بحوث ودراسات

المفهوم القرآني والتنظيم المدني:

دراسة في أصول النظام الاجتماعي الإسلامي

التيجاني عبد القادر حامد*

مقدمة

يعتمد وجود المجتمع الإنساني –ضمن أشياء أخرى– على استمرار النسل، أي إعادة إنتاج النوع الإنساني (human reproduction). فإذا صح هذا، فإن تنظيم عملية إعادة الإنتاج الإنساني هذه قد تكون خطوة ابتدائية مناسبة نحو تنظيم المجتمع. وبدهي أن الإنتاج الإنساني يبدأ حينما يقع اتصال جنسي بين ذكر وأنثى من الناس. ولكن من يحق له أن يتصل جنسياً بمن؟ ومن يعتبر ابناً لمن؟ وما طبيعة العلاقة بين الطرفين الأساسيين في العلاقة الجنسية؟ وما طبيعة العلاقة بينهما وبين من ينتج عن تلك العلاقة (الأبناء)؟ وما علاقة كل ذلك برسالة الدين وبعمارة الأرض؟

هذه الأسئلة –ونحوها– ليست أسئلة عن العلاقات الخاصة للأفراد بقدر ما هي أسئلة عن العلاقات الأساسية التي يرتكز عليها أي تنظيم اجتماعي، إذ إنه من العسير أن نقول عن جمهرة من الناس إن لهم نظاماً اجتماعياً ما لم يكن لهم إطار مرجعي يعتقدون فيه، وتتميز في داخله محرمات ومقدسات من العلاقة، ويجاب من خلاله عن نوع الأسئلة المثارة آنفاً. ولكن يلاحظ أن الهم الأكبر لعلماء الاجتماعيات المحدثين لا يتجه لدراسة تنظيم الإنتاج البشري بقدر ما يتجه إلى دراسة الإنتاج الاقتصادي وتبادله وآثاره في الوضع الاجتماعي والسياسي... إلخ. وهذا الانصراف لا يخلو –بالطبع– من انحياز مذهبي، إذ أن الآباء المؤسسين للعلوم الاجتماعية الغربية المعاصرة قد نشأوا –كما يشير إلى ذلك أحدهم[1]– في عهد الانقلاب العالمي الكبير الذي نسميه الثورة الصناعية، فلم يكن بمقدورهم أن يتجاهلوا

---

* دكتوراه الفلسفة في العلوم السياسية من جامعة لندن 1989. أستاذ مشارك في قسم العلوم السياسية بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

1 انظر: A. F. Robertson: Beyond the Family: The social Organization of Human Reproduction, Cambridge: Polity Press, 1991, p2.

حقيقة أن القوى المادية (من مخترعات علمية وأدوات ومصانع... إلخ) هي التي شكلت المجتمع الأوروبي، مما جعل المهتمين منهم بالإنتاج البشري يميلون إلى الاعتقاد بأنه لا يعدو أن يكون فعلاً مرتداً عن القوة المادية ذاتها التي تشكل كل شيء.[2] فالوضع الاقتصادي هو الذي يحدد –عندهم– شكل التنظيم الاجتماعي وطبيعته، كما قرر ذلك الماركسيون الأوائل،[3] ثم تابعهم عليه أصحاب المدرسة الوظيفية ومدارس الحداثة وما بعدها، مؤكدين الفصل التام بين التنظيم الاجتماعي الحديث، والوحدات الاجتماعية التقليدية، أي السابقة للحداثة والمرتكز على بعض القيم الدينية (كالأسرة مثلاً).

وعلى أثر هؤلاء طفق بعض الدارسين يمطون المقولة ذاتها ليدرجوا تحتها المجتمعات الإسلامية التقليدية (أي التي تعيش في مرحلة ما قبل الثورة الصناعية وما قبل الحداثة) ليقرروا أولاً أن هذه المجتمعات متخلفة في نظامها الاجتماعي، وأن تخلفها ذلك يرجع للنظام الأبوي،[4] وأن النظام الأبوي المتسلط هو نظام وطده الإسلام،[5] وليطالبوا ثانياً وبناءً على ذلك لعملية تفكيك للبنية الاجتماعية التحتية في المجتمع الإسلامي أي الأسرة، وإعادة تركيبها بعد إزاحة سلطان النص الديني وسلطة الأب، وبعد التخلص من «ديكتاتورية الصرف والنحو»،[6] معتبرين ذلك شرطاً ضرورياً للالتحاق بركب الحداثة التي لا نجاة من دونه.

إن هدفنا في هذا البحث أن نقوم بعملية معرفية مناقضة في المحتوى، ومعاكسة في الاتجاه لهذا المنحى من النظر، حيث نقوم بإعادة النظر في النص القرآني، وفي البنية التحتية للمجتمع، لنرى أولاً كيف تكثف النص القرآني حتى تولدت عنه البنية الاجتماعية؟ ولنرى ثانياً كيف تركبت على ذلك الأساس التنظيمات الاجتماعية الفوقية؟ ولنرى أخيراً ما إذا كان ذلك التنظيم الاجتماعي قادراً على المنافسة والصمود في عالم الحداثة أم أنه بالفعل قد فقد جدواه ووظيفته؟

---

[2] المرجع نفسه، ص2.

[3] انظر مثلاً: K. R. Popper: The Open Society and its Enemies, London: Routledge, 1945, vol.2, p109

[4] انظر مثلاً أطروحة الدكتور هشام شراب: النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، نقله إلى العربية محمود شريح، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، ص1993، ص14-15.

[5] James A. Bill and R. Springborg: Politics in the Middle East, 3d edition, Harper Collins Publishers, USA, p156.

[6] د. هشام شرابي، مرجع سابق، ص15.

ولكن من أين تكون البداية؟ ونجيب بأن البداية -كما ذكرنا في دراسة سابقة[7] - تكون بألفاظ القرآن ومفاهيمه. ونوضح ذلك كما يأتي: إن أي عالم مهتم بدراسة النشاط الإنساني في أي صورة من صوره يحتاج (لأسباب علمية وموضوعية) أن يقوم بعملية عزل، كأن يعزل قطاعاً من السلوك الإنساني عن غيره من القطاعات ليتمكن من إجراء الدراسة عليه، ويحتاج -ثانياً- أن يحدد عدداً من المتغيرات الأساسية داخل القطاع الذي تم عزله، ويحتاج -ثالثاً- لأن يحدد علاقات بين تلك المتغيرات يمكن تحويلها إلى قضايا عامة ذات ترابط داخلي منطقي، أي لإيجاد نسق منطقي. ويحتاج أخيراً أن يحول ذلك النسق إلى نسق استنباطي deductive system أو يكون من الممكن استنباطه بصورة منطقية من نسق استنباطي، وهذا هو معنى النظرية[8] التي يمكن أن تفسر على أساسها الظاهرة الإنسانية موضوع الدراسة.

وبما أننا اخترنا (النظام الاجتماعي الإسلامي) موضوعاً لبحثنا، فإن ذلك يعني أننا فرغنا أساساً من عملية العزل الابتدائي، فصرنا معنيين بالنظر في قطاع واحد من قطاعات النشاط الإنساني هو القطاع الاجتماعي. ولكن هذا القطاع - بالرغم من ذلك - لا يزال واسعاً، ولا يمكن دراسته إلا بمزيد من التقطيع والعزل، ولذلك فنحن نحتاج إلى أمرين: تحديد وحدات أصغر للتحليل units of analysis تكون ثابتة وبينة في معانيها، ونحتاج إلى المفاهيم الأساسية التي على أساسها يمكن أن نبني افتراضات البحث ومقولاته.

ولا ينبغي أن نتردد هنا في الإجابة عن سؤال: من أين سنستمد مفاهيمنا الأساسية؟ طالما أننا نسلم ابتداءً بأن القرآن هو مصدر المعرفة، وطالما أننا نبحث في النظام الاجتماعي «الإسلامي». فبدايتنا هي أن نحصر ألفاظ القرآن الكريم التي نقدر أنها تصف الفعل الاجتماعي، أو العلاقة الاجتماعية، أو التنظيم الاجتماعي، أو نضفي عليها قيمة، ثم نحول تلك الألفاظ إلى مفاهيم لتتمكن من رؤية موضوعات الحقل الاجتماعي. فإذا حددنا الموضوعات المطلوبة فإننا نكون قد حصلنا على وحدات التحليل، وهي التي على أساسها ننطلق في اتجاه البحث والكشف عن بقية أجزاء النظام وطريقة ترابطه. وقد قادنا النظر في ألفاظ القرآن إلى جملة من المفاهيم المفتاحية التي سنقدم فيما يلي عرضاً وتحليلاً لها.

---

7 "دراسة في المفهوم القرآن والمتغير السياسي"، إسلامية المعرفة، العدد العاشر، خريف 1418هـ/1997م، ص55.

8 حول معنى "النظرية" ووظيفتها في الظواهر الاجتماعية، انظر: George C. Homans, "Brining Men Back" , in Alan Rayan, ed.: The Philosophy of Social Explanation, Oxford University Press, 1973, pp53-54.

منظومة المفاهيم المفتاحية

أ – مفهوم الإحصان والعفة والولاية

الإحصان اسم جامع لمعاني كثيرة، ولكن إذا نظرنا في مادة (ح، ص، ن) التي يتكون منها جذر الكلمة فليس من الصعب أن نرد كل تلك المعاني إلى مفهوم أساس واحد. نقول: حصُن المكان، يحصن حصانةً فهو حصين، ونقصد مُنع، فأصل الإحصان – كما يقول ابن منظور – هو المنع.[9] وقد وردت مشتقات الجذر (ح ص ن) اثنتي عشرة مرة في القرآن (بعد حذف التكرار). ولتبيين الفروقات في معاني هذه الألفاظ، يمكن تصنيفها من حيث المعنى إلى ثلاثة أصناف: الأول: إحصان الأشياء المادية (كالسلع مثلاً) من التلف، أو منع استهلاكها، وذلك كما ورد في قوله تعالى: ﴿يأْكُلْن ما قدّمْتُمْ لهُنّ إلاّ قلِيلاً مِّمّا تُحْصِنُون﴾ (يوسف: 48)، الثاني: إحصان النفوس البشرية، بمعنى حمايتها من الضرر والهلاك، وذلك كما ورد في قوله تعالى: ﴿وعلّمْناهُ صنْعة لبُوسٍ لّكُمْ لِتُحْصِنكُم مِّن بأْسِكُمْ﴾ الأنبياء: 80، والثالث: إحصان الفروج بمنعها من الفاحشة، وذلك كما ورد في قوله تعالى: ﴿ومرْيم ابْنت عِمْران الّتِي أحْصنتْ فرْجها فنفخْنا﴾ (التحريم: 12). وكل هذه كما نرى معاني متقاربة، ولكن المعنى الأخير هو الذي نسوق هذا الحديث من أجله. وهو معنى غير بسيط، إذ إنه يتدرج أيضاً عبر عدة مستويات دلالية. المستوى الأول وهو أوضحها معنى: ما جاء في سورة التحريم المذكورة آنفاً من وصف لمريم ابنة عمران – عليها السلام – بالإحصان، بمعنى أنها قد عفت، فكأن مريم قد صارت محصنة بالعفاف، وهو إرادة ذاتية، وموقف أخلاقي ينبع من القيمة العليا التي تعطيها المرأة لنفسها فيمنعها ذلك من إتيان الفاحشة. على أنه لا ينبغي أن يُفهم من هذا أن العفاف النابع من الإرادة الذاتية إنما هو فضيلة أنثوية، فالرجل الذي يحبس نفسه عن الفاحشة هو أيضاً محصن، ولكن الغالب في الاستعمال أن يوصف بالعفة كما في قوله تعالى: ﴿ولْيسْتعْفِفِ الّذِين لا يجِدُون نِكاحًا حتّى يُغْنِيهُمْ اللّهُ مِن فضْلِهِ﴾ (النور: 33). فالإحصان الذي مدحت به مريم هو التعفف، وهو قيمة خلقية يمكن أن يتصف بها الرجال والنساء. وكأن مفهوم الإحصان هنا قد انفتح بنا على مفهوم آخر هو مفهوم التعفف، فالرجل والمرأة يتعففان، أي أن كلاً منهما يغالب الشهوات الطبيعية بالنفس، ويسعى للتحكم فيها وفقاً لمنظومة القيم العلوية التي يؤمن بها.

---

[9] لاستقصاء معاني الإحصان المتفرعة من الأصل (حَ صُ نَ)، انظر ابن منظور: لسان العرب، بيروت دار صادر، 1375هـ/1965م، ج13، ص119-112.

أما المستوى الثاني من مستويات الإحصان فهو الإحصان بالزواج، فتحصن المرأة نفسها بالزوج، ويحصن الرجل نفسه بالزوجة، فيتحول الإحصان من مجرد موقف أخلاقي نفسي فردي إلى عملية حماية متبادلة في واقع الحياة الاجتماعية. فالرجل ينحجز بزوجته عن الفواحش والمرأة تنحجز بزوجها. ولكن من بعد هذا المعنى الأوسط من معاني الإحصان بالزواج يوجد معنى ثالث متعلق بحماية العفاف الذاتي للمرأة، ليس من سطوة الشهوات الجنسية الجامحة ولكن حمايتها من سطوة الآخرين المعتدين. فالمرأة عرضة لأن يُعتدى عليها في عرضها، فتفقد بذلك إحصانها قهراً كما يحدث في حالات السبي والاسترقاق، وهي حالات كانت متكررة الحدوث في جزيرة العرب قبل ظهور الإسلام، وبعده بقليل. فتحصُّن المرأة بالزوج يعني أنه سيصير مدافعاً عن حريتها وعفتها. وهذا موقف كان يتطلب من الرجل العربي أن يكون مقاتلاً، ولا غرو أن كانت الرجولة عندهم تعني المقدرة على المقاتلة ومنع النساء، ولا غرو كذلك أن يوسع مفهوم الإحصان عند الإنسان العربي في الجاهلية ليشمل أدوات القتال التي تحمى بها الديار. فالفحل من الخيل يسمى حصاناً، وخيل العرب حصونها، وهم أحياناً يسمُّون السلاح كله حصناً، كما روى ابن منظور عن الأزهري: «وجعل ساعدة الهذلي النصال أحصنة فقال في قصيدة له:

وأحصنة ثجْر الظبات كأنها إذا لم يغيبها الجفير جحيم[10]

ولكن الرجل مهما اتخذ من خيل وأسلحة لا يستطيع أن يقاتل منفرداً، فيحتاج من ثمّ – إلى أن يتخذ له أولياء. فالرجل الذي يمنع هو الذي يأوي – بالضرورة – إلى ركن شديد (وهو العصبة عند بعض المفسرين)، وليس أكثر شدة أو أقرب ولاية للرجل من إخوانه وأبناء عمه – وهي العصبة – خاصة في مجتمع لا توجد فيه حكومة مركزية ولا قانون عام، كما كان الحال في المجتمع الجاهلي.

ومن هذا نلاحظ كيف يتدرج مفهوم الإحصان، فالمرأة المحصنة ليست هي فقط امرأة عفيفة، وإنما هي علاوة على ذلك امرأة تنتسب إلى رجل (أباً كان أو زوجاً) ذي عصبة منيعة، أي وفيرة العتاد العسكري والرجال المقاتلين، وذلك ما جعل أدوات القتال والحماية والمنع (سواء كانت خيلاً أو مباني أو سلاحاً) تشتق من الجذر اللغوي ذاته الذي يشتق منه معنى الإحصان للمرأة.

---

10 المصدر نفسه.

ثم ننتقل إلى المستوى الرابع والأخير من مستويات الإحصان: وهو الإحصان بالإسلام. لقد ذكرنا سابقاً في تعريفنا للعفاف أنه موقف أخلاقي ذاتي يلتزم صاحبه بمنظومة قيم عليا، ليستطيع التحكم من ثم في غرائزه وشهواته الجنسية. فإذا كانت هذه المنظومة القيمية العليا هي مما جاءت به رسل الله فهي إذن منظومة إسلامية تتحد فيها الأخلاق والدين، ولكن هل في مفردات العفة التي ذكرت في القرآن وأشرنا إليها آنفاً ما يجعلنا نقرن الإحصان بالإسلام؟ تجيب على هذا السؤال آية التحريم: ﴿ومرْيم ابْنت عِمْران الّتِي أحْصنتْ فرْجها فنفخْنا فِيهِ مِن رُّوحِنا وصدّقتْ بِكلِماتِ ربِّها وكُتُبِهِ وكانتْ مِن الْقانِتِين﴾ التحريم: 12، فالعفة التي مدحت بها مريم لم تكن مستندة إلى موقف أخلاقي مستقل، بقدر ما كانت موقفاً أخلاقياً مرتكزاً على التصديق بكلمات الله وبكتبه ومنبثقة عنها، فهي قد ربيت في بيت النبوة، وتشربت بثقافة الأنبياء.

فالإسلام إذاً لا يكتفي بالقيم الأخلاقية الذاتية أساساً وحيداً لمفهوم الإحصان، وإنما يضيف إلى ذلك عقيدة الإيمان بالله ورسله. فيقرن حفظ الفرج بذكر الله ورجاء مغفرته، كما في قوله تعالى: ﴿والْحافِظِين فُرُوجهُمْ والْحافِظاتِ والذّاكِرِين الله كثِيرًا والذّاكِراتِ﴾ (الأحزاب: 35)، ويقرن بين الإيمان بالله وحفظ الفرج كما في سورة المؤمنون (1 – 6)، وذلك كله بهدف تقوية المنظومة الأخلاقية في نفس الإنسان، فيكون أقدر على التعفف وضبط الغرائز.

