

د. ألفة يوسف

بيرة مسلمة

في الميراث والزواج والجنسية المثلية

في الشأن الديني

دار سحر للنشر

www.arab-rationalists.com

منتدى العقلانيين العرب

و- ألفة يوسف

حيرة مسلمة

في الميراث والزواج والجنسية المثلية

دار سحر للنشر

حيرة مسلمة

المؤلف: د. ألفة يوسف

الناشر: سحر للنشر

تاريخ الصدور: أفريل 2008

حيرة مسلمة (الطبعة الثالثة)

الإيداع القانوني: 5-241-28-9973-978

السعر: 12€ 12،000د

© جميع الحقوق محفوظة لدار سحر للنشر

www.arab-rationalists.com

منتدى العقلانيين العرب

إلى أمي وأبي...

مقدمة الطبعة الثالثة

أما وقد طبع "حيرة مسلمة طبعة ثالثة فإني أشعر أكثر من أي وقت مضى أن هذا الكتاب قد أفلت مني نهائياً، وغدوت إذ أنظر إلى بعض التعليقات حوله أو أطلع على بعض قراءاته أو أستمع إلى بعض الاستفسارات التي تطرح حوله، متأكدة أكثر من أي وقت مضى أن قراءة الكتاب هي كتابة أخرى له من قبل المتلقي، ولذلك لا أعد نفسي مؤهلة أكثر من غيري لأقّم "الحقيقة" حول الكتاب، ولكن ما زلت إلى الآن أغمر بسرور طفولي إذ أجد لدى بعض القراء رغبة في تلقي إجابة نهائية وفي اكتشاف تحليل أو تحريم وتبلغ الرغبة مداها إذا تعلق التحليل أو التحريم بمسألة جنسية، ومردّ هذا السرور الطفولي أنه يؤكد لي الفكرة التي تمثل منطلق "حيرة مسلمة" وهي أن كل قارئ يمكن أن يجد في النص ما يرغب أن يجد فيه، ولعل هذه الفكرة المنطلق تكون محور كتاب قائم بإذن الله

ألفه يوسف

مقرّمة الطبعة الثانية

لا أفشي سرّاً إذا قلت إنّني توقّعت وأنا أكتب "حيرة مسلمة" أن يثير الكتاب ردود فعل وأن يستدعي ضروبا من الجدل والتقاش شتّى، فكلّنا يعلم أنّ المسألة الدنيّة تشغل كثيرا من القراء من منظورات مختلفة فكريّة أو اجتماعيّة أو نفسيّة وسواها ولا يبيّكر إلاّ غرّ عودة الاهتمام بالشأن الدنيّ في العالم كلّه. ثمّ إنّ كاتب "حيرة مسلمة" امرأة، ولئن كتبت كثير من النساء في الإسلام ومنهنّ صاحبة الكتاب فلا شكّ أنّ اشتغال المرأة بقضايا الدّين يعدّ مسألة حديثة بالنظر إلى تاريخ الكتابة في المسائل الدنيّة الذي تصدّى له رجال في الأعمّ الأغلب. ثمّ إنّ تعرّض الكتاب لبعض قضايا لها بالجنس علاقة بما قد يخرج مجتمعا تونسيّا ما زال في جلّه محافظا محافظة نوّكد اتباعها عن مواقف الرّسول الذي لم يكن يرى حرجا في طرح المسائل الجنسيّة ومناقشتها.

وتوقّعت أن يذهب القراء إذ ينظرون في الكتاب مذاهب مختلفة عمّا خطر ببالي ودار بذهني وأنا أكتبه. فهذا الاختلاف من طبيعة فعليّ الكتابة والقراءة. وأن يجد القارئ في الكتاب معاني ما هو مسؤوليّة القارئ ولا يفيد أنّ الكاتب أراد تلك المعاني أو نواها. ومع ذلك ورغم هامش الاختلاف هذا فقد فاجأني ما ذهب إليه بعض القراء من اعتبار أنّ الكتاب يدعو إلى الشّدوذ الجنسيّ في حين أنّي لم أستعمل "مصطلح" الشّدوذ الجنسيّ في الكتاب بل إنّني لا أستعمله أبدا لأنّه "مصطلح" يستند إلى أحكام معياريّة لا علاقة لها بالبحث العلميّ والنّظر الفكريّ الرّصين. ومع ذلك اعتبرت أنّ الخلط بين قول يوّكد أنّ اللواط ليس مرادفا للمثليّة الجنسيّة

