلة نفسها بنفس الطريقة.

٤. ذكر في أولى ملاحظاته أنّ الملكية في المجتمع الجاهلي تقوم على المشاعة أي ذوبان الفرد في القبيلة فالقبيلة هي المالكة وليس الفرد، ولا ندري لماذا الحتمية التاريخية الجابرية تخلفت هذه المرّة؟ أليس هو القائل بأنّ المجتمع العربي هو مجتمع رعوي علاقاته تقوم على الانفصال لا على الاتصال متأثرا ببيئته الصحراوية القاحلة والقبيلة لا تعدو أن تكون أكثر من مجموعة أفراد متفردين لا تجمعهم سوى رابطة قبلية هشة تسيطر على أعضائها روح الفردانية[1] فمتى سرت هذه الرّوح المشاعية إلى شخصية الإنسان العربي ألم يكن متفردا متوحشا مثله مثل نباتات الصحراء وحيواناتها؟ "فالنباتات في الصحراء وحدات مستقلة منفصلة بعضها عن بعض، متناثرة متمايزة ... والحيوان فيها لا يعيش في غابات تضيع فيها فردية الحيوان بين الأغصان المتشابكة والأعشاب المكتظة، إذ لا يوجد غابات في الصحراء، وإنما تعيش الحيوانات فيها في عراء، في بادية فيها كل شيء بمفرده، وحدة مستقلة...وتلك أيضا حال الإنسان فيها، فهو فرد"[2]. فبأي الرأيين نأخذ؟ هذا ما نترك الإجابة عليه لأستاذ الحداثة ورائدها.

الخاتمـــة:

هذه لمحة عامّة حول نظرة الحداثيين للقرآن الكريم وبعض مناهج فهمهم له، وقد تبيّن من خلال ما تقدّم أنّه بمصادمتها لما هو معلوم من الدين بالضرورة، وبما تحمله من تناقض داخلي، أنّها غير صالحة لأن تكون أداة بديلة لفهم القرآن الكريم وتفسيره.

وفي الختام أرجو من الله أن يكون هذا الجهد المتواضع كافياً لبيان أهداف هذه الورقة، ومناسباً وخادماً لمقاصد المؤتمر، ومقنعاً ومرضياً للقائمين عليه. والشكر لله ولي التوفيق.

---

[1] انظر مبحث اللغة من الفصل الثالث من بحثنا هذا.

[2] محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، مصدر سابق، ص٢٤١.