ومن ناحية أخرى، فالإسلام لا يبقى وازعاً أخلاقياً فحسب، وإنما هو كذلك ولاية عامة في المجتمع، ذات قانون وشوكة وسلطان، وذلك كله يشترك مع أولياء المرأة في حمايتها والدفاع عنها كما يشترك الإيمان مع الأخلاق في تشكيل موقفها النفسي المتعفف. ففي النظام الإسلامي يظل الزوج أو الأب مسؤولاً عن حماية زوجته وبناته في الحدود الدنيا للحماية، أما ما فوق ذلك من حماية فإنه يؤول إلى أحكام الشريعة وإلى حكومة المسلمين. فلا يترك الزوج مثلاً ليبحث عن أولياء وحلفاء ليقاتل بهم المتعدين على زوجته وبناته، كما كان يحدث في الجاهلية، وإنما تقع مسؤولية ذلك على الحكومة الإسلامية، ذلك أن من اعتدى على خط الإحصان فقد اعتدى على المجتمع كله وتخطى حدود الله. وبهذا يكون دخول المرأة في الإسلام إحصاناً تلقائياً لها ولو لم يكن لها زوج أو أولياء. وإذا نظرنا إلى حالة الجاهلية السابقة للإسلام فإن هذا يعني أن دخول المرأة في الإسلام كان يعني تلقائياً تحررها من السلطة المطلقة للعشيرة وتحصنها بالنظام الإسلامي.

ب – مفهوم الفاحشة

أما وقد ذكرنا الاعتداء (الخارجي) الذي يقع على خطة الإحصان التي يضعها الإسلام، فينبغي أن نشير أيضاً إلى أن هناك عدواناً (داخلياً) يمكن أن يخترق الحصن ويتجاوزه، وهذا العدوان الداخلي يسمى في القرآن (فاحشة). والجذر اللغوي ف ح ش يتضمن معنى الزيادة ومجاوزة الحد ومجانبة الحق والقدر، وكل شيء جاوز قدره وحده فهو فاحش.[11] ومفهوم الفاحشة يتدرج عبر مستويات عديدة: أولها الزنى، وهو –من حيث الأصل اللغوي– يعني الضيّق والمدافعة، ومنه الحديث: «لا يصلين أحدكم وهو زناء: أي مدافع للبول».[12] فإذا استأنسنا بهذا فإنه يمكن أن نقول – اصطلاحاً– إن الزنا نوعٌ من الفاحشة يكون صاحبها مضطرباً ومنقسماً على نفسه حين ارتكابها، فهو يضعف أمام شهواته حتى يتجاوز حد العفاف، ولكنه مع ذلك يظل متمسكاً بشيء من القيم تمنعه عن التهتك والمجاهرة الكاملة، وتجعله يشعر بالضيق والحرج. أما إذا انعدم هذا الشعور الأخلاقي، وصار الشخص يمارس الفاحشة دون إحساس بالضيق، ودون اعتبار لصفة أخلاقية أو حرمة دينية، فإن هذا المستوى من الفاحشة يسمى في الاستخدام القرآني سفاحاً، وهو من الماء المسفوح الذي لا يحبسه شيء،[13] كأن كل واحد من فاعلي الفاحشة سفح منيته غير مبالٍ بمآلها، أي دفقها بلا حرمةٍ أباحت دفقها.[14]

ثم يتدرج الأمر في السوء حتى تصير الفاحشة خروجاً تاماً على كل الحدود الأخلاقية والدينية، ويكون ذلك هو المستوى الثالث والأخير الذي يشير إليه القرآن بمفهوم البغاء. وهو أصلاً من البغو بمعنى الخروج والطلب، فالباغي هو الذي يطلب الشيء الضال، وهو أيضاً من التعدي والظلم، تقول بغى الرجل علينا، أي عدل عن الحق واستطال.[15] فإذا جمعنا الأصل اللغوي إلى الأوضاع الاجتماعية للقبائل العربية قبل الإسلام[16] اتضح لنا أن مفهوم البغاء في الإسلام يقصد به خروج المرأة في طلب الفاحشة بصورة معلنة دون حرج من ضمير أو تخوف من قانون، وذلك مقابل

---

11 ابن منظور، مصدر سابق، ج6، ص326.

12 المصدر نفسه، ج14، ص360، وانظر كذلك الفراهيدي، أبوعبد الله الرحمن الخليل بن أحمد (175–100هـ): كتاب العين، تحقيق د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، دار مكتبة الهلال، ج7، ص388.

13 ابن منظور، المصدر نفسه، ج2، ص

14 المصدر نفسه.

15 انظر مادة (بغى) ومشتقاتها في ابن منظور، المصدر نفسه، ج18، ص80–84.

16 انظر مفهوم (البغايا) في أبيات للأعشى وهو يمدح الأسود بين المنذر اللخمي بأنه يهب الجواري و الإ ماء كالسلع تتم بها المعاوضة والصفقات، وذلك في ابن منظور، المصدر نفسه.

أجر مادي.[17] ولذلك فقد جاء في الذكر الحكيم: ﴿قُلْ إِنّما حرّم ربِّي الْفواحِش ما ظهر مِنْها وما بطن﴾ (الأعراف: 23)، وتلك إشارة بينة إلى المستويات التي تندرج عبرها الفاحشة، من زنا سري يخرق فيه الإحصان تلصُّصاً، إلى سفاح يكون بين الجهر والإعلان، إلى بغاء علني تنصب له الراية ويؤخذ عليه الأجر.

ج – مفهوم الرحم وظاهرة تقطيع الأرحام والفساد في الأرض

ذكرنا مفهوم إحصان الفرج بالتعفف وبالزواج وبالإسلام، وذكرنا مفهوم الفاحشة، وأوضحنا كيف أن الإسلام يعتبرها مهدداً لأساس البناء الاجتماعي. ونود أن نضيف هنا مفهوماً آخر يتصل تمام الاتصال بمفهوم الإحصان، وهو مفهوم الرحم. فإحصان الفرج ما هو إلا وسيلة أولية يقصد من ورائها إحصان الرحم التي تستقر فيها النطف وتتخلق فيها الأجنة. فلا تُستحل الرحم إلا بما تستحل به الفروج وهو عقد الزواج، أما إذا صارت الفروج مستباحة – كما في حالات الزنا والسفاح والبغاء – فإن ما يقر في الأرحام سيظل بعد خروجه منها مقطوعاً عنها، إذ أن الزناة والمسافحين والمباغين لا يجرأون على إلحاق أبناء الفاحشة بهم، وذلك واحد من معاني قطع الرحم الذي تردد ذكره في القرآن كثيراً. أما إذا كانت صاحبة الرحم (الأم) أمةً، وهي المرأة التي تسلب حريتها وعفتها قهراً عن طريق السبي والاسترقاق، فإن أبناءها سينشأون بلا ريب مقطوعي النسب، وذلك معنى يضاف إلى ما سبق ذكره من قطع الرحم.

وفي ضوء هذا، نستطيع أن نفهم أن الفاحشة (من زنا وسفاح) وبغاء لا تمثل اعتداءً على خطة الإحصان التي يقررها القرآن فحسب، وإنما تمثل كذلك اعتداءً سافراً على علاقة الرحم التي أمر الله بها أن توصل. ونستطيع أن نفهم كذلك لماذا قرن الله جل ثناؤه بين قطع الرحم والفساد في الأرض، وذلك كما جاء في قوله تعالى: ﴿الّذِين ينقُضُون عهْد اللهِ مِن بعْدِ مِيثاقِهِ ويقْطعُون ما أمر اللهُ بِهِ أن يُوصل ويُفْسِدُون فِي الأرْضِ﴾ (البقرة: 27)، وقوله: ﴿والّذِين ينقُضُون عهْد اللهِ مِن بعْدِ مِيثاقِهِ ويقْطعُون مآ أمر اللهُ بِهِ أن يُوصل ويُفْسِدُون فِي الأرْضِ﴾ الرعد: 25، وقوله: ﴿فهلْ عسيْتُمْ إِن تولّيْتُمْ أن تُفْسِدُوا فِي الْأرْضِ وتُقطِّعُوا أرْحامكُمْ﴾ (محمد: 22.)

فالقرآن يشير هنا إلى أن ارتكاب الفاحشة وما يترتب عليها من وجود مجموعاتٍ من الأطفال والشباب فاقدي الهوية ومقطوعي النسب، على هامش المجتمع، الأمر الذي قد يؤدي بصورة تدريجية إلى استقطاب حاد بين هذا

---

17 ذكر ابن عباس في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِتَبْتَغُوا﴾ (النور: 33). قال: "كانوا في الجاهلية يكرهون إماءهم على الزنا، يأخذ أجورهن"، انظر الطبري: جامع البيان، بيروت: دار الفكر، 1984، ج18 ، ص134-135.

الهامش البشري المنبوذ، والمركز الأرستقراطي المحظوظ، وقد ينقلب ذلك إلى ثورة هوجاء، تسفك فيها الدماء وتنتهك الحرمات، وهو الفساد المقصود في الاصطلاح القرآني.

على أن مفهوم الرحم في القرآن الكريم لا يقتصر على الرحم العرقية وحدها، وإنما يتسع المفهوم ليشمل رحم الدين. وكما رأينا آنفاً كيف يخفف الإسلام من قبضة ولاية العصبة على المرأة، فسنلاحظ هنا أن الإسلام يخفف كذلك من قبضة الانتساب العرقي للرحم الواحدة بإضافة رحم غير عرقية وهي رحم الدين. فتكون الرحم التي أمر الله بها أن توصل عامة وخاصة. فالعامة – كما يقول القرطبي – هي رحم الدين، وتجب مواصلتها بالتوادد والتناصح والعدل والإنصاف، والقيام بالحقوق الواجبة والمستحبة. وأما الرحم الخاصة – الرحم العرقية – فتكون صلتها بزيادة النفقة على القريب وتفقد أحوالهم والتغافل عن زلاتهم ... إلخ.[18]

فإذا كانت الرحم شجنة من الرحمن، كما ورد في الحديث،[19] أي أنها أثر من آثار الرحمة مشتبكة بها، وأن القاطع لها منطقع عن رحمة الله، فالشريعة المنزلة من الله هي أيضاً رحمة وهي أم ورحم، والذين ينتسبون إليها هم أبناء رحم دينية واحدة، وهو نسب أعم وأرقى من الانتساب العرقي كما وردت الإشارة إلى ذلك في سورة الكهف حيث يقول الله جل ثناؤه: ﴿وأمّا الْغُلامُ فكان أبواهُ مُؤْمِنيْنِ فخشِينا أن يُرْهِقهُما طُغْيانًا وكُفْرًا * فأردْنا أن يُبْدِلهُما ربُّهُما خيْرًا مِّنْهُ زكاةً وأقْرب رُحْمًا﴾ (الكهف: 80 – 81)، فالقربى العرقية إذا تعارضت مع قربى الدين – كما في هذه الحالة – فإن رحم الدين ستكون هي الأقرب والأولى في الوصل. أما إذا قطعت هذه الرحم الدينية، فإن ذلك سيترتب عليه فساد في الأرض كما ترتب على قطع الرحم العرقية. ومن أجل هذا نرى أن آيتي البقرة: 27، والرعد: 25 المشار إليهما آنفاً لم تقرنا فقط بين قطع الرحم والفساد في الأرض، وإنما أضافتا إلى ذلك نقض العهد مع الله تعالى من بعد ميثاقه، وهو كناية عن الانحلال في عقيدة الدين والانقطاع عنها. وكما يرتب على ارتكاب الفاحشة وجود أفراد مقطوعي النسب وعديمي الهوية يهددون سلامة المجتمع، فكذلك سيترتب على الكفر بالله وجود أفراد خاسرين، مقطوعي النسب الديني، وفاقدي الهوية الثقافية، يهددون سلامة المجتمع، ويكثرون الفساد في الأرض.

---

18 ابن حجر العسقلاني، نقلاً عن القرطبي في: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، القاهرة: دار الحديث، ج21، ص198.

19 رواه البخاري بلفظ: "الرحم شجنة من الرحمن، فقال الله: من وصلك وصلته، ومن قطعك قطعته". انظر ابن حجر العسقلاني: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، مصدر سابق، ص21، ص198.

على أن مفهوم الرحم في الاستخدام القرآني يتسع لأكثر من هذا، فيضم أبناء الملة الدينية الواحدة إلى سائر الملل الدينية الأخرى، على أساس أن التوحيد عقيدة واحدة يؤكدها رسول بعد آخر عبر التاريخ الإنساني. وبهذا المعنى يكون «الأنبياء أولاد علات» كما ورد في الحديث،[20] والعلُّ والعلل: الشربة الثانية، وقد يستعمل العلل والنهل في الرضاع كما يستعمل في الورد، والعلة الضرة، وبنو العلات: بنو رجل واحد من أمهات شتى، سميت بذلك لأن الذي تزوجها على أولى قد كانت قبلها ثم عل من هذه، قال ابن بري: «وإنما سميت علة لأنها تعل بعد صاحبتها، من العلل».[21] والمعنى أن الأنباء ينتسبون إلى رحم دينية واحدة، أي أنهم متفقون في أصول التوحيد، وأصل طاعة الله، أما فروع الشرائع فمختلفة. وذلك ما يؤكده قوله تعالى: ﴿قُلْ آمنّا بِاللهِ وما أُنزل علينا وما أُنزل على إِبْراهِيم وإِسْماعِيل وإِسْحق ويعْقُوب والأسْباطِ وما أُوتِي مُوسى وعِيسى والنّبِيُّون مِن رّبِّهِمْ لا نُفرّقُ بيْن أحدٍ مّنْهُمْ ونحْنُ لهُ مُسْلِمُون﴾ (آل عمران: 84)، ونحو ذلك في القرآن الكريم.

د – مفهوم الأم والمدينة (والأمة)

لئن قادنا مفهوم إحصان الفرج إلى مفهوم إحصان الرحم، فإن هذا الأخير سيقودنا بصورة تلقائية إلى مفهوم الأم، إذ إن الأم هي مستقر الفرج والرحم معاً. ولقد رأينا كيف أن مفهوم الرحم يتدرج عبر مستويات عديدة من المعاني حتى ينتهي إلى أن يكون هو أصل الدين الذي يجتمع عليه شتات البشر. وذلك هو الموضع الذي يتلامس فيه مفهوم الرحم مع مفهوم الأم.

لقد قدم ابن منظور إحصاءً دقيقاً للمعاني المشتقة من أصل (أمم) في اللغة العربية، استغرق نحواً من أربع وعشرين صفحة من معجمه المشهور، فلا يسعنا – بعد الإقرار له بالفضل – إلاّ أن نعتمد الخلاصة التي انتهى إليها في هذا المجال حيث يقول: «واعلم أن كل شيء يضم إليه سائر ما يليه فإن العرب تسمي ذلك الشيء أمّاً، ومن ذلك أمُّ الرأس وهو الدماغ، وعند الجوهري – يقول ابن منظور – أن أم النجوم هي المجرة، لأنها مجتمع النجوم، وأم

---

[20] أورده البخاري في كتاب الأنبياء، ومسلم في الفضائل بهذه الصيغة: عن أبي هريرة، قال: سمعت رسول الله صلى الله عتليه وسلم يقول: أنا أولى الناس بابن مريم، الأنبياء أولاد علات، وليس بيني وبينه نبي. وفي رواية أخرى: أنا أولى الناس بعيسى ابن مريم في الأولى والآخرة، قالوا: كيف يا رسول الله؟ قال: الأنبياء إخوة من علات وأمهاتهم شتى ودينهم واحد فليس بيننا نبي. قال الشارح (النووي): قال جمهور العلماء معنى الحديث أصل إيمانهم واحد وشرائعهم مختلفة، فإنهم متفقون في أصل التوحيد، وأما فروع الشرائع فوقع فيها الاختلاف. صحيح مسلم بشرح النووي، بيروت: دار الفكر، 1981، ج8، ص120.

[21] ابن منظور، مصدر سابق، ج2، ص467–468. وقد نقل نص الحديث من ابن الأثير الذي أورده في النهاية في غريب الحديث والأثر، ج3.

الطريق معظمها إذا كان طريقاً عظيماً وحوله طرق صغار، فالأعظم أم الطريق، وأم الحرب الراية، وأم القرى مكة، شرفها الله تعالى لأنها تتوسط الأرض فيما زعموا، وقيل لأنها قبلة جميع الناس يؤمونها، والأم لكل شيء – عن ابن شميل – وهو المجْمعُ والمضمُّ».[22]

وحينما نعود إلى القرآن، نجد أنه استخدم لفظ (أم) في ثلاثة مواضع أساسية هي: أم الناس، وأم القرى، وأم الكتاب، وذلك في الآيات الآتية:

1- ﴿وأوْحيْنا إلى أُمِّ مُوسى أنْ أرْضِعِيهِ﴾ (القصص: 7).

﴿وإِذْ أنتُمْ أجِنّةٌ فِي بُطُونِ أُمّهاتِكُمْ﴾ (النجم: 32).