ويحتاج لذلك بحجج من التفسير والفقه (وهو ما ورد في الكتاب) من جهة
واعتبار الكتاب دعوة إلى الشذوذ الجنسي من جهة أخرى، هو خلط قد
يُسمح به للقارئ لارتباط القضايا الجنسية بعالم اللاوعي ومكبوتاته الدفينة.
ولكن ما لم أتوقعه البتة هو أن تتحول قراءة الكتاب ومجادلته الفكرية لدى
البعض إلى سيل من الشتم والقدح على صفحات الجرائد ولا سيما على
الإنترنت. ولعل هذا السيل من الشتائم أثار في الكاتبة المسلمة حيرة أخرى تتصل
بالعلاقة بين الديني والأخلاقي. بمعنى الإطيقا، وهذا ما قد نعود إليه في كتاب آخر.
والأهم في رأيي أن كتاب "حيرة مسلمة" ليس في حاجة إلى من يوافقه
الرأي ولا يخشى من ينقده ويناقشه ولكنه يريد أن يكون لبنة فكرية ضمن
لبنات فكرية أخرى عديدة تؤمن بأن المحبة هي جوهر الأديان، وتؤكد أن
الأديان ليست مسؤولة عن توظيفها السياسي الإيديولوجي وأن القرآن براء
من الجرائم التي ترتكب باسمه وأن الرسول أسمى من أن تستغل سنته
التاريخية لتبرير قتل غير المسلم أو الزواج بينت عشر سنوات أي بعبارة
أخرى اغتصابها أو ترك فتيات يمتن حرقا لمجرد أن لا وجود لمحرم معهن
وسواها من المواقف التي قد تناقش أصحابها إذا تحمّلوا مسؤوليتهم عن تلك
الأفكار، أما أن يقحموا تعاليم الله تعالى في تبرير الجرائم وانتهاك حقوق
الإنسان فلا بد من التصدي لهم بقوة الفكر والحجة وبأخلاق المسلم لا
بالثلب والسب والشتم والتكفير ممن يدعون أنهم مسلمون وممن ينسون أن
الرسول بعث ليتمم مكارم الأخلاق.

ألفه يوسف

تقديم

هذا الكتاب لا يعدو أن يكون قراءة متسائلة لآيات قرآنية
يعتبرها جلّ المسلمين محكمة واضحة لا تطرح أيّ إشكال ولا
تستدعي أيّ تفكير. فمن لا يعرف أن للذكر حظّ الأنثيين من
الميراث؟ ومن يشكّ في أن كلّ الموارث فرائض محدّدة بصريح
النصّ القرآني؟ ومن ينكر أن اللواط هو المثلية الجنسية وأنه محرّم
بنصّ القرآن؟ ومن لا يقرّ بإباحة تعدّد الزوجات وإن وفق شروط
معينة؟ ومن يناقش مفهوم طاعة الزّوجة زوجها في الفراش؟

إننا نصرّح منذ البدء بأن هذه "الحقائق" ليست من الحقيقة في
شيء، ونتمسك بأن القرآن وإن يكن كلاماً إلهياً فإنه قول لغويّ
وهو شأن أيّ قول لغويّ قابل لتفسير شتى ونؤكد أن كلّ من
يدّعي امتلاك المعنى الواحد الحقيقي للقرآن إنما هو إذ يتكلّم باسم
الله تعالى، ينتصب في موضع العليم ذي المعرفة المطلقة، فيوهم الناس
أنه يمتلك الحقيقة التي لا يمتلكها إلاّ الله عزّ وجلّ، ويعبد في حقيقة
الأمر ذاته وفكره منكرًا حدوده البشريّة ونسبته الجوهريّة.

إننا واعون بركوبنا مركب الخطر في مساءلة المستقرّ وتحريك
الركّاد وتهديد إجماع الأمة، يحفزنا على ذلك إيمان عميق بأننا إذ
نسائل الكلام الإلهي لا نقرّ حقيقة هائيّة ولا نثبت تأويلاً قاطعاً.
وأتى لنا أن نثبت حقيقة ونحن مؤمنون بأننا ما أوتينا من العلم إلاّ

قليلا ومعتقدون أن تأويل القرآن لا يعلمه إلا الله ومسلمون بأنه عز وجل ينبتنا يوم القيامة بما كنا فيه نختلف؟

إننا لا نجد أي حرج في مساءلة آيات استقر تفسيرها في السنة الفكرية الإسلامية لأننا نشعر بمدى تأثير التفاسير المستقرة النهائية للقرآن في تشريعات البلاد الإسلامية وفي مخيال المسلمين تأثيرا وُلد موقفين هما إلى ردود الأفعال أقرب منهما إلى النظر العلمي المنهجي. الموقف الأول يدعو إلى أن نضرب صفحا عن دين لا يقر بالمساواة بين الجنسين ويحكم برجم اللوطي ويجبر المرأة على أن لا تمتنع عن زوجها ولو كانت على ظهر قتب. على أن أصحاب هذا الموقف ينسون أو يتناسون أن أساس المكونات الثقافية لاواع وأنهم مهما ينهلوا من ثقافات وحضارات وعلوم أخرى قد نشؤوا في مجتمعات مسلمة بالمعنى الثقافي على الأقل، فلا يمكنهم بجرة قلم أو بقرار عقلي واع أن يمحوا بصمة اللاوعي الجمعي.

أما الموقف الثاني فإنه يدعو إلى أن نقبل تأويلات الفقهاء قبولاً حرقياً، محولاً إياهم إلى ناطقين رسميين باسم الله عز وجل. وينسى أصحاب هذا الموقف أنهم باعتماد هذا التصور إنما يعبدون الفقيه في أشكاله المختلفة وتجلياته المتعددة متوهمين أنهم يعبدون الله.

لسنا دعاة إلى التوفيق ولسنا دعاة إلى التلفيق كما قد يقول البعض. إننا ندعو إلى إعمال الفكر والتساؤل شوقاً إلى الحقيقة لا نزعماً مثل سوانا امتلاكها. وإننا وإن انتقدنا بشدة موقف الأصولي يقسم الأفعال البشرية إلى حرام بين وحلال بين، ويؤكد أن معاني القرآن واحدة لا تتعدد درءاً للفرقة والاختلاف فإننا نرى أن هذا

الموقف، تتلائم على خطله وخطورته مع المنظومة الأصولية المغلقة التي تقرّ بأحدية الحقيقة وتعتقد امتلاكها. أمّا موقف المعادي للدين فهو مثير للاستغراب إذ أنّ كلامه المنهجم على الدين يضمن خلطاً واضحاً بين معنى القرآن الأصلي الذي لا يعرفه أحد من جهة وتأويلات الفقهاء والمفسرين من جهة ثانية. وبذلك لا يعدو موقف من يعادي الدين مطلقاً أن يكون معبراً عن أصولية أخرى وانغلاق أشدّ.

إنّنا في هذا الكتاب أبعد ما يكون عن الأصولية في وجهيها الديني والحدائي، ذلك أنّنا لا نريد تقديم أجوبة جاهزة نهائية وننتمي إلى السؤال قبل الجواب والحيرة قبل الاطمئنان. إنّنا نودّ أن نرمي حجراً فكرياً فيما ركذ واستقرّ من قراءات بشرية غدت بفعل الزمان مسلمات مقدّسة لا تقبل النقاش ولا تستدعي التحقيق، ولا شكّ أنّ الفكر الرّآكد في حاجة إلى من يحاوره ويحرّكه ويناقشه حتّى لا يتحوّل إلى آسن عفن يهدّد الفكر الحرّ الحديث ومكتسبات حقوق الإنسان.

"...وما يعلم تأويله إلا الله..." (آل عمران 7/3)

الفصل الأول

الحيرة في الميراث

تزعم تشريعات البلاد الإسلاميّة كلّها أنّها تقيم أساسها التشريعيّ في مجال الميراث على القرآن. ولا يشذّ عن ذلك القانون التونسيّ في مجال الأحوال الشخصيّة. فهذا القانون الذي يعدّ أكثر قوانين البلدان المسلمة قياما على تحقيق المساواة بين المرأة والرجل ما زال يعمل بقاعدة: "للذكر مثل حظّ الأنثيين"¹. ولا يهمنّا أن نقيم القوانين في ذاتها ولا أن نميّز قانونا على آخر بقدر ما نحاول أن نبحث في الأسس الشرعيّة لهذه القوانين فلم نكتف بما يقوله المفسّرون والفقهاء بل والحقوقيون المحدثون في مجال الميراث وعدنا إلى آيات المواريث في نصّها الأصليّ القرآن الكريم، فإذا بنا إزاء ضروب من الحيرة شتى.

¹ انظر الكتاب التاسع "في الميراث" في مجلّة الأحوال الشخصيّة التونسيّة، جمع وتعليق القاضي الأستاذ محمّد الحبيب الشّريف، سوسة-تونس، دار الميزان المنشور 2004. الكتاب التاسع: في الميراث.

حيرة 1

الميراث بين الجبر اللّهي والاختيار البشريّ

علاقة الإنسان بالمال في الإسلام تحيل على مفهوم المملّكية. ومملّكية المسلم للمال لا تعدو أن تكون قائمة على الاستخلاف ("... وَأَنْفَقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ..."، الحديد7/57)، فالإنسان المسلم مستخلف في ملك الله عليه أن يتصرّف في ماله تصرفاً محدّداً محكوماً بقواعد شرعيّة تجعل بعض طرق تدبير المال حراماً شأن الرّبّاء، وتجعل بعض طرق تدبير المال حلالاً شأن التجارة ("... وَأَحَلَّ اللَّهُ النَّبِيْعَ وَحَرَّمَ الرّبّاء..."، البقرة2/275)، وتفرض على المسلم زكاة في ماله ("وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ - لِلنَّسَائِلِ وَالْمَحْرُومِ"، المعارج24/70-25) وتشجّع على الإنفاق في سبيل الله يجعله من وجوه التقوى والهداية والفلاح (الم-ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين-الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون- والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون- أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون، البقرة1/2-5). على أن حدود تدبير المال هذه

ليست سوى "توجهات" عامة لا تمنع حرية تصرف المسلم في المال ما لم يتعدّها.