2- ﴿ولِتُنذِر أُمّ الْقُرى ومنْ حوْلها﴾ (الشورى: 7).

﴿وما كان ربُّك مُهْلِك الْقُرى حتّى يبْعث فِي أُمِّها رسُولًا﴾ (القصص: 59).

3- ﴿مِنْهُ آياتٌ مُّحْكماتٌ هُنّ أُمُّ الْكِتابِ﴾ (آل عمران: 7).

﴿يمْحُو اللّهُ ما يشاء ويُثْبِتُ وعِندهُ أُمُّ الْكِتابِ﴾ (الرعد: 39).

فما هو الرابط بين هذه التعابير الثلاثة؟

إذا نظرنا إلى مجموعة الآيات الأولى سنجدها تتحدث عن الأمومة الحيوية، والأم في هذا الإطار هي مصدر تكوين وحماية، ولذلك فإن الحديث عنها يجيء في سياق الحديث عن الأطفال الذين لا يقدرون على شيء، أو الأجنة التي هي أكثر ضعفاً من الأطفال. ولكن مفهوم الأم لا ينحصر في التغذية والحماية فحسب، وإنما الأم علاوة على ذلك يمكن أن تكون مصدراً للهوية الاجتماعية، إذ إننا حينما ننسب شخصاً إلى أمه، أو نكني أمّاً بابنها نحصل على مزيد من المعلومات عن ذلك الشخص، ولكن إذا صارت الأم وحدها هي مصدر التربية والنسب فأين هو الأب؟

---

[22] ابن منظور: مصر سابق، ج12، ص23-37.

يرد لفظ أب في القرآن الكريم حينما يراد الحديث عن الأبوة البيولوجية، في مقابل الأمومة البيولوجية، تقول: ما له أبٌ يأبُوهُ، أي يغذوه ويربيه.[23] فالأب يربي ويغذي أطفاله كما تفعل الأم، أما حين يتضمن السياق معنى النسب علاوة على التغذية والحماية فإن القرآن لا يستخدم لفظ أم وإنما يستخدم لفظ الأبوين، في صيغة المثنى ليعني الأم والأب معاً، وذلك كما في الآيات الآتية:

﴿فإِن لّمْ يكُن لّهُ ولدٌ وورِثهُ أبواهُ﴾ (النساء: 11).

﴿وأمّا الْغُلامُ فكان أبواهُ مُؤْمِنيْنِ﴾ (الكهف: 80).

﴿كما أخْرج أبويْكُم مِّن الْجنّةِ﴾ (الأعراف: 27).

﴿فلمّا دخلُواْ على يُوسُف آوى إِلَيْهِ أبويْهِ﴾ (يوسف: 99).

فالأبوان في هذا السياق هما الأب والأم اللذان يكوّنان معاً إطار الهوية والنسب، فلا يكفي أن ينسب ابن لأمه فقط من دون أبيه، ولا أن ينسب لأبيه نسبة يقصد بها إلغاء الأم، فالأبوان يشكلان معاً عمود النسب الأعلى في مقابل عموده الأسفل الذي يمثله المولودون. ولكن، وكما رأينا سابقاً أن الانتساب للرحم يكون عاماً وخاصاً، فسنرى هنا أيضاً أن الانتساب إلى الأبوين يكون كذلك عاماً وخاصاً، كما توحي بذلك آية (الأعراف 27) التي ذكرناها قبل قليل، وهي تنسب الناس جميعاً إلى أبويهم الأولين: آدم وحواء، أي بردهم إلى الأصل الإنساني الواحد. والرد إلى الأصل الإنساني الواحد، والتذكير بالأخوة الإنسانية، لا يأتي في القرآن عرضاً، وإنما يتكرر بصورة مقصودة، كما في قوله تعالى: ﴿يا أيُّها النّاسُ اتّقُواْ ربّكُمُ الّذِي خلقكُم مِّن نّفْسٍ واحِدةٍ﴾ (النساء: 1)، وكما في قوله عز وجل: ﴿هُو الّذِي خلقكُم مِّن نّفْسٍ واحِدةٍ وجعل مِنْها زوْجها﴾ (الأعراف: 189)، وكما في قوله جل ثناؤه: ﴿خلقكُم مِّن نّفْسٍ واحِدةٍ ثُمّ جعل مِنْها زوْجها﴾ (الزمر: 6). فإذا كانت الأخوة الناشئة عن الانتساب للأصل الديني الواحد تجمع بين المؤمنين بالرسالات على اختلاف في الشرائع والمواطن والأعراق، فإن الأخوة الناشئة عن الانتساب إلى الأصل الواحد تضم المؤمنين بالرسالات والكافرين بها، على الرغم مما يكون بين المؤمنين بالله والكافرين به من تباعد وتجاف.

---

[23] المصدر نفسه، ج1، ص19.

ونتحول الآن للنظر في الموضع الثاني الذي استخدم فيه لفظ أم كما ورد في المجموعة الثانية من الآيات، فنسأل: كيف تكون مكة أمّاً للقرى التي حولها: يمكن أن نقول إجابة عن هذا السؤال: إن مكة كانت مركزاً دينياً وثقافياً يؤمه الحجاج والشعراء والخطباء عاماً بعد عام. فإذا كان ذلك كذلك، فإنه من المناسب أن نقول إن مكة كانت بمنزلة الأم الاقتصادية لمجموعات البدو الصغيرة المتناثرة في صحراء الجزيرة العربية، يبتاعون فيها الطعام والثياب، كما كانت أماً ثقافية لهم يأخذون عنها اللغة الراقية لغة قريش، ويتلقون فيها أخبار الأمم وأنواع الديانات. فأمومة مكة تعني –بعبارة أخرى– الحياة المدنية الآمنة المستقرة التي تجذب وتضم إليها أصنافاً شتى من البشر يجدون فيها التغذية والحماية والتربية كما يجد الأطفال مثل ذلك عند أمهم. ومما يزيدنا اطمئناناً إلى هذا الوجه من النظر أن صفة أم القرى التي وردت في القرآن الكريم لم تطلق على مكة وحدها، وإنما هي صفة تطلق على أي مدينة كبرى تؤمها التجمعات السكانية الصغيرة من حولها، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿وما كان ربُّك مُهْلِك الْقُرى حتّى يبْعث فِي أُمِّها رسُولًا﴾ (القصص: 59).

فكأن مفهوم **الأم** –إذاً– يتسع لينفتح بنا على مفهوم **المدينة**. ولفظ المدينة يرجع في أصله اللغوي إلى مفْعِلة، من دِنْتُ أي مْلِكت كما يقول ابن منظور.[24] فهي ليست مجرد الإقامة بمكان، وإنما هي الإقامة بمكان المملكة، أي المكان الذي يوجد به نظام سلطوي يُحفظ به الأمن وينحجز به العدوان. ومثل هذا المكان يعتبر أماً لأنه يوفر التغذية والحماية والتربية. وهذا يعني أن وظائف الأمومة والأبوة العريقتين لا تكتمل إلا في إطار الأمومة المدينية، أو المدينة. ولكن لما كانت المدينة لا تستطيع من تلقاء ذاتها أن تنظم معاش الناس، وتحسن تربيتهم أو تقيم فيهم العدل وتحفظ الحقوق، لزم أن يكون هناك قانون، أو قل **شريعة**. والشريعة الحقة –في المنظور القرآني– هي ما يأتي به الرسل. وفي ضوء هذا يمكن أن نفهم التأكيد الجازم في القرآن الكريم بأن الله تعالى لن يهلك القرى ﴿حتّى يبْعث فِي أُمِّها رسُولًا﴾ (القصص: 59)، يضع أسس التشريع التي يقوم عليها البناء الاجتماعي. على أن هذا الاقتران بين المدينة والرسالة ينقلنا بصورة مباشرة إلى مستوى أعمق من مستويات مفهوم الأمومة، وهو مستوى أم الكتاب.

لقد رأينا من قبل كيف تكون مكة أمّاً للقرى، أي كيف تكون المدينة أمّاً للناس من بعد أمهاتهم اللائي ولدنهم، وهذا يجعلنا ندرك بيسر المعنى الذي جاءت الإشارة إليه في سورة آل عمران: ﴿مِنْهُ آياتٌ مُّحْكماتٌ هُنّ أُمُّ

[24] ابن منظور: مصدر سابق، ج13، ص403.

الْكِتابِ﴾ (آل عمران: 7). فالمقصود هنا أن هذه الآيات المحكمات هي المضم والمجمع الذي تنضوي تحته فروع الشرائع، وهي محكمة لأنها تمثل أصول الدين الواحد الذي أتى به الرسل أجمعون، فلا تتبدل لتبدل زمان أو مكان. وهي أم الكتاب على المستوى النظري، أما على المستوى العملي فهي الأساس الروحي والقيمي والتشريعي الثابت الذي يقوم عليه البناء الاجتماعي. فإذا قلنا وفقاً لهذا إن أمهات الكتاب هن أمهات المجتمع، فليس في هذه مجاوزة للحقيقة، إذ إن أثر العقيدة الدينية في إحداث التماسك الاجتماعي لا يقل بحال عن الأثر الذي تحدثه أمومة العرق: النسب، أو أمومة المكان: الوطن، بل إن أمومة الدين أوسع مدى وأبلغ عمقاً. وهذا يعني –بعبارة أخرى– أن أمومة الدين تستوعب أمومة العرق وأمومة المكان وتتجاوزهما إلى آفاق العالمية.

وهذا الاستيعاب والتجاوز الذي أوصلنا إليه مفهوم الأم لا يأخذ تمامه إلا بالانفتاح على مفهوم آخر هو مفهوم الأمة. فالأمة إذاً هي الإطار الديني المشترك الذي يستوعب في داخله مجموعات عرقية متنوعة (أمومة النسب)، وأقاليم جغرافية متعددة (أمومة المكان).

على أن إيحاءات آيتي (القصص 59)، و(آل عمران 7) السابقتين لم تنته بعد. فآية آل عمران تذكر بالأصل المحكم الذي يبعث به الرسل جميعاً ولا تقوم المجتمعات إلا عليه، بينما تقرن آية القصص رفع الهلاك عن المدينة ببعثة الرسول. ويفهم من هذا أن الرسول إما أن يأتي بهذه الآيات المحكمات فيضع أسس التشريع ومعايير السلوك التي يقوم عليها البناء الاجتماعي، أو يأتي ليذكر بالأسس المحكمات ذاتها التي بلغها إخوانه من الرسل السابقين، أو يأتي ليقوم بإعادة البناء الاجتماعي وجعله يستقيم مع القواعد المحكمة، أي إصلاحه، وكل ذلك وفقاً للحالة التي يكون عليها المجتمع.

وجملة القول: إن المدينة إذا نأت عن قيم الدين التي تشكل القواعد التأسيسية للحياة المدنية، فستفسد فساداً يقود إلى هلاكها، سواء كان ذلك فساداً في البيئة الطبيعية، أو في البيئة الاجتماعية. وهذا يعني أنه لكي تستمر المدينة في النمو والتقدم (أي تستمر في العمران) فستحتاج إلى عملية مواءمة مستمرة بين آيات الكتاب المحكمة الثابتة، ووقائع الحياة المتغيرة، وعملية المواءمة هذه تسمى إصلاحاً في الاستخدام القرآني، ويسمى الذين يقومون بها مصلحين. فإذا استطاعت المدينة أن تستقيم على هدى الدين، أو تنجب مصلحيها الذين يتولون عملية المواءمة والاستقامة (أمراً بالمعروف، ونهياً عن المنكر)، فقد تتفادى الهلاك، كما جاء في قوله تعالى: ﴿فلوْلا كان مِن الْقُرُونِ

مِن قبْلِكُمْ أُوْلُواْ بقِيّةٍ ينْهوْن عنِ الْفسادِ﴾ (هود: 116)، وقوله تعالى: ﴿وما كان ربُّك ليُهْلِك الْقُرى بِظُلْمٍ وأهْلُها مُصْلِحُون﴾ (هود: 117). أما إذا انعدم المصلحون الداخليون، فستتوقف عملية العمران، وستظل المدينة –بالرغم من كل شيء– عرضة للفساد المفضي إلى الهلاك سواء كان ذلك فساداً في الطبيعة المادية، أو العلاقات الإنسانية أو فيهما معاً. وهكذا نلاحظ هذا الارتباط المفاهيمي الكثيف، إذ يتصل مفهوم المدينة بمفهوم الرسالة والرسول، ثم يتصلان معاً بمفهوم الإصلاح، ثم يتصل مفهوم الإصلاح اتصالاً قوياً بمفهوم العمران.

تحويل المفاهيم إلى قضايا

إن ما قمنا به حتى الآن يتمثل في عملية فرز لبعض المفاهيم القرآنية المتعلقة بالقطاع الاجتماعي، وتحليلها لغوياً ومنطقياً لاكتشاف الترابط الداخلي بينها. وهذه المفاهيم هي: مفهوم الإحصان، وما يتصل به من مفاهيم معضدة، كالعفة والولاية، ومفهوم الرحم وما يتصل به، ومفهوم الأم وما يتصل به، ومفهوم المدينة وما يتصل به من مفاهيم الرسالة والإصلاح والعمران. وقد لاحظنا (أولاً): أن هذه المفاهيم تنفتح على بعضها وعلى غيرها من المفاهيم بحيث يستطيع الباحث المتأني أن يحصل على منظومة واسعة من المفاهيم ذات الترابط الداخلي. ولا حظنا (ثانياً): أن هذه المفاهيم ليست حقائق نظرية محضة، وإنما هي أوصاف ومعايير ومعلومات تقابلها في الجانب الآخر موضوعات توجد في العالم، قد تكون أشياء أو أشخاصاً أو علاقات بين هذه الموضوعات، وهذا يعني أنه يتوجب علينا في المرحلة الآتية من البحث أن نسعى لتقديم تحقيق أدق لهذه الموضوعات، وللتعرف بصورة أوفى على طبائعها، إما بالبحث والتجريب، وإما بالنظر في الحصيلة العلمية التي وفرها علماء آخرون (عن طريق البحث والتجربة والخبرة الإنسانية ونحو ذلك من وسائل العلم).

فما هي إذاً الموضوعات التي تقابل مفاهيم الإحصان والعفة والولاية والفاحشة والرحم والأم والرسالة والرسول والإصلاح والعمران، المذكورة آنفاً؟ نستطيع أن نقول –في مرحلة أولية من البحث– إن هذه الموضوعات تنقسم إلى أفراد ومجموعات، وإلى حالات ومواقف، وإلى علاقات وظواهر، وإلى مؤسسات ونظم وقيم. فمن الأفراد الزوجة، والأم، والأب، والزوج، والابنة، والابن، والولي، والرسول. ومن المجموعات: العصبة، وأولو الأرحام، وأولو القربى، وأبناء الفاحشة، والمؤمنون المصلحون، والكافرون بالرسل، والناقضون لعهد الله، والمفسدون في الأرض. ومن المؤسسات:

الزواج، والأسرة، والقرية، والمدينة، والولاية، والحكومة. ومن الظواهر: قطع الأرحام، والإفساد في الأرض، والبغاء، والتمدن، والإصلاح، والعمران.

فإذا كانت خطواتنا هذه سديدة، فإن هذه القائمة من الموضوعات والعلاقات والمؤسسات ستكون قد أوصلتنا إلى المجال الرئيس للعلاقات الاجتماعية في المنظور القرآني. وهذا يحفزنا هو الآخر للقيام بالخطوة الثالثة من خطوات البحث: وهي أن نسعى إلى اكتشاف الترابط الممكن بين هذه المفاهيم والموضوعات، وهذا يعني أن نحولها إلى قضايا. وستكون هذه القضايا في داخل النموذج الجزئي عبارة عن افتراضات موجهة (orienting assumptions or working hypotheses) فنقول مثلاً: إن العدوان على عفة المرأة يهدد سلامة المجتمع، أو إنه إذا تركت مؤسسة الزواج لولاية العصبة، فإن ذلك سيضعف التمازج العرقي ويعيق نمو الأمة، إلى نحو ذلك من الافتراضات. وحينما يتوافر لدينا عدد مناسب من مثل هذه القضايا التي ننشئها وفقاً لمفاهيم القرآن ومعطيات التجربة الواقعية، فإنا نحتاج إلى ضمها – في خطوة رابعة من خطوات البحث – إلى أحكام القرآن المتعلقة بالمجال ذاته.

فإذا وجدنا اتساقاً بين القضايا التي صغناها آنفاً وتلك الأحكام القرآنية، فهذا يؤكد صدق القضايا، ويرفعها إلى مقام النموذج الجزئي الذي يعكس مذهبية الإسلام الاجتماعية. أما إذا تناقضت الأحكام مع القضايا فإنه يتوجب علينا – عندئذٍ – أن نعود لمراجعة المعلومات التي اعتمدناها عن الواقع وعن خصائص الموضوعات، وأن نعود إلى مراجعة تحليلنا للمفاهيم، وأن نعود إلى تحليل آيات الأحكام وفهمها. فإذا استطعنا أن نرفع التناقض بعد هذه العمليات المتكررة من المراجعة وإعادة النظر فذلك ما نرجو، وإن تعذر ذلك تماماً فسيكون ذلك إيذاناً بالتخلي عن هذا النموذج.