ولئن كان بديهياً أن تصرف الإنسان في ماله لا يكون إلا في حياته، فإنّ هذه البدهة لا تمنع إمكان تناول هذا التصرف في الموضوع الواحد من منظورين مختلفين: أولهما تدبير المسلم ماله وهو حيّ يشهد سبل جمع المال ووجوه إنفاقه، وثانيهما تدبير المؤمن ماله في حياته مجدداً كيفية جمعه أو إنفاقه بعد مماته. فأما الوجه الأوّل فلا صلة له بمبحثنا في مجال الميراث، وأما الوجه الثاني فمن صلب مبحث الميراث إذ هو يضمّر السؤال التالي: إلى أيّ مدى يحقّ للمسلم الحيّ تقرير سبل تدبير ماله بعد وفاته؟

ظاهر القرآن يبيّن أنّ الإنسان حرّ في وصيّته، وهذا ما يؤكّده الرّازي إذ يقول: "اعلم أنّ ظاهر هذه الآية² يقتضي جواز الوصية بكلّ المال وبأيّ بعض أريد" بل إنّ هذا المفسّر يدعم القرآن بحديث للرّسول صلّى الله عليه وسلّم: "ومّا يوافق هذه الآية من الأحاديث ما روى نافع عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم "ما حقّ امرئ مسلم له مال يوصي به ثمّ تمضي عليه ليلتان إلاّ ووصيته مكتوبة عنده" فهذا الحديث أيضاً يدلّ على الإطلاق في الوصية كيف أريد"³.

² أي قوله عزّ وجلّ: "...من بعد وصية يوصي بها أو دين..." (النساء/4/12)

³ فخر الدين الرّازي: مفاتيح الغيب، بيروت، دار الفكر 1985 مج 5 ج 9 صص

على أن الرّازي بعد إقراره الصّريح هذا يحاول أن يخصّص الآية القرآنيّة المذكورة بمواضع أخرى من القرآن، فيعتبر أن الوصيّة بكلّ المال غير جائزة لأنّها تقتضي نسخ قول الله تعالى: "لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا" (النساء7/4). ولا نفهم اقتضاء هذا النسخ إلّا إذا فهم النّصيب في الآية باعتباره يفيد ضرورة أن يذهب بعض المال إلى الورثة وبذلك تنتفي الوصيّة بكلّ المال. على أن هذا ليس إلّا فهما ممكنا يتظافر عليه إمكان ثان مفاده أن الآية تؤكّد ضرورة توريث النّساء اللّواتي كنّ محرومات من الميراث وذلك دون إطلاق ضرورة أن يورث كلّ المال وضرورة أن تُمنع الوصيّة به كلّها، وبذلك يمكن أن يكون الميراث للنّساء ولسواهنّ في حالات وفاة الموروث دون أن يكتب وصيّته أو في حال اختياره أن يقتصر على الوصيّة ببعض ماله فحسب كما يمكن أن يوصي الميّت بكلّ ماله قبل وفاته. ومن ثمّ قد تكون الآية السّابعة من سورة النّساء محدّدة لفرائض الميراث إذا اختار المسلم السّكوت عن وصيّته أو عن جزء منها وهي آية لا تفيد قطعاً ضرورة وجود الميراث والأهم أنّها لا تنفي إمكان الوصيّة بكلّ المال أو بعضه وفق اختيار صاحب المال قبل أن يتوفّى.

على أن من ينفي الوصيّة بكلّ المال يستند أيضاً إلى حديث للرّسول هو قوله عليه الصّلاة والسّلام في الوصيّة: "الثلث والثلث

⁴ السّابق ص 232.

كثير إنك إن تترك ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس⁵. إن هذا الحديث لم يرد بالضرورة في مقام تشريعي عام بل في مقام استشاري خاص. وهو في ذلك شبيه بحديث آخر أورده الطبري فقد قالوا: مرض سعد بمكة مرضاً شديداً، قال فأتاه رسول الله يعبده، فقال: يا رسول الله لي مال كثير وليس لي وارث إلا كلاله أفأوصي بمالي كله؟ فقال: لا⁶. وهذا الحديث قد يكون معبراً عن حالة فردية مخصوصة وإلا فكيف نفسّر تعارضه مع الحديث النبوي السابق ذكره والذي يميز حرية الإنسان في وصيته وفق تصريح الرازي بنفسه. إن الحديث السابق وهو: "ما حقّ امرئ مسلم له مال يوصي به ثمّ تمضي عليه ليلتان إلاّ ووصيته مكتوبة عنده" حديث عام، أمّا الأحاديث الأخرى فقد قيلت في مقام أخبار فردية متفرقة لا نعرف كيف اكتسبت البعد التشريعيّ الأعمّ. ثمّ إنّ هذا الحديث المذكور الذي يحدّد الوصية بثلث المال فحسب قد يكون معبراً عن ندب دون الإلزام، وهو ندب يُسند إلى أحاديث الرسول فيقبله المفسّرون حيناً وينفونه أحياناً أخرى⁷.

⁵ مفاتيح الغيب مج 5 ج 9 ص 232.

⁶ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، بيروت، دار

الكتب العلميّة 1992، ج 3 ص 628.

⁷ أبو بكر بن العربي: أحكام القرآن، مطبعة البابي الحلبي 1968، ج 1 ص 429-

حيرة 2

من هم الوارثون؟

اختلف المفسرون أيما اختلاف في تحديد الوارثين. فقد أقرّ القرآن صراحة بأن الرجال والنساء سواء في أحقيّتهم الإرث استنادا إلى قوله تعالى: "للرّجال نصيبٌ ممّا ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيبٌ ممّا ترك الوالدان والأقربون ممّا قلّ منه أو كثر نصيباً مفروضاً" (النساء/74). وهذه الآية تصرّح بأنّ الوارثين لا يقتصرون على الأبناء فحسب بل يتجاوزونهم إلى ذوي القربى. واستنادا إلى هذه الآية ذهب أبو بكر الرّازي إلى توريث ذوي لأرحام من العمّات والأخوال وأولاد البنات الذين لا يورثهم سواه من الفقهاء في أيّ حال من الأحوال⁸. وقد لاقى موقف أبي بكر الرّازي هذا معارضة كبرى من الفخر الرّازي بدعوى أنّ الله تعالى قال في آخر الآية: "نصيبا مفروضا" أي نصيبا مقدّرا، وبالإجماع

⁸ مفاتيح الغيب مج 5 ج 9 ص 201.

ليس لذوي الأرحام نصيب مقدّر⁹، "فلو كان لهؤلاء حقّ معيّن لبيّن الله تعالى قدر ذلك الحقّ كما في سائر الحقوق"¹⁰.

ويكفي التأمّل في هذا الموقف السائد حتّى يبيّن قهافته ذلك أن لا مبرّر لتفسير النصيب المفروض بالنصيب المقدّر، فالأحكام المفروضة هي الأحكام الواجبة تثبت ذلك المعاجم اللغويّة وبشئته الفخر الرّازي نفسه إذ يقرّ في سياق آخر من تفسيره أن "الفريضة ما فرض الله على عباده وجعله حتما عليهم قطعاً لعذرهم"¹¹. ثمّ إنّ الله تعالى لم يقدر كلّ الحقوق في الميراث وسكت عن كثير منها. وهذا السّكوت لم يمنع المفسّرين والفقهاء من أن يتأوّلوا فروضاً للمسكوت عنهم بل إنّ سكوت الله عزّ وجلّ عن بعض الفروض وتأوّل المفسّرين لجزء كبير منها هو جوهر مسألة التعصيب مثلما سيأتي لاحقاً. والأهمّ أنّ إجماع الأئمة لا يمكن بحال من الأحوال أن يخالف صريح النصّ القرآنيّ الذي يعطي للقراءة حظّاً من الميراث. فهل يُعقل والتّصّ صريح في إثبات الميراث للقراءة أن يقول بعض المفسّرين: "توريث ذوي الأرحام ليس من باب ما عرف بدليل قاطع بإجماع الأئمة"¹². ولكن قد ندعو من الآن إلى كبت التعجّب والاستغراب إذ سيتكرّر تفويق الإجماع على صريح كلام الله مرّات كثيرة في مسائل الميراث.

⁹ السّابق، الصّفحة نفسها.

¹⁰ السّابق ص 204.

¹¹ مفاتيح الغيب مج 6 ج 11 ص 47.

¹² مفاتيح الغيب مج 5 ج 9 ص 202.

فإذا جئنا إلى الآية الموالية أي الآية الثامنة من سورة النساء لوجدناها توسع مجال الوارثين، فمن ذوي القربى إلى اليتامى إلى المساكين في حال حضورهم القسمة. يقول الله تعالى: "وَإِذَا حَضَرَ الْقُسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا" (النساء 8/4). وليس من الغريب وقد وجد المفسرون والفقهاء حرجا في إقرار نصيب من الميراث لذوي القربى أن يجدوا حرجا أكبر في شمول الميراث اليتامى والمساكين وهم الغرباء عن الميت الموروث. لذلك بحثوا عن وسائل شتى لنفي هؤلاء الوارثين الممكنين، فاعتبر بعضهم هذه الآية منسوخة بآية الموارث دون أن يستندوا إلى أي حجة نقلية، وحمل غياب هذه الحجة البعض الآخر إلى اعتبار أن هذه الآية وإن لم تكن منسوخة، فإنما هي تفيد أمرا على سبيل التدب والاستحباب لا على سبيل الوجوب. وتجنب بعضهم الآخر مقولة النسخ النسبية تاريخيا ومقولة الاشتراك في دلالات الأمر النسبية لغويا ليفسروا القسمة بالوصية مقرررين "أن المراد بالقسمة الوصية"¹³. فإذا بمؤلاء المفسرين في سعيهم نحو تجنب النسبية تاريخية كانت أو لغوية ينشئون تفسيراً لغوياً لا يقول به أي معجم وإذا بهم يتمحلون دلالة اللغة محولين العام اللغوي خاصاً دون أي حجة عقلية ولا نقلية. فليس من الغريب حينئذ أن يشير ابن عباس إلى تجاهل المفسرين للآية المذكورة، وليس من الغريب أن

¹³ السابق ص 204.

يعدّها من "ثلاث آيات من كتاب الله تركهنّ النَّاس ولا أرى
أحدا يعمل بهنّ" ¹⁴.