وقد يكون مناسباً – بناءً على ما سبق – أن نحول المفاهيم التي بين أيدينا إلى نوعين من القضايا: قضايا علائقية (أي تدور حول العلاقات)، وقضايا مؤسسية، تدور حول التنظيم الاجتماعي، وذلك على النحو الآتي:

أ. قضايا علائقية:

1- إن علاقة الرجل بالمرأة من العلاقات الابتدائية في النظام الإسلام لارتباطها بعملية إعادة إنتاج العنصر البشري (النسل)، مما يقتضي إحصان هذه العلاقة، كما أن أي تجاوز لهذا الإحصان -سواء كان من خارج الطرفين الأساسيين فيها أو من داخلهما- يعد فاحشة وعدواناً على المجتمع الإسلامي.

2- إن علاقة الزوج والزوجة في النظام الاجتماعي الإسلامي علاقة تعاقدية، تقوم على الطوع والاختيار والاعتماد المتبادل، وهي علاقة تهدف إلى الإحصان المتبادل في إطار من المشروعية الأخلاقية الدينية. وبناءً على ذلك فالعلاقة بين الزوجة والزوج ليست بالضرورة علاقة أبدية لا تنفصم، إذ يوجد بينهما هامش للمفارقة الحسنى وللمراجعة وللتحكيم.

3- إن علاقة الأبناء والآباء علاقة طبيعية، تقوم على النسب العرقي الذي لا اختيار فيه (إذ لا يتسنى لابن أن يختار أبويه)، ولكنها مع ذلك تنفتح على النسب الديني الذي يفسح مجالاً للمفارقة الحسنى مع تفرق الأديان. هذا فضلاً عن علاقة أخرى شبه تعاقدية يقوم فيها الأبوان بالإنفاق على أبنائهم في مرحلة الطفولة، ويقوم الأبناء فيها بالبر والإنفاق في مراحل عجز الأبوين وشيخوختهما.

4- إن عملية إعادة إنتاج العنصر البشري (النسل) ورعايته في مراحل الطفولة وتعليمه وتربيته في مراحل الصبا قد تخرج المرأة (الأم) -مؤقتاً- من دورة الإنتاج المادي، وقد تجعل الرجل (الأب) يستأثر بترتيب سائر أوجه الحياة العامة، فيحكم سيطرته على مصادر الثروة وطرق توزيعها، فينعكس ذلك سلبياً على وضع المرأة الأم فتتحول العلاقة التعاقدية بين الزوج والزوجة إلى علاقة سيد بتابع. ولكي لا تقع مثل هذه الحالة فلا بد من أن يكون للمرأة (الزوجة/الأم) نصيب مفروض في الإنتاج المادي للزوج، حتى إذا خرجت إلى المجتمع الكبير (في حالة وفاة الزوج أو عجزه أو الطلاق منه) خرجت بنصيب من الثروة يمكنها من الدخول في عمليات التبادل والمساومة والمنافسة.

5- إن انحباس المرأة في مجال الإنتاج البشري والتنشئة الاجتماعية يعدّ جزءاً مقابلاً ومتصلاً بعملية الإنتاج المادي التي يقوم بها الرجل، بل إن الهدف الرئيس من وراء عملية الإنتاج المادي هي حفظ النوع الإنساني وتمكينه من السير إلى الله. فكما أن الزوج سينتفع ولو بصورة غير مباشرة من عائدات الإنتاج البشري الذي انحبست الزوجة عليه، فإنه ينبغي كذلك أن تنال الزوجة نصيباً من الثروة المادية التي ينتجها الزوج والثروة المادية التي ينتجها الأبناء.

6- إن هذه الشبكة من العلاقات المتداخلة، والالتزامات المتبادلة بين الزوج والزوجة من جهة، وبين الآباء والأبناء من جهة أخرى والتي قد تسمى في المصطلح الحديث بالأسرة النووية، ليست شبكة ساكنة بصورة أبدية، تكون لبعضهم حرية واستقلال أصليان كالأبوين، وتكون لبعضهم حرية واستقلال جزئي، وتكون لأي منهم مصالح وأفكار. ولذلك فقد تنشأ في داخل هذه الشبكة نزاعات، وقد تقع فيها انقسامات، وستصير بذلك مجموعة من العمليات والأنشطة المتحركة مع حركة الزمن، فقد تكون في بدايتها صغيرة ومتحدة، ثم تتسع وتتعقد علاقتها في مرحلة تربية الأبناء وتعليمهم، ثم تعود إلى حالتها الأولى، أو تتلاشى وتندمج في الأسر الجديدة التي ينشئها الأبناء.

ب – قضايا مؤسسية:

1- إن إحصان الفرج والرحم خروجٌ من اتباع الطبيعة (غريزة الجنس) إلى الالتزام بالشريعة، ولذلك فإن أحكام الشريعة الخاصة بإحصان الفرج والرحم هي المرجعية التأسيسية (constituent frame of reference) التي تصدر عنها مؤسسة الزواج وما ينبثق عنها من مؤسسات وعلاقات النسب والمصاهرة. والزواج الإسلامي ليس مجرد علاقة تساكن(cohabitation)[25] بين رجل وامرأة، بقدر ما هو مؤسسة شاركت في صناعتها العقيدة والمجتمع والتاريخ، وهي مؤسسة لا تحتوي في داخلها على مرجعية تأسيسها، وإنما توجد مرجعيتها التأسيسية خارج الأطراف المعنية وفوقها. وهي مؤسسة ليست مغلقة على العرق أو المكان أو الدين، كما أنها ليست مؤسسة محصورة تماماً في عملية الإنتاج البشري، مما يعني أنها ستتصل -بصورة أو بأخرى- بعمليات الإنتاج المادي.

2- إن إحصان المرأة بالإسلام -من بعد إحصان الزواج- يعني إمكانية خروجها من مؤسسة العشيرة إلى مؤسسات المدينة، أي خروجها من الانغلاق في تنظيمات النسب والعشيرة إلى حالة الانفتاح الاجتماعي على فضاء القربى المكانية والمهنية... إلخ، ويتوقع -عندئذٍ- أن توجد أو تبتدع تنظيمات مدنية متنوعة لا تتشكل جميعها على أساس قرابة الرحم، وإنما على أساس المكان المدينة الذي يضم تشكيلات اجتماعية متباينة الأعراق والأديان.

---

[25] في تقرير لوزارة الداخلية البريطانية أعدته لجنة من المختصين عام 1975، عرّف الزواج بأنه علاقة (مساكنة) بين رجل وامرأة، أي أن الزواج ليس مؤسسة وإنما هو مجرد علاقة، انظر عرضاً وتحليلاً للتقرير في: D. H. J. Morgan: The Family, Politics and Social Theory, London: Routledge and Kegan Paul, 1985, pp24-25.

3- إن الخروج على الحد العرقي (النسب)، والتفاعل في إطار الحد الجغرافي الأوسع (المدينة/الإقليم) لا يعني أن المدينة الإسلامية (وما ينشأ فيها من تنظيمات) ستكون حداً نهائياً قاطعاً، وإنما ستكون على العكس من ذلك وعاءً وسيطاً يتصل فيه رحم العرق برحم الدين الذي يجذب كل مدينة إلى الأخرى، فتنفتح المدن الإسلامية في فضاء الأمة المسلمة، فتنشأ -بناءً على ذلك- تنظيماتٌ متنوعة لا تتشكل جميعها على أساس العرق أو الإقليم، وإنما يضاف إلى ذلك عنصر التآخي الإسلامي.

4- إن الخروج من المدينة إلى الأمة لا يعد نهاية التطور الروحي والاجتماعي للمسلمين، إذ لا يتوقع أن تنحصر تفاعلات المسلمين ومعاملاتهم في إطار (الملة) المخصوصة، وإنما يتوقع لها أن تتجاوز إطار الملة إلى فضاء الإنسانية حيث تتلاقى الملل الدينية جميعاً. ويُتوقع في مثل هذه الحالة أن تنشأ تنظيمات مدنية عالمية متنوعة، يتفاعل المسلمون في داخلها لا باعتبار القربى الرحمية أو المكانية أو الملية، ولكن باعتبار الانتصاب إلى الأصل الإيماني الواحد أو الأصل الإنساني المشترك.

أحكام القرآن المعيارية الاجتماعية

لقد فرغنا من تحليل المفاهيم القرآنية الأساسية التي توفر معلومات وأوصافاً عن موضوعات القطاع الاجتماعي وفقاً للمنظور الإسلامي، وقد قادتنا تلك العملية إلى التعرف على موضوعات المجال الاجتماعي الإسلامي، ثم حولنا تلك المفاهيم إلى قضايا يتعلق بعضها بالعلاقات، ويتعلق بعضها بالمؤسسات الابتدائية في المجتمع الإسلامي. ويبقى أمامنا الآن أن نتحول من النظر في **المفاهيم** إلى النظر في **الأحكام** القرآنية التي وردت في سياق تنظيم المجتمع، وتركيبة السلطة في الوحدات الاجتماعية الأساسية (النسب، والمصاهرة، والقربى... إلخ)، وتخصيص الموارد والقيم. ونظرُنا في الأحكام يقصد منه أن تُضم هذه الأحكام إلى منظومة المفاهيم والقضايا لنحصل بذلك على النموذج الجزئي الذي يعكس المنظور الإسلامي للتركيب الاجتماعي.

يمكن أن نعرف الأحكام المعيارية (normative rules) بأنها قوانين ونظم سلوكية تحدد ما يجب أن تفعله مجموعة من الناس، وما يجب ألا تفعله في ظروف معينة، كما توضح الأحكام المترتبة على ذلك. وبالطبع فإن هذه

الأحكام المعيارية تجسيد عملي لقيم (values) بعينها. ولا يمكن لمجتمع إنساني أن يوجد وأن ينتظم دون أن تكون له منظومة قيمية تعبر عنها أحكام معيارية في واقع الحياة. وهذه الأحكام المعيارية هي المحور الرئيس الذي يدور حوله التنظيم الاجتماعي الأوسع وما بداخله من تنظيمات دنيا، وهي الإطار المرجعي الذي يمكن أن تجري على أساسه عمليات الإنتاج والتبادل، أي النشاط الاقتصادي، وهي أيضاً الإطار المرجعي الذي تجري على أساسه عمليات التحكم في القوة والقيادة والطاعة، أي النشاط السياسي.

ويمكننا –وفقاً لهذا التعريف– أن نحدد ستة أصناف من أحكام القرآن المعيارية المتصلة بالقطاع الاجتماعي، وبما يجري فيه من أفعال وعلاقات، وذلك على النحو الآتي:

أ– أحكام نكاح المحارم (أحكام النسب).

ب– أحكام الفاحشة الاجتماعية الزنا، السفاح، البغاء.

ج– أحكام الزواج: الطلاق، الولاية، الكفاءة.

د– أحكام الميراث.

هـ– أحكام القصاص.

و– أحكام الوقف.

على أن غرضنا هنا ليس أن نقدم عرضاً شاملاً لجميع الأحكام وأداتها التفصيلية، وإنما غرضنا أن نشير أولاً إلى جملة من الأحكام تكون بمنزلة الإطار الكلي للنظام الاجتماعي في الإسلام، وأن نشير ثانياً إلى النموذج الذي تجسده تلك الأحكام وتعمل على تعزيزه لنتمكن بذلك من وصل النموذج الذي تعكسه الأحكام مع النموذج الذي عكسته المفاهيم لإجراء مقابلة ومطابقة بينهما. أما بقية الأحكام والمناقشة التفصيلية لها فقد أثبتناها في دراسة أخرى لأن الحيز المتاح هنا لا يتسع لها.

أ. نكاح المحارم

لعل من أكثر الأحكام المعيارية في القرآن وضوحاً في مجال تأسيس العلاقة الابتدائية في المجتمع تلك الأحكام التي وردت في شأن نكاح المحارم. يقول تعالى: ﴿حُرِّمتْ عليْكُمْ أُمّهاتُكُمْ وبناتُكُمْ وأخواتُكُمْ وعمّاتُكُمْ وخالاتُكُمْ﴾ (النساء: 23)، إذ تحصي هذه الآية أربعة عشر نوعاً من علاقات النسب والمصاهرة يحرم بسببها النكاح بصورة قاطعة. وهذا التحريم المغلظ لأنواع بعينها من العلاقات الجنسية وبصورة دائمة يترتب عليه سلوك اجتماعي معين بين

أفراد هذه المجموعة التي تسمى مجموعة النسب، وسيكون ذلك السلوك من السمات المميزة للمجتمع الإسلامي. وستكون مجموعة النسب هذه هي المجموعة الأساسية في المجتمع الإسلامي، كما سنبين لاحقاً.

ب. أحكام الفاحشة الاجتماعية

وردت أحكام متعلقة بالفاحشة وأنواعها المتعددة في عدة مواضع من القرآن، نذكر منها ما ورد في سورة النساء: الآيات 15 و16 و25، والنور: الآيتان 21 و32.

فهذه الآيات ونحوها في القرآن تصف أنواعاً من العلاقات الجنسية وتجعلها محرمة بصورة قاطعة. ونلاحظ هنا أن هذه الأنواع من العلاقات الجنسية تختلف عن العلاقات المحرمة داخل مجموعة النسب، فالتحريم هنا قاطع ولكنه غير دائم، بمعنى أنه يمكن للمرأة والرجل أن يقيما علاقة جنسية ولكن وفقاً لشروط وإجراءات تجعل هذه العلاقة مشروعة (إجراءات الزواج).

ج. أحكام الزواج

مما يلفت النظر في هذه المجال أنه لم يرد حكم في القرآن الكريم يجعل الزواج فرضاً لازماً على المسلم، ولم يقل أحد من الفقهاء بوجوبه إلا أهل الظاهر الذين قالوا إن الزواج واجب، لأن التحرر من الزنا فرض، ولا يتوصل إليه إلا بالنكاح، وما لا يتوصل إلى الفرض إلا به يكون فرضاً.[26] أما جمهور الفقهاء فقالوا إنه مسنون مستحب، والحجة في ذلك –كما يقول السرخسي– أن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر أركان الدين من الفرائض، وبين الواجبات، ولم يذكر من جملتها النكاح، وقد كان في الصحابة رضي الله عنهم من لم يتزوج ولم ينكر عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك.[27]

على أن الزواج وإن لم يكن واجباً مفروضاً، إلا أن من قبل أن يتزوج يكون قد دخل تلقائياً في مجال يعج بالواجبات والفروض. وهذه الواجبات يتضمنها عقد تأسيسي، وهو مثله مثل سائر العقود الإسلامية يستوجب الإيفاء، وتترتب على الإخلال به أنواع من العقوبات. وكأن المقصود هنا أن يترك للفرد هامش لحرية الفعل

---

[26] انظر تفاصيل ذلك في السرخسي: المبسوط، ج3–4، ص193.

[27] المرجع نفسه، ص193.

الاجتماعي: فإذا أراد ألا يتزوج فله ذلك، على أن يضع حساباً لما سيقع له إذا اقترف فاحشة. وإذا أراد أن يتزوج فله ذلك أيضاً، على أن يضع حساباً لما سيترتب على ذلك من واجبات والتزامات.

على أن أهم ما يميز عقد الزواج في الإسلام أنه يقوم على الحرية والطوع وتبادل الواجبات والحقوق بين المرأة والرجل. وهذا يعني أن عقد الزواج ليس عقد تملك، إذ لا يكون الرجل مالكاً للمرأة لأنه قد صار زوجاً لها. وقد لا تتضح أهمية هذا المبدأ (وثوريته) إلا إذا نظرنا إلى عقود الزواج في المرحلة السابقة للإسلام، إذ كانت عصبة الزوج ترث زوجته كما ترث أمواله. يدل على ذلك ما روي عن السدي قال: «فإن الرجل في الجاهلية كان يموت أبوه أو أخوه أو ابنه، فإن مات وترك امرأته، فإن سبق وارث الميت، فألقى عليها ثوبه فهو أحق بها أن ينكحها بمهر صاحبه، أو ينكحها فيأخذ مهرها، وإن سبقته فذهبت إلى أهلها فهم أحق بنفسها».[28]

فالرواية تشير إلى أن عقد الزواج الجاهلي كان عقد تملك توظفه العشيرة وتستثمره في خدمة مصالحها بغض النظر عن الضرر الذي سيصيب المرأة من جراء ذلك، فأبطل الله ذلك في قوله تعالى: ﴿يا أَيُّها الّذِين آمنُواْ لا يحِلُّ لكُمْ أن ترِثُواْ النِّساء كرْهًا ولا تعْضُلُوهُنّ لِتذْهبُواْ بِبعْضِ ما آتيْتُمُوهُنّ إِلاّ أن يأْتِين بِفاحِشةٍ مُّبيّنةٍ﴾ (النساء: 19). فاتضح بذلك أن عقد الزواج في الإسلام ليس عقد تملك، وأن الزوج لا يصير مالكاً للزوجة لكونه قد صار زوجاً لها. ولا تستطيع عشيرة الزوج –من ثم– أن ترث زوجته كما يورث المتاع والمال. فعقد الزواج إذاً لا يلغي شخصية المرأة، ولا يعطي الرجل امتيازات على حساب المرأة، وإنما هو عقد يقوم على الحرية وتبادل الواجبات والحقوق.

– أحكام الطلاق

ومع أن الزواج لم ينص على وجوبه في القرآن، إلا أن فصم العلاقة الزوجية قد وردت بشأنه أحكام قرآنية دقيقة، كما في سورة البقرة: الآيات 228 و229 و236، والنساء: الآية 20.

فهذه الآيات وغيرها في القرآن الكريم تبين ما يجب فعله وما لا يجب في حالة فصم العلاقة الزوجية. وكما لاحظنا من قبل أن الزواج ليس واجباً دينياً مفروضاً، فسنلاحظ هنا أن الاستمرار فيه ليس واجباً دينياً. فكما كان من الجائز أن يتزوج المسلم أو لا يتزوج، فسيكون من الجائز أيضاً أن يستمر في علاقة الزوجية أو ينفك عنها، وهذا هو

---

[28] الطبري: جامع البيان، ج4، ص306.

معنى الطلاق الذي ترد الآيات القرآنية العديدة لا لتجعله حراماً، ولكن لتلطف من آثاره السلبية، وتبين كيفية إعادة ترتيب شؤون الأسرة حينما يقع الطلاق.

– أحكام الولاية

من مبادئ الإسلام العامة، أن المسلم البالغ العاقل يملك أمر نفسه – ذكراً كان أم أنثى – مما يعين أن كل فعل أو علاقة يقوم بها الإنسان تحت الإكراه الخارجي لا قيمة لها من حيث الدين، ولا جزاء عليها من حيث الشرع. ويتأكد هذا المبدأ إذا نظرنا إلى عقد الإيمان بالله، فهو لا يقوم إلا على الطوع والحرية، ويتأكد كذلك إذا نظرنا إلى سائر العقود الإسلامية، سواء في مجال المعاملات الاقتصادية (البيوع ونحوها) أو المعاملات السياسية (البيعة والعهد ونحوها) أو النزاعات القضائية (اليمين والإقرار ونحوها). فكل هذه العلاقات لا يجوز معها إكراه، وإنما يقوم بها المسلم إذا شاء طوع إرادته، ويندرج تحت هذا المبدأ عقد الزواج.

ومما يؤكد هذا ما روي عن عبد الله بن بردة أنه قال: جاءت امرأة بكر إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله: إن أبي زوجني ابن أخٍ له، يرفع خسيسته بي ولم يستأمرني، فهل لي في نفسي أمر؟ فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم» :نعم، فقالت له: ما كنت لأرد على أبي شيئاً صنعه ولكن أحببت أن تعلم النساء أن لهن في أنفسهن أمر أم لا».[29]

ولعل هذا الوجه من النظر هو ما دفع الإمام أبا حنيفة إلى القول بأن المرأة «لها أن تزوج نفسها وغيرها، وتوكل في النكاح، لأن الله تعالى قال: ﴿فلا تعْضُلُوهُنّ أن ينكِحْن أزْواجهُنّ﴾ (البقرة: 232)، أضاف النكاح إليهن، ونهى عن منعهن منه، ولأنه خالص حقها، وهي من أهل المباشرة، فصح منها كبيع أمتها، ولأنها إذا ملكت بيع أمتها، وهو منها تصرف في رقبتها وسائر منافعها، ففي النكاح الذي هو عقد على بعض منافعها أولى».[30]

– أحكام الكفاءة

---

[29] انظر عبد الله محمد بن فرج القرطبي: أقضية رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق الشيخ قاسم الشماعي الرفاعي، بيروت: دار القلم، 1987، ص102.

[30] ابن قدامة: المغني، ج6، ص449.

يضع الإسلام مبدأ عاماً ثابتاً يتم على أساسه التفاضل بين الناس وهو مبدأ التقوى، أي أن قيمة الإنسان لا تقاس بانتمائه العرقي أو مكانته الاجتماعية أو حرفته. وذلك كما في قوله تعالى: ﴿إِنّ أَكْرمكُمْ عِند اللهِ أَتْقاكُمْ﴾ (الحجرات: 13)، وقوله: ﴿وما أَمْوالُكُمْ ولا أَوْلادُكُم بِالّتِي تُقَرّبُكُمْ عِندنا زُلْفى﴾ (سبأ: 37)، وقوله: ﴿أفمن كان مُؤْمِنًا كمن كان فاسِقًا لّا يسْتوُون﴾ (السجدة: 18). واستناداً إلى هذه الآيات ونحوها ذهب بعض الفقهاء –ومنهم مالك بن أنس– إلى القول بأن الكفاءة المقصودة والمعتبرة في شروط النكاح هي كفاءة في الدين لا غير. [31]

ويستدلون على ذلك بما روته عائشة رضي الله عنها من أن أبا حذيفة بن عتبة بن أبي ربيعة تبنى سالماً وأنكحه ابنة أخيه هنداً بنت الوليد بن عتبة، وهو مولى لامرأة من الأنصار.[32] وأمر النبي صلى الله عليه وسلم فاطمة بنت قيس أن تنكح أسامة بن زيد مولاه، فنكحها بأمره متفق عليه. وزوج أباه زيداً ابنة عمته زينب بنت جحش.[33]

د– أحكام الميراث

قد لا نستطيع أن نفهم أحكام الميراث الإسلامي إلا إذا نظرنا إلى نظام النسب في البناء الاجتماعي الإسلامي مقارناً بالنظام الاجتماعي الجاهلي، ذلك لأن أحكام الميراث تتعلق بتخصيص الموارد (allocation of resources) على المواقع المتعددة في داخل مجموعة النسب تخصيصاً يختلف بصورة كبيرة عن الطريقة التي كان يتبعها العرب الجاهليون.

روي عن جابر بن عبد الله قال: جاءت امرأة سعد بن الربيع إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بابنتيها من سعد، فقالت يا رسول الله هاتان ابنتا سعد بن الربيع، قتل أبوهما معك في أحد شهيداً، وإن عمّهما أخذ مالهما، ولا ينكحان إلا ولهما مال، قال فنزلت آية الميراث، فأرسل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى عمها فقال: «أعط ابنتي سعد الثلثين، وأمهما الثمن، وما بقي فهو لك» (رواه أحمد في مسنده). [34] فنزع المال من العم وإعادة توزيعه بهذه الطريقة، لم يكن مجرد إجراء لحل مشكل اقتصادي، وإنما كان إجراءً ثورياً يتعلق بنظام تخصيص الثروة في داخل وحدة

---

31 عبد الله بن قدامة: المقنع في فقه إمام السنة أحمد بن حنبل الشيباني، مع حاشيته، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، 1980، ج3، انظر مالك على هامش ص30.

32 ابن قدامة: المقنع، مصدر سابق، الحاشية، ص29.

33 المصدر نفسه.

34 ابن قدامة: المغني، ج6، ص166.

النسب، ويتضمن تقليصاً كبيراً لدور العصبة، وإضعافاً لقوتها الاقتصادية والعسكرية. فقد كان التقليد السائد بين العرب أنهم لا يورثون إلا من طاعن بالمرح وحمى الذمار، فيستبعدون – بناء على ذلك – النساء والأطفال، فتنحصر الثروة تلقائياً في يد الذكور المقاتلين، الذين يشكلون عصبة ذات نفوذ عسكري واقتصادي كبير. فلما نزلت آية الميراث أُبطل ذلك النظام، وصارت ابنتا سعد وأمهما يرثن 79.1%، من ثروة الزوج المتوفى، ولا يترك لمن تبقى من العصبة، بما فيهم العم سوى 20.9%، وصار الورثة ينقسمون بحسب المصطلح الإسلامي الجديد إلى ذوي فرض – وهن النساء– وعصبة، وهم الذكور.[35]

هـ– أحكام القصاص

يقصد بالقصاص لغة وشرعاً المساواة بين الجريمة والعقوبة.[36] ولكن الذي يهمنا في هذا المقام ليس التعريف القانوني، وإنما نهتم بـ«النموذج الاجتماعي» الذي يعمل قانون القصاص على تثبيته وتجسيده، ولذلك فقد يكون مناسباً أن ننظر في الوضع العربي السابق للإسلام لنرى النموذج الجاهلي في هذا الشأن.

روى الطبري عن قتادة أنه قال: «كان أهل الجاهلية فيهم بغي وطاعة للشيطان، فكان الحي إذا كان فيهم عدة منعة التسويد من عندنا، فقتل عبد قوم آخرين عبداً لهم، لا نقتل به إلا حراً – تعززاً لفضلهم على غيرهم من أنفسهم التسويد من عندنا، وإذا قتلت لهم امرأة قتلتها امرأة قوم آخرين، قالوا: لا تقتل بها إلا رجلاً، فأنزل الله تعالى قوله: ﴿كُتِب عليْكُمُ الْقِصاصُ فِي الْقتْلى الْحُرُّ بِالْحُرِّ والْعبْدُ بِالْعبْدِ والأُنثى بِالأُنثى﴾ (البقرة: 187)، يخبرهم أن العبد بالعبد، والأنثى بالأنثى فنهاهم عن البغي، ثم أنزل الله تعالى ذكره في سورة المائدة بعد ذلك فقال: ﴿وكتبْنا عليْهِمْ فِيها أنّ النّفْس بِالنّفْسِ والْعيْن بِالْعيْنِ﴾ (المائدة: 45)».[37]

وظاهر من هذا أن حكم القصاص في النظام الجنائي الإسلامي ينظر إلى النفس الإنسانية الواحدة، أكثر من النظر إلى الترتيبات الاجتماعية التي كانت سائدة بين العرب واليهود قبل الإسلام. فالمبدأ هو أن من قتل نفساً ظلماً

---

35 ابن قدامة: نفس المصدر، ص214.

36 انظر محمد أبوزهرة: العقوبة، دار الفكر العربي، 1980، ص335.

37 الطبري: مصدر سابق، ج2، ص103.

وعدواناً يعتبر مجرماً، فيقتص منه بقطع النظر عن دينه وعرقه ومكانته الاجتماعية، وبقطع النظر كذلك عن دين القتيل أو عرقه أو مكانته الاجتماعية.[38]

و– أحكام الوقف

مصطلح الوقف يقصد به عند الفقهاء حبس العين (أي مصادر الثروة)، وقطع التصرف في رقبتها، وصرف المنفعة عن البيع والرهن والهبة، فلا تنقل للورثة. وهو بهذه الصورة يعد آلية من آليات تخصيص الثروة (مثله مثل الزكاة والميراث والنفقة)، ولكن الفرق بينه وبين الميراث أن الأخير يخصص الموارد في إطار وحدة النسب، فيقلص دور العصبة ويرفع من شأن الفرائض، أما الوقف فيعمل على تجاوز وحدة النسب ذاتها، وتوجيه الموارد إلى وحدات أخرى في المدى الإنساني الأوسع (مدى الملة والأمة والإنسانية).

والأصل فيه ما روى عبد الله بن عمر قال: أصاب عمر أرضاً بخيبر فأتى النبي صلى الله عليه وسلم يستأمره فيها: يا رسول الله إني أصبت أرضاً بخيبر لم أصب قط مالاً أنفس عندي منه، فما تأمرني فيها؟ فقال: إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها، غير أنه لا يباع أصلها، ولا يبتاع، ولا يوهب ولا يورث، قال: فتصدق بها عمر في الفقراء وذوي القربى والرقاب وابن السبيل، لا جناح على من وليها أن يأكل منها أو يطعم صديقاً بالمعروف غير متأثل فيه أو غير متمول فيه» (متفق عليه).[39]

القضايا الاحتمالية والأحكام القطعية

إن المنهج الذي نسير عليه يلزمنا بأن نضم القضايا الاحتمالية سالفة الذكر إلى الأحكام المعيارية القطعية التي فرغنا من عرضها قبل حين، فإذا اتضح لدينا أن هناك تنافراً أو تضاداً بيناً بين تلك القضايا وهذه الأحكام فسيتعين

---

[38] هناك –بالطبع– جدل كثير بين الفقهاء المسلمين حول قضية القصاص هذه، فقد ذكر القرطبي في آية البقرة وحدها سبع عشرة مسألة، أما آية المائدة ففيها ثلاثون مسألة كما يقول. ومعظم الجدل يدور حول جواز قتل المسلم بالذمي، وذلك لتعارض آية المائدة مع الحديث الصحيح "لا يقتل مسلم بكافر". انظر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، بيروت: دار الكتاب العربي، 1952، ج1، ج3، عند تفسيره لآية البقرة وآية المائدة. ولإلمام بطائفة من الآراء الفقهية، انظر ابن قدامة، مصدر سابق، ج6، ص652؛ والشافعي: **الأم**، دار الرياض الحديثة، ج7، ص652. ولنقاش حديث حول المسألة، وبلورة اجتهاد معاصر فيها، انظر محمد أبوزهرة: العقوبة، مرجع سابق، ص355–356، انظر كذلك أحمد الحصري: القصاص والديات – العصيان المسلح في الفقه الإسلامي، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1973، ص344–345.

[39] ابن قدامة: مصدر سابق، ج5، ص598.

علينا أن نعيد النظر في أكثر من جهة. أما إذا وجدناهما متناغمين فإن ذلك يعني أننا قد توصلنا بالفعل إلى نموذج جزئي مكون من جملة من القضايا ذات الترابط المنطقي الداخلي، وهو نموذج يمكن أن يستخدم للكشف عن النظام الاجتماعي الإسلامي. فلنتجه الآن إلى رفع القضايا ونسبتها إلى الأحكام.

بالنظر إلى القضايا العلائقية التي عرضناها سابقاً نستطيع أن نلاحظ أولاً: أن القضية رقم (1) مثلاً التي نزعم فيها وجود ارتباط بين التشديد على مفهوم الإحصان وعملية إعادة إنتاج العنصر البشري، لا يوجد ما يدعمها بصورة واضحة في جدول الأحكام المعيارية، إذ لا نجد في هذه الأحكام تشديداً على عملية إعادة النسل، مما يعني أن هذه القضية يجب أن تعدل في محتواها، أو أن تنزل من المرتبة الأولى إلى مرتبة أدنى. أما إذا رأينا الإبقاء على هذه القضية فإن ذلك سيضطرنا إلى أن ننظر مرة أخرى في الأحكام أو في ما وراء الأحكام من مقاصد.

وسنلاحظ –ثانياً– أن القضيتين (2) و(3) تتسقان تمام الاتساق مع جدول الأحكام، إذا تتفق القضية (2) مع الأحكام الواردة في شأن عقد الزواج وفي شأن الطلاق، وتتفق القضية (3) مع الأحكام الواردة في شأن النسب. وسنلاحظ –ثالثاً– أن القضيتين (4) و(5) اللتين تجعلان للمرأة (الزوجة–الأم) نصيباً مفروضاً في الإنتاج المادي للزوج، تتناسبان مع أحكام النفقة والميراث، وتسلطان كثيراً من الضوء على ما ورد من أحكام أخرى في السنة تبيح للزوجة أن تنفق من أموال زوجها بغير إذنه، أي أنها تكون مشاركة له في الملكية.

ونلاحظ – رابعاً – أن جميع القضايا المؤسسية الواردة في القائمة (ب) تتناسب مع قائمة الأحكام. فالقضية الثانية –مثلاً– التي نزعم فيها أن إحصان المرأة بالإسلام يعني إضعاف مؤسسة العشيرة لصالح مؤسسات المدينة، تتناسب مع أحكام العقد والولاية التي تعطي صلاحيات للزوجة وللسلطان أكبر من صلاحيات العصبة، كما تتناسب القضية الثالثة مع أحكام الزكاة والوقف والميراث، حيث يخصص الميراث لصالح العصبة الوارثة، للضعفاء من عامة الأمة ويحبس الوقف عن الوارثين ليخصص للمصالح العامة.

إن المقابلة والموازنة بين القضايا والأحكام ستكون عملية مستمرة، فنستطيع من حين لآخر أن نعدل في صياغة القضايا ومحتواها، إما لتوافر معلومات جديدة عن موضوعاتنا التي نبحث فيها، أو لتولد فهم جديد لبعض مفاهيم القرآن أو أحكامه. حتى إذا بلغ الاتساق بين القضايا والأحكام مدى مناسباً، واستقر على ذلك، أمكننا أن ندعي الحصول على نموذج تفسيري جزئي كالذي حصلنا عليه الآن، ولا يبقى أمامنا سوى أن نرفعه إلى النموذج الكلي،

فإذا تلاءم معه فستزداد ثقتنا به وسنمضي قدماً لاختبار قدرته التفسيرية باستخدامه في تحليل الظواهر الاجتماعية وتفسيرها.

على أن مهمة الأحكام ليست فقط أن نتخذها مرجعية نقيس بها صدق القضايا الاحتمالية، وإنما يمكن للأحكام أن تقودنا بطريقة مباشرة إلى اكتشاف عناصر النظام الاجتماعي وإلى اكتشاف طريقة توزيع الموارد والقيم بينها. فأحكام عقد الزواج –مثلاً– وأحكام الطلاق وما يتصل بهما من مسائل الولاية والكفاءة ليست مجرد أحكام شكلية لترتيب الزيجات، وإنما هي – في المقام الأول – أحكام معيارية تُعنى بتخصيص قيم الأفراد والمجموعات والعلاقات في إطار مجموعة النسب. فالحكم – مثلاً – بقوامة الأزواج يعطي قيمة خاصة للزوج، والحكم بولاية المرأة على نفسها يعطي قيمة أخرى موازية، والحكم بأنه لا اعتبار للنسب في الكفاءة الزوجية يقلل من أهمية قيمة الانتساب العرقي داخل وحدة النسب، ويعلي من قيمة الالتزام الديني والخلقي، والحكم بأن طاعة الأبوين رهينة بطاعة الله يحد من سلطان الأبوة والأمومة الرحيمة. وهكذا نرى بوضوح كيف أن الأحكام تعمل على تخصيص القيم (allocation of values).