وتتواصل مشاركة المفسّرين والفقهاء لله تعالى في تحديد الورثة
فإذا بهم يتفقون على أنّ عموم قوله تعالى " "للذّكر مثل حظّ
الأنثيين" مخصوص في صور أربعة: أحدها أنّ الحرّ والعبد لا يتوارثان
وثانيها أنّ القاتل على سبيل العمدة لا يرث وثالثها أنّه لا يتوارث
أهل ملّتين ¹⁵ ورابعها أنّ الأنبياء عليهم السّلام لا يورثون. ولا
يذكر هؤلاء المفسّرون نصّا صريحا في منع توارث الحرّ والعبد أمّا
تحريم إرث القاتل على سبيل العمدة فهو لا شكّ مستند إلى منطق
عقليّ مفاده أنّ القاتل قد يكون قتل قريبا بغية الحصول على ميراثه.
فها أنّ المفسّرين والفقهاء يعمدون أحيانا إلى مجرّد النظر العقليّ
ليقرّوا أحكاما إلهيّة وها أنّهم يجوزون ذلك متى شاؤوا وبمنعونه متى
شاؤوا. ورغم أنّ منع توارث أهل ملّتين يستند على ما يبدو إلى
حديث للرّسول صلّى الله عليه وسلّم قال فيه: " لا يتوارث أهل
ملّتين" فإنّ هذا المنع يبقى أمرا مثيرا للجدل لأنّ الحديث المذكور
ينفي أنّ يرث المسلم غير المسلم مثلما ينفي أنّ يرث غير المسلم
المسلم، أمّا بعض المفسّرين فيحتجّون بحديث آخر أخصّ من الأوّل
رُوي عن معاذ أي عن شخص واحد وهو قوله عليه الصّلاة
والسّلام: "الإسلام يزيد ولا ينقص". فإذا بهذا الحديث يُخرّج من

¹⁴ مفاتيح الغيب مج 12 ج 24 ص 32.

¹⁵ السّابق مج 5 ج 9 ص 216.

سياقه الذي لا نعرفه يُقحم في سياق آخر لا شك أنه أكثر إفادة لا للنظر العقلي بل للكسب المادي، فيُعمد حجة لتورث المسلم من الكافر ويعتمد في الآن نفسه حجة لمنع تورث الكافر من المسلم¹⁶.
ومن أطرف الأخبار عن تخصيص صريح القرآن وتحويله ما نُقل من خلاف بين فاطمة بنت الرسول وأبي بكر الصديق إذ طلبت فاطمة الميراث فمنعوها منه بحجة أن أبا بكر استند إلى قول للرسول صلى الله عليه وسلم هو: "نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة". وهذا الحديث إن صحَّ إنما هو مقول يفيد معنيين مختلفين وذلك وفق بنيتة التعالقية. فإن كان متكوّنا من جملتين الأولى هي: "نحن معاشر الأنبياء لا نورث"، والثانية هي: "ما تركناه صدقة"، أقرّ الحديث منع وراثته الأنبياء وصرّح بأن ما يخلفونه بعد مماتهم ليس سوى صدقة. وإن كان الحديث متكوّنا من جملة واحدة على أساس أن قوله "ما تركناه صدقة" صلة لقوله "لا نورث" كان تقديره "أن الشيء الذي تركناه صدقة فذلك الشيء لا يورث"¹⁷.
وحينئذ لا يفيد الحديث منع تورث الأنبياء منعا مطلقا بل إنه يفيد منع تورث ما تركوه من ما لهم صدقة، أمّا ما عدا ذلك فيمكن أن يورث¹⁸.

¹⁶ السابق صص 216-217.

¹⁷ السابق ص 217.

¹⁸ ثبت الرّازي ذلك إذ يقرّ أنه "على هذا التقدير (التأويل الثاني للحديث) لا يبقى

للرسول خاصية في ذلك" مفاتيح الغيب مج 5 ج 9 ص 218.

والحاصل أنّ صريح القرآن لا يحدّد من الوارثين إلّا جنسهم أي الذكور والإناث، ولا يحدّد إلّا نوعهم أي الأقربين من الميت في كلّ الأحوال، واليتامى والمساكين في حال حضورهم القسمة. وقد أراد الفقهاء بوجوه من التأويل والتعسف شتى تضيق العموم الإلهي إلى مخصوص بشريّ.

للذكر حظ الأنثيين؟

قال الله تعالى: "يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ، فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ، وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ..." (النساء 11/4). على أن القرآن الذي يؤكد أن للذكر حظ الأنثيين لا يحدّد مقدار حظ الأنثيين. وقد صرح ابن عاشور: "بقي ميراث البنتين المنفردتين غير منصوص في الآية"¹⁹. ومثل غياب التّحديد هذا مشكلا أقرّه المفسّرون، فاعتبر ابن العربي أن قول الله تعالى: "فإن كنّ نساء فوق اثنتين فلهنّ ثلثا" ما ترك "يحيل على "معضلة عظيمة"²⁰. وإزاء هذه المعضلة ذهب المفسّرون مذاهب شتى لا مذهب منها مقنع.

¹⁹ محمد الطاهر ابن عاشور: التّحرير والتّنوير، تونس، الدّار التّونسية للنّشر 1984

ج 4 ص 258.

²⁰ أحكام القرآن ج 1 ص 336.