ومن ناحية أخرى هناك –فضلاً عن ذلك– أحكام أخرى تعمل على تخصيص الموارد داخل مجموعة النسب وخارجها، مثل أحكام النفقة، والمواريث، والوقف، والزكاة. فكما عملت بعض الأحكام السابق على تحديد سلطات كل من الزوج والزوجة والأبناء عن طريق تخصيص القيم، فستعمل أحكام أخرى عن طريق تخصيص الموارد لتصل إلى النتيجة ذاتها.

وإذا أدركنا الطريقة التي توزع بها القيم والموارد فإن ذلك سيقودنا بطريقة تلقائية إلى معرفة المواقع والمقامات (positions and statuses) التي يحتلها كل فرد في المجموعة، أو تحتلها كل مجموعة في النظام. وبما أن معرفة المواقع والمقامات، ومعرفة العلاقات بينها هي في الواقع معرفة لبنية السلطة (structure of authority)، فإن هذا كسب عظيم، إذ تكون الأحكام قد دلتنا كذلك على التنظيم الاجتماعي التأسيسي، وعلى التنظيمات الاجتماعية الأخرى المتصلة به، وعلى طريقة توزيع السلطة في داخل هذه التنظيمات وفيما بينها. ويجدر بنا أن نلاحظ في هذا المقام أن ما دلت عليه الأحكام هنا من تنظيمات قد دلت عليه أيضاً من قبل وبصورة مستقلة المفاهيم القرآنية التي حللناها.

فكما لاحظنا الآن الخط الانفتاحي الذي تسير عليه الأحكام –مثل الأسرة التي تنفتح في العصبة، والعصبة التي تضبط وتجبر على الانفتاح في الأمة– فقد لا حظنا الاتجاه الانفتاحي ذاته من قبل ونحن نقوم بتحليل مفاهيم القرآن الكريم، إذ رأينا بوضوح كيف أن مفهوم الإحصان ينفتح على مفهوم الولاية، وكيف أن ولاية العشيرة تتراخى لتنفتح في ولاية الإسلام، وكيف أن الرحم العرقي ينفتح على رحم الدين وعلى المدينة والأمة. وهذا التلاقي بين الأحكام والمفاهيم لا يزيد فقط من اطمئناننا إلى صحة تحليلنا، ولكن يفتح أمامنا زاوية أخرى ننظر من خلالها إلى الأحكام، لا باعتبارها آليات لتخصيص القيم والموارد داخل التنظيم الاجتماعي فحسب، ولكن باعتبارها آليات منشئة للتنظيم الاجتماعي ذاته.

التنظيمات الاجتماعية المحكمة

يشير مفهوم «النظام» إلى عمليات الاعتماد المتبادل أو المركب (interdependencies) بين أجزاء أو وحدات توجد بينها أنماط من العلاقات التي يمكن اكتشافها.[40]

ويمكن أن يشمل هذا المفهوم شقين: شقاً نظرياً ويقصد به مركب المفاهيم والافتراضات والقاضايا التي يوجد بينها تكامل أو اتساق منطقي، وتشير إلى ظاهرة وجودية. أما الشق الآخر فيقصد به النظام الوجودي ذاته، والذي هو نمط من الظواهر الوجودية المحسوسة (وغير المحسوسة) التي يمكن وضعها وتحليلها عن طريق الشق النظري من النظام.[41] فكأنما وظيفة الشق الأول النظري هي أن يصف ويحلل ويعلل التفاعلات الاجتماعية (social interactions) التي تقوم بين أجزاء الشق الثاني الوجودي. وهذا الشق النظري التفسيري هو ما نطلق عليه نحن في هذا المقال اسم «النموذج الجزئي»، أي الإطار التصوري الذي يمكن أن تبنى على أساسه نظرية في التنظيم الاجتماعي.

هذا، وقد كان اهتمامنا منصباً في الجزء الأول من المقال على استخراج النموذج، حيث تمكنا من تحديد وحداته الأساسية (المفاهيم، والقضايا الموجهة، والأحكام المعيارية)، كما تمكنا من تحديد العلاقات بين تلك الوحدات، فصار

---

40 International Encyclopedia of Social Sciences, Vol. 15, p458

41 المصدر نفسه، ص458.

لدينا –بذلك– نسق تصوري مكتمل، أي نموذج. وعلينا الآن أن نقوم (في الجزء الثاني) من المقال باستخدام هذا النموذج في عملية وصف وتحليل وتركيب للشق الوجودي للنظام الاجتماعي الإسلامي.

وأول ما ينبغي علينا في هذا المجال هو أن نجيب عن السؤالين الآتين:

1- ما هي الأجزاء التي يتكون منها النظام؟

2- ما هي الطريقة التي تترابط بها (أو تتفاعل عبرها) تلك الأجزاء؟

والإجابة عن السؤال الأول ميسورة بعض الشيء، إذ يبين لنا النموذج بالفعل قدراً منساباً من مكونات النظام الاجتماعي الإسلامي. فهناك مثلاً أفراد البشر (إناثاً وذكوراً، مسلمين وغير مسلمين)، وهناك علاقات بين أولئك البشر، يتخذ بعضها ترتيباً نظامياً محدداً (ordered arrangement)، ويصير بذلك **مؤسسات**، مثل مؤسسة الزواج، والعشيرة، والمدينة، والحكومة. وهناك علاقات ليس لها ترتيب نظامي محدد كالأول، وذلك مثل علاقات المصاهرة، والمجاورة، والمتاجرة، والمقاتلة، والموالاة، والمعاهدة، ونحوها. وهناك معايير للسلوك تعبر عن قيم ومعارف ورائية، مثل الإحصان وتحريم الفاحشة، وتحريم نكاح المحارم، وإباحة الطلاق ونحوها.

على أن النموذج إذا لم يبين لنا إلا هذه الأشياء فإنه لن يكون قد تقدم بنا بعيداً عن السطح المعرفي. ولكنه يذهب أكثر من ذلك فيدلنا –كما ذكرنا سابقاً– على البنية الاجتماعية التأسيسية، وعلى طريقة توزيع السلطة في داخلها. والبنية الاجتماعية (social structure) نقصد بها كيفية ترتيب أفراد البشر بعضهم إلى بعض باعتبارهم فاعلين في الحياة الاجتماعية.[42]

فأفراد البشر لا يُرتبون –بالطبع– كما ترتب الأشياء، وإنما ينتسب أو ينتمي بعضهم إلى بعض، أما ما يرتب فهو النشاط الذي يقومون به. لذلك فقد صار لدينا مفهومان متصلان: مفهوم البنية الاجتماعية (social structure)، ومفهوم التنظيم الاجتماعي (social organization) الذي تقتضيه وتحتويه. فالبنية الاجتماعية تشمل الثقافة (أي منظومة الأحكام المعيارية والقيم الأخلاقية والمعارف) وتشمل التنظيم الاجتماعي، وهو

---

42 Radcliffe-Brown: Method in Social Anthropology, Delhi: Hindustan Publishing Corporation, (With the University of Chicago), 1983, p168.

المجال العملي الذي تتجسد فيه الثقافة حيث تأخذ أنماطاً عملية من السلوك. وهذا أمر طبيعي لأن الطرقة التي ينتمي بها الأفراد بعضهم إلى بعض والطريقة التي ينظمون بها نشاطهم الاجتماعي كلتاهما مستمد من منظومة واحدة للأحكام المعيارية والقيم الخلقية.

فما هي –إذاً– البنية الاجتماعية ثقافة وتنظيماً التي يلدنا عليها النموذج؟

لقد أرانا النسق المفاهيمي في النموذج أن تميز بعض آيات القرآن بأنهن «محكمات» وأنهن «أم الكتاب»، أنهن «أصل الكتاب الذي فيه عماد الدين والفرائض والحدود، وسائر ما بالخلق إليه حاجة».[43] وإنما سماهن أم الكتاب لأنهن معظم الكتاب، «موضع فزع أهله عند الحاجة إليه، وكذلك تفعل العرب تسمي الجامع معظم الشيء أماً له، فتسمي راية القوم التي تجمعهم في العساكر أمهم، والمدير معظم أمر القرية والبلدة أمها».[44]

كما دلتنا الأحكام المعيارية في النموذج على أن هناك تنظيماً اجتماعياً تأسيسياً (وحدة النسب) يعتبر أماً للمجتمع، ودلتنا على العناصر المكونة له، والمواقع والمقامات التي يحتلها كل فرد فيه. ودلنا النموذج كذلك على أن هناك تلازماً ضرورياً بين أم الكتاب، وأم المجتمع، فإذا انحل هذا الرباط انحل المجتمع تبعاً لذلك وذبلت العقيدة.

ويمكننا أن نتوسع قليلاً في هذا الاتجاه فنقول: إن محتوى بعض هذه الآيات المحكمات هو أحكام تأسيسية، تنشئ مجتمعاً، وتدبر أمره، وترتب علاقاته، وتحدد المحرمات فيه، وتضع الأهداف والواجبات، فهي بذلك تكون أماً للمجتمع. ولقد قمنا –لإثبات هذا– بإيراد نماذج لأمهات الكتاب، ثم حللناها لنرى كيف تكون هي ذاتها أمهات المجتمع، وذلك من آيات سورة النساء في تحريم نكاح المحارم وفي الميراث، وفي تحريم الفاحشة، وآيات سورة النور في الشأن ذاته، وآيات سورة البقرة في شأن إباحة الطلاق، والآيات الأخرى الواردة في شأن العقد والولاية والكفاءة التي فصلنا القول فيها حينما تحدثنا عن أحكام القرآن المعيارية الاجتماعية.

فهذه الآيات ذاتها التي نظرنا فيها من قبل من الزاوية المعيارية، وقلنا إنها لم تكن وصفاً عابراً لأشكال الزواج وأنصبة المواريث وإنما هي مخصصات للقيم والموارد، نقول عنها الآن إنها لا تخصص القيم والموارد فحسب، وإنما تحدد المنظومة الابتدائية التأسيسية التي يقوم عليها بناء المجتمع، وهي في هذه الحالة منظومة النسب، أي نسق القرابات

---

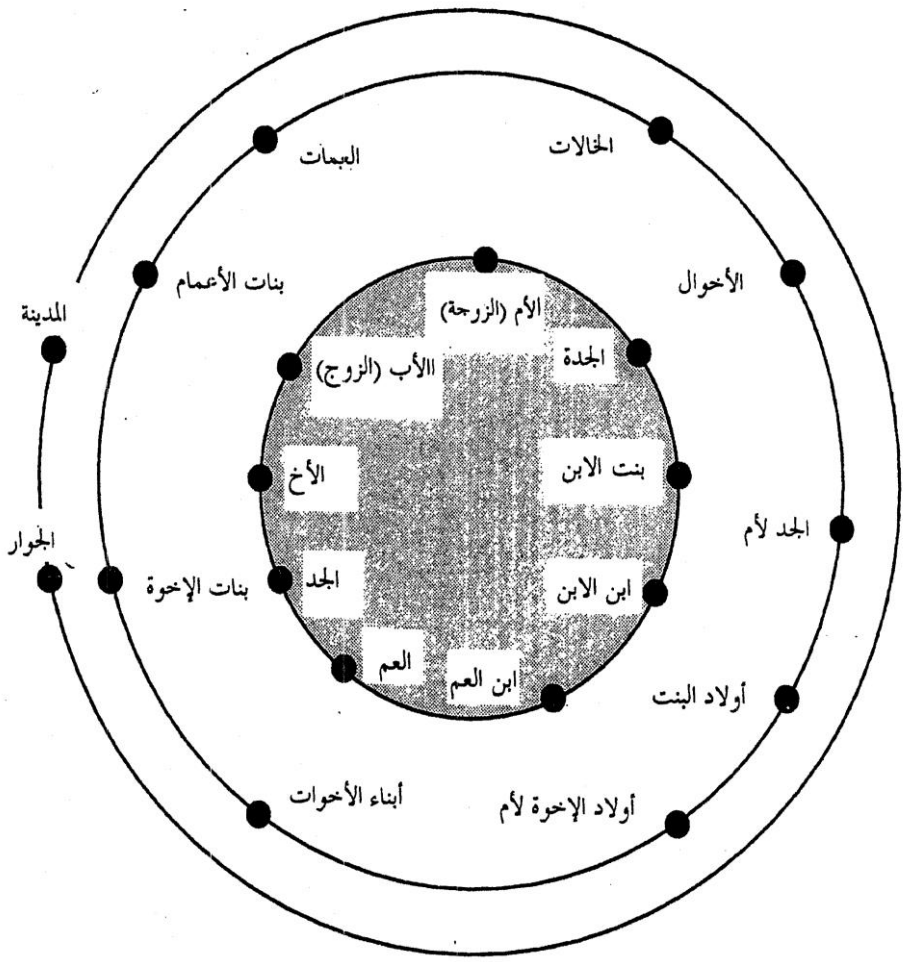
43 الطبري: مصدر سابق، ج3، ص170.

44 المصدر نفسه، ص170.

الرحمية المباشرة، ومنظومة المصاهرة، وهي القرابات الرحمية غير المباشرة. فما لم تحدد العلاقات في داخل هاتين المنظومتين بصورة واضحة، وفي كل مستوياتها وبكل تفاصيلها، فإن البنية التحتية التي يقوم عليها المجتمع ستكون محل اضطراب وقلق مستمر، وسيتعذر على الفرد أن يدرك مكانه داخل المجموعة، وسيتعذر على المجموعة أن تتماسك داخلياً. ومن أجل ذلك تتولى محكمات الكتاب بصورة تلقائية مهمتها التأسيسية بوضع محكمات المجتمع التي تحمل عليها من بعد التنظيمات الفرعية والمؤسسات الطرفية.

فآية النساء (23) آنفة الذكر تحصي سبعة من عناصر النسب (الأمهات والبنات والأخوات والعمات والخالات وبنات الأخ وبنات الأخت)، وسبعة من عناصر المصاهرة (أمهات الرضاعة وأخوات الرضاعة، وأمهات النساء والربائب وحلائل الأبناء وأخوات النساء، وما نكح الآباء في الآية السابقة لهذه)، فتكون تلك هي مجموعة العناصر التي يشكل مجمل العلاقات بينها المنظومة التأسيسية في المجتمع. أما آية النساء (11) فهي تحدد كيفية توزيع الثروة الموروثة بين أفراد المجموعة.

ولكي يتضح ما نقول، يمكن أن نستعين بالرسم التخطيطي الآتي لنبرز بصورة أدق التركيب الداخلي لبنية النسب الذي سيبدو لنا على الشكل الآتي:



ففي هذا الشكل نلاحظ بوضوح دائرة صغرى ووسطى أكبر منها وثالثة تضمهما معاً ويشتركان في مركز واحد.

وتتكون الدائرة الصغرى من:

أ. رجل وامرأة يربطهما عقد الزواج والاشتراك في عملية الإنجاب، فيشكلان بذلك عمود النسب الأعلى ويُقصد بذلك الوالدان، وتقوم العلاقة بينهم على عقد اختياري يحدد الواجبات والحقوق المتبادلة.

ب. مجموعة من البنين والبنات يشكلون عمود النسب الأسفل وهم المولودون من مقابل الوالدين، وتقوم العلاقة بينهم وبين العمود الأعلى ليس على الاختيار إذ ليس لابن أن يختار أبويه ولكن على أساس أن أحد الطرفين كان سبباً في وجود الآخر.

والذي يلزم عن ذلك منطقياً هو مبدأ الواجبات والحقوق المتبادلة، مثل وجوب نفقة الوالد على ولده ورعايته عند الصغر، ووجوب نفقة الولد على والده ورعايته عند الكبر. أما العلاقة بين الأبناء أنفسهم فتتأسس على مبدأ الإخاء المنبثق عن المجاورة في الرحم الواحدة. فتنشأ عن تلك المجاورة الرحمية واجبات وحقوق كتلك التي نشأت عن العلاقة الوجودية بين الآباء والأبناء. أما الدائرة الوسطى التي تظهر في الرسم فهي دائرة ذوي الأرحام وهم الأقارب الذين لا فرض لهم ولا تعصيب وهم أحد عشر صنفاً، وهي الدائرة التي تمثل امتداداً مباشراً لعمودي «النسب الأعلى والأدنى، والعلاقات بين أفرادها وأفراد الدائرة الصغرى ليست على القدر نفسه من الإلزام، إلا إذا تخلى أحد أفراد هذه الأخيرة عن واجباته أو انعدام وجوده بالوفاة أو العجز مثلاً، ففي مثل هذه الحالة سيكون ولد البنت أو الخال، أو العمة أو الخالة مسؤولاً –بحكم العلاقة الرحمية– عن أفراد الدائرة الأولى، وستكون هذه المسؤولية عرفاً يعتمده القانون ويدعمه. فدائرة أولي الأرحام هي إذاً دائرة وقائية داعمة تعزز الدائرة الصغرى، وقد تقوم مقامها إذا تهدمت أو عجزت. فإذا رفعنا أعيننا عن هذه الرسم وعدنا للنظر في الآيات القرآنية المشار إليها آنفاً فسنلاحظ بوضوح أن هذه الآيات تُحكم العلاقات داخل هذه المنظومة المتكونة من دائرتي النسب إحكاماً لا مجال فيه للاجتهاد أو الاشتباه، تماماً مثل محكمات القرآن، سوى أن الأخير إحكام في المعنى والأول إحكام في العلاقة. فالآيات تحكم المناكح بين أفراد الدائرة الأولى باستثناء الزوج والزوجة، كما تحرم المناكح بينهم وبين أفراد الدائرة الوسطى. فالعلاقة بين الأم – مثلاً – والابن تأخذ وضعاً ثابتاً، فلا يمكن للابن أن يكون زوجاً لأمه، ولو كان مثل هذا الاحتمال وارداً لانهار النظام في داخل المجموعة تماماً ولم تعد المنظومة منظومة، لتداخل مقامات الأمومة والبنوة والأخوة. ونستطيع أن نقول –بعبارة أخرى– إن تحريم الزواج داخل هذه المجموعة (incest)، وما ينبثق عن ذلك من إجراءات في المجال الجنائي والاقتصادي والأخلاقي، يحول العناصر التي بداخلها من حالة الفردية والشتات إلى حالة النظام والنسق، فيكون في مقدور أي عنصر أن يحتل مقاماً خاصاً به داخل المجموعة، تترتب على الإخلال به جزاءات، وعلى القيام به منافع ومكافآت، على المستوى المادي والأدبي معاً.

وهكذا نجد أن إحكام علاقات النسب والمصاهرة وتحديدها بصورة قاطعة يقود إلى إيجاد منظومة اجتماعية ثابتة تتوزع فيها القيم أو المراتب والمقامات بصورة واضحة. فآيات النساء المشار إليها آنفاً الزواج والميراث هي آيات تخصيص القيم والموارد allocation of values and (resources) داخل وحدة النسب، وهو التخصيص الابتدائي الذي يعتمد عليه أفراد هذه المجموعة حينما يشبون عن الطوق وينخرطون في المجتمع الكبير.

هذا، ومن جهل مقامه داخل هذه المنظومة، أو عرفه ولكنه لم يرعه، سيكون فرداً فاقداً للهوية على المستوى الشخصي، وباعثاً للدمار على مستوى المجموعة. ويمكن أن نلاحظ في هذا الصدد أن ظاهرة **قطع الأرحام** التي تكرر استنكارها في القرآن الكريم ما هي إلا انعكاس لحالة الإخلال بالحقوق والمقامات داخل المنظومة. وقد يجيء هذا الإخلال من جهة الأبوين، كما كان يقع في عهد الجاهلية العربية، إذ يستولد العربي الحر أمته ولكنه يستنكف أن يلحق أبناءها بنسبه، وقد يجيء الإخلال من جهة الأبناء حين ينتسبون لغير آبائهم، كما في حالة التبني الكامل. وكلا الطرفين –الإسقاط والتبني– مرفوضان لأنهما يخلان بترتيب القيم والحقوق الذي أحكمه القرآن: ﴿وما جعل أَدْعِياءَكُمْ أَبْناءَكُمْ﴾ (الأحزاب: 3). ومثل هذا الرفض يشمل أيضاً حالة الظهار، وهي أن يقول الرجل المبغض لزوجته: أنت علي كظهر أمي، في محاولة لإحلال الزوجة مقام الأم، فيجيء الرفض القرآني الحاسم: ﴿الّذِين يُظاهِرُون مِنكُم مِّن نِّسائِهِم مّا هُنّ أُمّهاتِهِمْ إِنْ أُمّهاتُهُمْ إِلّا اللّائِي ولدْنَهُمْ﴾ (المجادلة: 2). ويشمل الرفض كذلك حالة التوارث بغير النسب، كما وقع مؤقتاً في ظروف الهجرة ثم ألغي وصار كما قررت الآية: ﴿وأُوْلُواْ الأرْحامِ بعْضُهُمْ أوْلى بِبعْضٍ فِي كِتابِ اللهِ﴾ (الأنفال: 75). فكل المحاولات الرامية إلى إحداث قدر من التعديل والتبديل في المقامات والحقوق والحدود داخل المجموعة يرفضها القرآن رفضاً قاطعاً. وعلى المنوال ذاته يطرد المنع في مجال المواريث، فلا يصح أن تمنع المرأة –زوجة كانت أو ابنة– من ميراث زوجها أو أبيها أو ابنها، ولا يجوز أن يمنع الطفل –ذكراً كان أو أنثى– من نصيبه من الميراث كما كان يحدث في الجاهلية، ولا يجوز لأحد أن يوصي بماله ليحرم الوارثين، فذلك يعتبر إضراراً، والإضرار في الوصية من الكبائر: عن عكرمة عن ابن عباس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم» :الإضرار في الوصية من الكبائر».[45]

ولكن قد يقول قائل: لِم كل هذا التشديد والمنع والتحريم داخل وحدة النسب؟ ونقول: لم يذكر القرآن تعليلاً مباشراً لهذا التحريم، ولكن السياق يتضمن إشارات إلى أن هذه سنة دينية سابقة وثابتة، ولذلك فقد اكتفى أكثر المفسرين بذلك، ولم يتكلفوا تعليلاً لتحريم الزواج داخل دائرة النسب، باعتبار أن حرمة الأمهات والبنات كانت ثابتة من زمن آدم عليه السلام ولم يثبت حل نكاحهن في شيء من الأديان السماوية.[46] ولكن من المفسرين من ذهب يلتمس أسباباً للتحريم، كمحاولة الفخر الرازي، إذ ظن أن سبب التحريم يرجع إلى أن الوطء إذلال وإهانة... وإذا

---

45 الرازي، التفسير الكبير، ج9، ص233.

46 المصدر نفسه، ج9، ص27.

كان الأمر كذلك وجب صون الأمهات عنه، لأن إنعام الأم على الولد أعظم وجوه الإنعام، والبنت بمنزلة جزء من الإنسان وبضع منه، قال عليه السلام: «فاطمة بعضة مني»، فيجب صونها عن هذا الإذلال».[47] ولكن هذه حجة فيها نظر، إذ إن الوطء في ذاته ليس إذلالاً، بل إنه قد يرتفع في الرؤية الإسلامية إلى مستوى العبادة التي يؤجر من يؤديها بصورتها المشروعة. ولكن علة التحريم قد ترجع –والله أعلم– إلى أمور أخرى، منها: أن وطء الأم والأخت فيه تنكيس لخطة الخلق القائمة على فكرة البث والتكاثر الخارجي: ﴿وبثّ مِنْهُما رِجالاً كثِيرًا ونِساء﴾ (النساء: 1). ومنها أن وطء هذه المحارم سيؤدي إلى طمس المقامات داخل منظومة النسب، وفتح المجال للتنافس والاصطراع بين الآباء والأبناء حول مسائل الجنس والزيجات، فتتحول الأسرة من حرم اجتماعي آمن إلى حلبة للصراع. ومنها –وهذا هو الأهم– أن تحريم نكاح المحارم هو أحد أهم الحدود الفاصلة بين نوع الإنسان وأنواع الحيوان الأخرى، وهو إيذان بالخروج من حالة الطبيعة إلى حالة الشريعة والمدنية، وهو عتق وتحرر من حالة الاتباع التلقائي للغرائز، إلى حالة الالتزام الطوعي بالقيم، ولذلك جاء التعقيب القرآني على آيات المحارم: ﴿يُرِيدُ اللهُ لِيُبيّن لكُمْ ويهْدِيكُمْ سُنن الّذِين مِن قبْلِكُمْ ويتُوب عليْكُمْ واللهُ علِيمٌ حكِيمٌ * واللهُ يُرِيدُ أن يتُوب عليْكُمْ ويُرِيدُ الّذِين يتّبِعُون الشّهواتِ أن تمِيلُواْ ميْلاً عظِيمًا﴾ (النساء: 26 – 27).

لكل هذا فقد جاء التحريم القرآني قاطعاً في هذا المجال، تأكيداً للسنة الدينية السابقة وتعميقاً لها. وهذا التحريم القاطع لزواج المحارم ترتب عليه تلقائياً التوجيه بالزواج من الأبعدين والغرباء، أي الذين يوجدون خارج دائرة النسب أو ما وراءها (وهو ما يعرف بزواج الإكسوقامي exogamy عند علماء الأجناس الغربيين). وهذا يعني أن نظام الزواج الإسلامي صار يحدد اتجاه التطور الاجتماعي الذي ينبغي على أفراد المجتمع –ذكوراً وإناثاً– أن يسيروا عليه، كما يعني أن المرأة قد صار لها مكان متميز في عملية الخروج عن حالة التقوقع داخل الوحدة العرقية الطبيعية، إلى حالة تتلاقى فيها وحدات عرقية متنوعة يرتكز وجودها على المصاهرة التي يمكن أن تتطور في اتجاه الموالاة السياسية العسكرية أو التكتل الاقتصادي.

وقد يتضح هذا الأثر الانفتاحي للأسرة الإسلامية إذا نظرنا مرة أخرى في الشكل رقم (1) أعلاه، إذ نلاحظ أنه عندما توجب على مجموعة النسب أن تبحث –بنص القانون وبوازع الأخلاق– عن زوجات في المجموعات

---

47 المصدر نفسه، ص27.

الخارجية، وأن تبحث كذلك عن أصهار، صار من اللازم أن تنشأ تبعاً لذلك علاقات تبادلية يتم عبرها خروج بعض النساء جزئياً من مجموعة النسب الدائرة الصغرى والوسطى ودخول بعض الرجال فيها كما تشير إلى ذلك الدوائر المركبة في الشكل السابق.

وبالطبع فإن عملية الخروج والدخول هذه ليست عملية آلية، وإنما هي عملية اجتماعية ثقافية معقدة، تتم فيها عمليات عديدة من المساومة والمفاوضة والمبادلة بعد تقديرات «للربح والخسارة». على أنه لا ينبغي أن يفهم من هذا أن العلاقات التبادلية ستكون محصورة في مجال الزيجات، إذ من الطبيعي أن تمتد العمليات التبادلية إلى ما لا يحصر من مجالات النشاط الإنساني. نقول هذا لأن نموذجنا يشير بوضوح إلى أن وحدة النسب ستكون هي الإطار الابتدائي الذي يكتسب فيه الفرد شيئاً من القدرات المادية وغير المادية التي تمكنه مستقبلاً من الانخراط في عمليات التبادل والتنافس والمساومة في المجتمع الإنساني الكبير. وبالطبع فإن رأس المال الابتدائي الذي يُورثه الفرد من مجموعة النسب يتكون شيئاً فشيئاً فيتدرج من بناء الشخصية منذ الصغر، إلى الالتزام الخلقي والديني، وإلى الوسامة الشكلية والمهارة اللغوية، والمقدرة على التواصل مع الآخرين، وإلى الارتقاء العلمي، وإلى الثروة المادية. فإذا خرج إلى المجتمع الكبير لم يخرج عاطلاً أو خالي الوفاض، وإنما يخرج بشيء من الميراث يستطيع عن طريقه أن يتنافس مع الآخرين، وأن يساومهم، وأن يكتسب مزيداً من المنافع والقدرات. والمتوقع في مثل هذه الحالات أن تقود عمليات التفاعل الاجتماعي هذه إلى تكتلات وتشكيلات اجتماعية جديدة تثبت وتحفظ مكاسب أصحابها ومنافعهم، وهذه التشكيلات والتنظيمات الطوعية الجديدة والمتنوعة التي تملأ المساحة بين الفرد والدولة (والتي تسمى في المصطلح الحديث بتنظيمات المجتمع المدني) هي امتداد طبعي لوحدة النسب، (التنظيم المدني التأسيسي) وليست خصماً عليه، أو خصماً له.

ولكن ينبغي أن نتذكر هنا أن وحدة النسب التي نجعلها مرتكزاً للنظام الاجتماعي الإسلامي ليست مجرد وحدة عرقية تتحدد فيها الحقوق والواجبات وفقاً للوضع الذي يولد فيه الإنسان، وإنما توجد فيها (علاوة على الحقوق والواجبات العرقية) حقوق وواجبات **تعاقدية**، أي يرتبها عقد يدخل فيه الإنسان (الزوج والزوجة مثلاً) بوعي وإرادة، كما توجد فيها حقوق وواجبات **قيمية**، أي يفرزها توجه قيمي مشترك يلتزم به أفراد الوحدة عن وعي وإرادة.

فإذا كان **الوضع** الذي يولد فيه الإنسان يمثل قيداً على الإرادة والحرية، فإن الشرع الذي يؤمن به الإنسان يعلو على الوضع، فيكتسب الإنسان بذلك مشروعية تعديل الوضع ليتواءم مع الشرع (الإصلاح)، أو الخروج على الوضع تماماً إذا خالف الشرع (الثورة)، كما يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وإِن جاهداك على أن تُشْرِكَ بِي ما لَيْس لك بِهِ عِلْمٌ فلا تُطِعْهُما وصاحِبْهُما فِي الدُّنْيا معْرُوفًا﴾ (لقمان: 15)، وكذلك الآية رقم (8) من سورة العنكبوت.

فوحدة النسب –إذاً– ليست تنظيماً عرقياً خالصاً، لأن الانتماء العرقي ليست له قيمة مطلقة في داخلها، وليست تنظيماً أبوياً تسلطياً، لأن سلطان الأب فيها محكوم بالعقد وبمنظومة القيم، وليست تنظيماً مغلقاً، إذ إن تحريم المناكح في داخلها ينفتح بها قسراً على الأعراق الأخرى. ويضاف إلى ذلك أن وحدة النسب تحتاج إلى مكان لتصبح بذلك تنظيماً اجتماعياً مكتملاً، على أساس أن المكان هو **المجال التفاعلي** الذي يتجسد فيه التنظيم الاجتماعي ويعبر فيه عن مضمونه القيمي. ولكن هذا أيضاً لا يعني أن الوطن، أي الموضع المكاني الذي يتوطن فيه الإنسان، ستكون له قيمة مطلقة داخل الوحدة، أو سيكون معياراً للسلوك، أو محدداً للخير الاجتماعي العام. ولا ريب أن المكان الذي يولد فيه الإنسان يمكن أن يمثل قيداً على إرادته وحريته لما يتولد عنه من ارتباطات وولاءات، ولما يكتسب فيه من منافع، ولكن كما رأينا آنفاً أن الشرع يعلو على الوضع العرقي، فهو كذلك يعلو على الوضع المكاني والإقليمي.

فالتنظيم الإسلامي التأسيسي إذاً تنظيم يتضمن وحدة العرق ووحدة المكان، ولكن يتضمن أيضاً البعد الثقافي/القيمي الذي يكون له الأثر الحاسم في تحديد الطريقة التي يتكيف بها الناس في وحداتهم العرقية (طاعة بالمعروف، وإصلاحاً، أو تمرداً وثورة)، والطرقة التي يتكيف بها الناس مع بيئاتهم المكانية (إصلاحاً، وعمراناً، أو خروجاً وهجرة).

ولأن التنظيم الاجتماعي التأسيسي هو المجال العملي الظاهر للعيان، فلربما اتخذ علامة يميز بها مجتمع عن آخر، بغض النظر عن منظومة الثقافة. وهذا ما سار عليه –على الرغم من عدم دقته– بعض علماء الاجتماعي السياسي، إذا صاروا يميزون بين نوعين من المجتمعات: المجتمع الذي يرتكز تنظيماً على وحدة النسب (kinship structure) والمجتمع الذي يرتكز تنظيماً على المكان أو الإقليم (territorial structure). ولكن وفقاً لنموذجنا فإن النظام الاجتماعي الإسلامي يضمهما معاً (نسباً ومكاناً)، ويتجاوزهما. فالتنظيم الاجتماعي الإسلامي

التأسيسي –مع اهتمامه الشديد بوحدة النسب– إلا أنه ليس تنظيماً عرقياً عشائرياً، كما أنه ليس تنظيماً إقليمياً قومياً خالصاً، بالرغم من اهتمامه بالجوار وبالإقليم، وإنما هو تنظيم مديني يرتكز على التوجه القيمي المشترك الذي يضم خصوصيات عرقية وإقليمية متنوعة، ولكنه يتجاوزها لينفتح في الأمة والإنسانية، كما يتجاوزهما لينفتح جغرافياً في المدينة والإقليم وفي الكون الواسع.

وقد يعني هذا –بصورة مباشرة أو ضمنياً– أن الثقافة (من قيم ورموز ومعارف ومعايير سلوكية) هي المكون وهي المحرك الأساسي للفعل الاجتماعي وللمؤسسات الاجتماعية، وفقاً لنموذجنا. ولكن السؤال الذي يثور هنا هو: كيف يستطيع التوجه القيمي المشترك أن يحدث تفاعلاً اجتماعياً.