فقد اعتمد بعضهم تأويلا غريبا للغة جعل الاثنين يلحقان بالثلاث لأنهما أكثر من واحدة²¹، وعندئذ يجوز التساؤل لماذا لا يلحق الاثنان بالأربعة أو حتى بالخمسة، أليس الأربعة والخمسة أكثر من الواحدة؟ ثم إن هؤلاء لا يقتصرون على تجاوز قواعد اللغة العربية التي تميز بين المثني والجمع، بل يتحدثون صريح النص القرآني الذي لا يكتفي باستعمال الجمع أي كلمة "نساء" بل يتجاوز ذلك إلى الإقرار المباشر بأنهن "نساء فوق اثنتين". ومن هذا المنظور أكد ابن عباس: الثلثان فرض الثلاث من البنات فصاعدا... واحتج عليه بأنه تعالى قال: "فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك" وكلمة "إن" في اللغة للاشتراط وذلك يدل على أن أخذ الثلثين مشروط بكونهن ثلاثا فصاعدا، وذلك ينفي حصول الثلثين للبنتين²².

وخلافا لهذا الموقف المنطقي المستند إلى ظاهر النص، نجد الرازي، لقلقه من صمت القرآن عن تحديد حظ الأثنتين من الميراث، يحمل نصيب البنتين على نصيب الأختين انطلاقا من آية أخرى: "...إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها إن لم يكن لها ولد، فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك..." (النساء 176/4) فتجده يقول: "لما كان نصيب الأختين الثلثين كان البنتان أولى بذلك لأنهما أقرب إلى الميت من"

²¹ التحرير والتنوير ج 4 ص 258.

²² مفاتيح الغيب مج 5 ج 9 ص 212.

الأختين²³. ولا نفهم كيف لم يفطن الرّازي إلى أنّه في حال الإقرار جدلاً أنّ البنّتين أقرب من الأختين فإنّه يجوز التّساؤل: لماذا يكون نصيب البنّتين وهما الأقرب من الميّت على قدر نصيب الأختين، ولماذا لا يكون أكثر؟

ولا نستغرب أن يعمد الطّبري، وجامع بيانه نموذج للتّفسير بالمأثور، إلى تحديد فريضة البنّتين الاثنتين " بالسّنة المنقولة نقل الوراثة الّتي لا يجوز فيها الشّك"²⁴. وهو يستند إلى حديث يقول إنّ امرأة سعد بن الرّبيع جاءت إلى الرّسول صلّى الله عليه وسلّم فقالت له: إنّ سعدا هلك وترك بنتين وأخاه، فعمد أخوه فقبض ما ترك سعد، وإنّما تنكح النّساء على أموالهنّ. فلم يجبها في مجلسها ذلك. ثمّ جاءت فقالت: يا رسول الله ابنتا سعد، فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: ادع لي أخاه، فجاء فقال ادفع إلى ابنتيه الثّلاثين وإلى امرأته الثّمن ولك ما بقي²⁵. على أنّ لهذا الحديث رواية أخرى مختلفة في الشّخصيّات ممّا قد يُعدّ ثانويّاً ومختلفة في عدد البنات ممّا هو مفيد أيّما إفادة. وتقول هذه الرّواية إنّ أوس بن ثابت الأنصاري توفّي عن ثلاث بنات وامرأة، فجاء رجلان من بني عمّه وهما وصيّان له يقال لهما سويد وعرجفة وأخذوا ماله. فجاءت امرأة أوس إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وذكرت القصّة وذكرت

²³ السّابق ص 213.

²⁴ جامع البيان ج 3 ص 618.

²⁵ التّحرير والتّنوير ج 4 ص 256.

أن الوصيين ما دفعا إليهما شيئا وما دفعا إلى بناته شيئا من المال، فقال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ارجعي إلى بيتك حتى أنظر ما يحدث الله في أمرك. فترلت على النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آية: " للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قلّ منه أو كثر نصيبا مفروضا"²⁶. إن الحديثين "الصحيحين" يختلفان في عدد البنات، فالمروي الأول يجعلهما اثنتين والمروي الثاني يجعلهما ثلاثا، وانطلاقا من هذا الاختلاف لا نرى سنة منقولة نقل الوراثة "لا يجوز فيها الشك" ولا نجد توفيقا بين هذه السنة "القاطعة" التي يقرّ بها الطبري وما يؤكده ابن عاشور من أن حديث امرأة سعد بن الربيع لا يصلح للفصل في تحديد نصيب البنين لأنّ في روايته اختلافا هل ترك بنتين أو ثلاثا²⁷.

هكذا نرى كيف يسمح المفسرون والفقهاء لأنفسهم بتمحّل صريح للآية متعسّفين على اللغويّ والتاريخيّ، وهكذا يتّضح أنّهم لا يجدون حرجا في مخالفة خيار الله تعالى أن يسكت عن حظّ الأثنيين. أليس كلّ ما يفعله الله تعالى مستندا إلى حكمة؟ وأليس القرآن كلام الله تعالى تجلّيا من تجلّيات هذه الحكمة؟ فلماذا لا نتعامل مع سكوت الله عزّ وجلّ عن حظّ الأثنيين باعتباره حكمة من حكمه نحاول تأويلها واعين بأنّه ما يعلم تأويلها إلاّ الله

²⁶ مفاتيح الغيب ج 9 ص 201.