يعرف التفاعل الاجتماعي» social interaction بأنه علاقة متبادلة بين فردين أو أكثر، يتوقف سلوك أحدهما على سلوك الآخرين، إذا كانوا أكثر من فردين».[48] فكأنما عملية التفاعل الاجتماعي هي عملية اتصال تهدف إلى التأثير في الآخرين، إذ يؤدي الاتصال إلى وحدة في الأفكار، وتؤدي وحدة الفكر هي الأخرى إلى سلوك تعاوني، ويمكن للمرء (إذا كانت سبل الاتصال سليمة) الإحساس بالانتماء على الجماعة، وإدراك معاييرها ويعرف مكانه فيها.[49]

فمن الممكن إذاً –وفقاً لهذا التعريف– أن تكون القيم الثقافية محركاً اجتماعياً مهماً، هذا على ألا نحصر الثقافة في نطاق القيم والمفاهيم المجردة، وإنما نصلها بالعملية التحويلية التي يتم عبرها نقل القيم والمعارف المجردة من الإطار النظري إلى واقع الحياة الاجتماعية. وهذه العملية التحويلية يعبر عنها في النموذج الذي نطرحه بمفهوميْ التمدن والإصلاح اللذين سبق أن قادنا الإقامة بالمكان– ويكون بذلك نوعاً من الفعل الاجتماعي الذي يخضع صاحبه لمعايير معينة وإذا أمعنا النظر في القول فيمكن أن نحلله إلى أربعة عناصر أساسية: الناس، والمكان، ومعايير السلوك، والسلطة الإلزامية. فإذا قلنا إن هذه المجموعة من الناس قد «تمدنت» فقد نقصد أنها قُهِرت على الإقامة بهذا المكان، وأخضعت لمعايير خاصة في السلوك بفعل صاحب سلطان نافذ، ويكون صاحب السلطان هو الذي مدّن المدائن – كما يقال في اللغة– ومصّر الأمصار.[50] أو نقصد أنها قد أقامت بهذا المكان بعد عملية تراضٍ على معايير معينة

---

48 د. سعد جلال: علم النفس الاجتماعي، منشأة المعارف بالإسكندرية، مصر، 1984، ص119.

49 المرجع نفسه، ص121.

50 انظر ابن منظور: مصدر سابق، ج13، ص403.

للسلوك، فصار خضوعها ليس لسلطة خارجية مفروضة، وإنما هو خضوع طوعي لمعايير السلوك التي قد يقال – عندئذ– إنها هي التي مدّنت الناس، أي أنها صارت قواعد تأسيسية تقوم عليها التنظيمات الاجتماعية؛ وهذا هو الذي يدل عليه نموذجنا. فقد أرانا النموذج من قبل في جزئه المفاهيمي أن المدينة يمكن أن تكون أمّاً للناس، كما كانت مكة أماً لهم، يتفاعلون فيها ثقافياً وسياسياً واقتصادياً، كما أرانا النموذج في جزئه المعياري أن أحكام القرآن هي أمهات الكتاب، وهن أمهات المجتمع. فصار من الواضح لدينا إذاً أن معايير السلوك التي يمثل الخضوعُ لها جوهر التمدن هي معايير الشريعة، وهكذا يمكن أن نصير بيسر إلى القول بأن النظام التنظيم المدني هو التنظيم الشرعي، وأن التنظيم الشرعي تنظيمٌ مدني فلا تناقض أو تنافر بين ما هو شرعي وما هو مدني.

على أنه ينبغي أن نلاحظ أيضاً أن هذا التنظيم المدني الذي نتحدث عنه يسمح بالتعددية الاجتماعية وإن كان مرتكزاً على معايير الشريعة، ذلك لأن الشريعة ذاتها تسمح بالتنوع العرقي وب؛ وإذا كان «الأنبياء أولاد علات» كما ورد في قول الرسول صلى الله عليه وسلم، ينتسبون إلى رحم دينية واحدة، مع اختلاف في فروع الشرائع، فمن الطبيعي إذاً أن تُساكننا في الأرض الواحدة مجموعاتٌ أخرى من البشر، يستمدون توجهاتهم القيمية من شرائع أخرى غير شريعتنا. وإذا قرر القرآن أن هناك نساء محصنات من غير المسلمين، وأنه من الجائز أن تنعقد بيننا وبينهن زيجات، فذلك يعني أن التعددية المجتمعية ممكنة، ومأذون بها في المدينة الإسلامية.

ويمكن أن نقول إجمالاً إن النموذج يفصح عن إمكانية للتعددية الاجتماعية التي يمكن أن تبرز في أكثر من مستوى. فهناك تعددية على مستوى ذوي الأرحام، بحيث يكون الفرد عضواً في وحدة النسب الخاصة به أو عضواً في مجموعات الأرحام، من جهة الأب، وعضواً في مجموعة الأرحام من جهة الأم، على تفاوت في الالتزام وتفاوت في الحقوق والواجبات. وهناك تعددية على مستوى المصاهرة، وهناك تعددية على مستوى المدينة الإسلامية التي ستكون أماص لعدد من الأعراق والملل.

خاتمة

من الافتراضات الأساسية التي ارتكز عليها بحثنا هذا أن هناك –وراء مفاهيم القرآن الكريم وأحكامه الجزئية– نموذجاً للنظام الاجتماعي الإسلامي. فإذا استطعنا أن نحلل المفاهيم فإنه من الممكن أن نتعرف على موضوعات النظام، وأن نتعرف –من ثمّ– على طبائعها (استعانة بأوصاف القرآن وبالبحث العلمي وبالتجربة الإنسانية).

وسيكون في مقدورنا –عندئذٍ– أن نضع جملةً من الافتراضات العامة عن العلاقات التي تترابط بها تلك الموضوعات، ثم نصل تلك الافتراضات بالأحكام الجزئية التي وردت في القرآن في شأن تنظيم المجتمع. فإذا اتسقت الافتراضات مع الأحكام فإنه يكون قد توافر لدينا نموذج نظري، أي منظومة من المفاهيم والافتراضات والأحكام المعيارية ذات الاتساق المنطقي الداخلي. ويكون هدفنا من بعد ذلك أن نتخذ هذا النموذج أداةً تحليلية وتركيبية نستطيع من خلالها أن نعيد تفسير الأحكام القرآنية المفردة وترتيبها بعد أن نخلصها من التفسيرات التاريخية المستمدة من واقع اجتماعي لم يعد قائماً، وأن نعيد من خلالها أيضاً تفسير الواقع الاجتماعي القائم وترتيبه بعد تحليل دقيق لأنماط السلوك فيه، وطرائق التفاعل بين أجزائه، لتنتهي أخيراً إلى تركيب نظام اجتماعي معاصر.

فماذا فعلنا لكي يتحقق هذا؟ لقد قمنا بتحليل جملة من المفاهيم القرآنية الواردة في شأن العلاقات الاجتماعية، فتوصلنا من خلال ذلك التحليل إلى اكتشاف النسق المنطقي الذي تنتظم فيه كل تلك المفاهيم. وفي ضوء هذا النسق الناظم تمكنا من تحويل المفاهيم المفردة إلى قضايا تتعلق بموضوعات النظام، كأن نضيف إلى بعضها صفات محتملة، أو ننفيها عنها، أو ندعي أن تغيراً ما سيحدث في أحدها إذا وقع تغير في آخر. وقد كان من الممكن أن نكتفي بهذا النسق المكون من المفاهيم والقضايا، فهو يصلح أن يكون إطاراً تصورياً موجهاً يحدد لنا مجال البحث، ووحدات التحليل، ونوع المعلومات التي نبحث عنها، أي حدد لنا منهجاً نسير عليه في البحث. وهذه في ذاتها فائدة جليلة، لأنه لولا هذا الإطار التصوري لما عرفنا على أي منهج في البحث نسير.

على أننا لم نكتف بالنسق المفاهيمي، وإنما قمنا برفعه ونسبته إلى الأحكام المعيارية التي وردت في القرآن الكريم في شأن العلاقات الاجتماعية وأنماط السلوك ومعاييره. وقد فعلنا ذلك لأن الأحكام أثبت معنىً وأفصح دلالةً من النسق المفاهيمي، فإذا اتسقت الأحكام معه فتلك شهادة له بالصدق. ولقد وجدنا أن الأحكام ذاتها تنتظم في نسق منطقي داخلي يشير إلى الاتجاه الانفتاحي ذاته الذي يشير إليه نسق المفاهيم. وهذه أيضاً فائدة أخرى جليلة، إذ لو أننا لم نكن نسير في ضوء النسق المفاهيمي لما استطعنا أن نكتشف النسق الذي تنتظم وفقاً له الأحكام. ولقد لاحظنا من بعد أن النسق المفاهيمي والمعياري يتضافران لرسم صورة كلية للمجتمع الذي يراد لهذه الأحكام أن تطبق فيه، فحصلنا –نتيجة لذلك التضافر– على نموذج للنظام الاجتماعي الإسلامي.

وهذا هو محط أنظارنا، إذ إننا نريد على وجه التحديد أن نتوصل عبر نسق المفاهيم والأحكام (وهو النموذج النظري) إلى اكتشاف النموذج العملي، أي النمط الذي تترتب فيه موضوعات المجال الاجتماعي، لأنه ما لم نتعرف على النموذج الاجتماعي العملي فسيصعب علينا أن نفهم الأحكام القانونية أو نقوم بإنفاذها.

هذا وينبغي ألا تكون محاولة الرجوع إلى نص القرآن لاستخراج المفاهيم الأساسية التي يتركب منها النموذج محل استغراب، ذلك لأن القرآن –في نظرنا– هو **النص المؤسس** للمجتمع وللإنسان المسلم، وهو المرجعية المعيارية لهما. فإذا حاولنا أن نستخدم مفاهيم مستخرجة من نظام معرفي آخر، أو متولدة عن تطور تاريخي لمجتمعات أخرى، فإن ذلك سيكون **ضلالاً منهجياً**، وسينتهي بنا إلى مآزق معرفية على المستوى النظري وإلى جهود عقيمة على المستوى العملي.

ولقد بدأ الآن بعض الباحثين يدركون طرفاً من هذا المأزق التحليلي والمعرفي، ولكن بعد أن قضوا سنواتٍ طويلة من البحث معتمدين على مفاهيم «الإقطاع» و«الرأسمالية» و«البرجوازية»... إلخ التي أفرزها التطور التاريخي الأوروبي الوسيط، أو معتمدين على بعض مقولات الماركسية الكلاسيكية ومفاهيمها، مثل مفهوم «الرأسمالية الكمبرادورية»، والبرجوازية والطبقة العاملة ونحوها.[51]

لقد بدأوا يلاحظون أن ما يسمى «بالطبقات الحديثة» في المجتمعات العربية قد تولد في أحضان تشكيلات وعلاقات «ما قبل الرأسمالية»،[52] وأن هناك «سيولة طبقية»، إذ لا تزال فئات واسعة من السكان ذات أوضاع انتقالية، ولم يتحدد انتماؤها الطبقي تحدداً نهائياً،[53] وأن هناك العديد من القضايا والظواهر التي يصعب معالجتها بشكل مرضٍ في إطار الرؤية الماركسية الكلاسيكية.[54]

وبالطبع، فإن هذه الحالة من «السيولة الطبقية» المستعصية على الوصول لمرحلة الفرز الطبقي النهائي «يمكن أن تفهم إذا رجعنا إلى النص المؤسس لهذه المجتمعات، وحاكمناها إلى مرجعيتها المعيارية والمفهومية، وذلك ما حاولنا

---

51 انظر مثلاً توصيف الدكتور محمود عبدالفضيل لهذه القضية المنهجية ولعدم ملاءمة المناهج المستخدمة، وذلك في كتابه: التشكيلات الاجتماعية والتكوينات الطبقة في الوطن العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية/ جامعة الأمم المتحدة، ط1، 1988، ص192-196.

52 المرجع نفسه، ص192.

53 المرجع نفسه، ص193.

54 المرجع نفسه، ص193.

القيام به في هذه الدراسة، فتوصلنا إلى أن تشكيلات وعلاقات ما قبل الحداثة والرأسمالية لا يمكن –ولا ينبغي– أن تقطع وتفصل بصورة نهائية عن التنظيمات والبنى الفوقية المستحدثة، أي أن نموذجنا لا يرفض بصورة مطلقة أن تكون العائلات والعشائر والقبائل ضمن التشكيلات المدنية المشروعة، ولكن النموذج –من ناحية أخرى– لا يقبل هذه التشكيلات التقليدية على ما قد يعلق بها من تعالٍ عرقي، وانغلاق تنظيمي، وإنما يسعى لتفكيكها وإعادة بنائها حتى تتواءم مع المنظومة القيمية الإسلامية.

وقد أظهرت عملية **التفكيك** هذه أن بعض التراتيب الاجتماعية السائدة في المجتمعات الإسلامية التقليدية [قرشي، عربي، مسلم/امرأة، مولى، عبد/ذمي، كافر] لم تكن تجسيداً صادقاً للنموذج الإسلامي، وإنما كانت إفرازاً لبيئات اجتماعية معينة، وتطورات تاريخية خاصة بها. وقد حاول بعض الفقهاء – دون استحضار كافٍ لنموذج الإسلام الاجتماعي – أن يقيدوا بعض أحكام القرآن التأسيسية العامة، وأن يحصروها في تلك التراتيب، مما ألجأنا إلى فحص نماذج الفقهاء، والقيام بعملية فرز وإقصاء للآراء التي تمت بلورتها في إطار النموذج العشائري،[55] لنفسح المجال لعملية **إعادة البناء**، بعد أن تعود أحكام القرآن التأسيسية الكبرى، إلى عمومها وانفتاحها الإنساني.

ولكن هذا وحده لا يكفي، بل يثير أسئلة أخرى لا تتعلق بصدق قضايا النموذج، أو باتساقها المنطقي الداخلي، وإنما تتعلق بالتشكيل التاريخي لها، كأن يقال: هل ثبت تاريخياً أن النموذج الإسلامي قد فكك البنية العشائرية القبلية وأعاد تركيبها وفق نسق قيمي جديد، كما ندعي؟ أم أن الذي حدث تاريخياً هو أن البنية القبلية قد صارت «إطار عمل جاهز» لحركة النبي صلى الله عليه وسلم– كما يدعي ذلك بعض الباحثين– و«أن المدن الإسلامية قد نهضت على علاقات القرابة والنظام القبلي، ولم تتطور فيها علاقات اجتماعية أوسع ونظم مدنية»؟[56]

إن النموذج لا يقطع بشيء في هذا، ولكنه يدعونا بإلحاح لإجراء أبحاث اجتماعية وتاريخية متعمقة عن طبيعة المدن الإسلامية وتطوراتها،[57] كما يلفت أنظارنا إلى أبحاث الأنثروبولوجيا، ووظيفة الرموز الثقافية، واللغة والتدين

---

55 تمثل الدراسة التي بين أيدينا جزءاً من عمل أوسع وأشمل، ناقشنا فيه بتفصيل أوفى تلك الآراء والنماذج التي تعبر عنها، وسيصدر ذلك قريباً في كتاب بإذن الله تعالى.

56 انظر هذا ونحوه في د. هشام شرابي: النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، نقله إلى العربية محمود شريح، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1992، ص70–71.

57 تحضرنا في هذا المقام الدراسة الرائدة التي قام بها الأستاذ هشام جعيط في كتابه: الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية، (بيروت: دار الطليعة، 1993).

الشعبي، والتنظيمات الدينية الطرق الصوفية والطوائف ونحوها. ولكن يكون الغرض من هذه الأبحاث مجرد تدعيم النموذج، وإثبات صدق قضاياه، وافتراضاته، وإنما الغرض منها أن نضم معطيات الواقع والتجربة والبحث العلمي إلى مقولات النموذج، فنتمكن بذلك من الجمع بين القرآن والوجود، ونتمكن من إعادة القراءة لأي منهما في حضور الآخر.

على أن النموذج لا يدعونا فحسب إلى تفكيك نماذج الفقهاء، أو التشكيلات التاريخية للنموذج الإسلامي وفحصها، وإنما يدعونا كذلك إلى تفكيك النماذج الفاعلة في مجتمعاتنا الراهنة وفحصها، وخاصة النماذج العشائرية العابرة للتاريخ، ونماذج الحداثة وما بعد الرأسمالية العابرة للمجتمع، وذلك لنرى كيف يمكن للنموذج الإسلامي أن يتفاعل معها. وهذا قد يعني –من الناحية العملية– أن نجعل التربويين، وأئمة المساجد، والقضاة الشرعيين والمدنيين، والمشرعين، والإعلاميين، والفنانين، من العينات الأساسية التي نبدأ بفحص نماذجها وتفكيكها. فإذا عرفنا مثلاً النموذج الاجتماعي الذي يحمله القاضي الشرعي وهو يفصل في نزاعات الأسرة من طلاق، ونفقة، وحضانة، وولاية، وميراث، ونحوه، وعرفنا النموذج الذي يعبر عنه الكتاب المدرسي الذي يُلقنه الأطفال، والنموذج الذي يبثه المذياع والتفاز، فإننا نستطيع أن نعرف –من ثم– ما إذا كانت مثل هذه المؤسسات تعبر عن نموذج واحد هو النموذج الإسلامي، أو تعبر عن نماذج أخرى، ويمكننا إذاً –وهذا هو الأهم– أن نحدد اتجاه الانحراف المؤسسي عن النموذج الإسلامي، وأن نقترح كيفية الإصلاح والتحديث.