²⁷ التحرير والتنوير ج 4 ص 258.

ومقتنعين بأننا لا نملك القول الفصل، ولكن في الآن نفسه مقرّين بأن الله عزّ وجلّ لا يمكن أن يصمت عن حظّ الأنثيين عبثاً أو اعتباطاً. أليس في ذلك دعوة إلى إعمال النّظر والفكر والتأمّل؟ ألم يقرّر ابن العربي " أن الله سبحانه وتعالى لو كان ميّناً حال البنّتين بيانه لحال الواحدة وما فوق البنّتين لكان ذلك قاطعاً، ولكنه ساق الأمر مساق الإشكال لتبَيّن درجة العالمين وترتفع منزلة المجتهدين" ²⁸.

ومن هذا المنظور يجوز أن نتساءل: بأيّ حقّ يسمح ابن عاشور لنفسه بأن يقرّر إقرار المتيقّن: " وقوله للذكر حظّ الأنثيين جعل حظّ الأنثيين هو المقدار الذي يقدرّ به حظّ الذكر، ولم يكن قد تقدّم تعيين حظّ الأنثيين حتّى يقدرّ به، فعلم أنّ المراد تضعيف حظّ الذكر من الأولاد على حظّ الأنثى منهم" ²⁹. من أدراه بأنّ المراد تضعيف حظّ الذكر، ولماذا لا يكون سكوت الله عن حظّ الأنثيين، وهو في الآن نفسه سكوت عن حظّ الذكر، فتحا ضمناً للاجتهاد في مسألة الموارث التي لا تعدو أن تكون شأن كلّ التشريعات وكلّ القوانين متّصلة اتّصالا وثيقا بسياقها التاريخي؟

والطّريف أنّ ابن عاشور مثلاً يتفطّن إلى "نكتة لطيفة" مفادها أنّ القرآن أقرّ أنّ "للذكر حظّ الأنثيين" دون إمكان لغويّ آخر هو: "للأنثى نصف حظّ ذكر" أو "للأنثيين مثل حظّ ذكر"، وذلك

²⁸ أحكام القرآن ج 1 ص 336.

²⁹ التحرير والتنوير ج 4 ص 257.

بغرض "الإيماء إلى أن حظّ الأثني صار في اعتبار الشرع أهمّ من حظّ الذّكر إذ كانت مهضومة الجانب عند أهل الجاهليّة فصار الإسلام ينادي بحظّها في أوّل ما يقرع الأسماع قد علم أنّ قسمة المال تكون باعتبار عدد البنين والبنات"³⁰. تفتن ابن عاشور إلى أهميّة حظّ الأثني ولكنه وهو اللغويّ المتبحّر لم يفتن إلى أنّ المقول القرآنيّ سواء منه المفترض وهو "للأثني نصف حظّ ذكر" أو المصرّح به وهو "للذّكر مثل حظّ الأثنين" لا يسكت عن حظّ الأثنين فقط بل يسكت أيضا عن "حظّ الذّكر" فاتحا بذلك مجال الاجتهاد في نصيب الورثة.

وقد أشار بعض المفسّرين إلى سكوت الله تعالى عن حظّ الذّكر إذا كان للمتوفّي ولد ذكر واحد. وتساءلوا هل يرث هذا الذّكر المال كلّه مثلما يذهب إلى ذلك "إجماع الأمة" أم يرث حظّ الأثنين الذي حدّده إجماعهم ذاته مدّعيًا الاستناد إلى النصّ، أي يرث الثلثين فحسب. لا نتعجّب أن نجد المجتمع الذكوريّ يقرّ الإمكان الأوّل أي وراثة الذّكر الواحد للمال كلّه، ولا نتعجّب إذ نجد المفسّرين يؤوّلون أنّ "يوصيكم الله في أولادكم" إنّما المراد منه حال اجتماع جنسي الذّكور والإناث في الأولاد لا حال الانفراد³¹. وهذا التّأويل شأن سابقه لا يستند إلى أيّ حجّة لغويّة ولا نقليّة.

³⁰ السّابق، الصّفحة نفسها.

³¹ مفاتيح الغيب مج 5 ج 9 ص 213.

إنَّ أيَّ اجتهاد في مجال الموارِيث لا بدَّ أن يضع نصب عينيه أنَّ المجتمع الجاهليَّ لم يكن يورث المرأة ولا الطِّفل. ويجب أن لا ننسى أنَّ المجتمع الإسلاميَّ الأوَّل كان يسير وفق نفس القاعدة الاجتماعيَّة التاريخيَّة التي تقصر الميراث على من يلاقي العدوَّ ويقاتل في الحروب³². كما أنه يجب أن لا ننسى أن بعض المسلمين انزعجوا أيما انزعاج من إسناد الله تعالى نصيباً من الميراث للنساء، فهؤلاء - وهم المسلمون الأوائل الذين يقدمهم لنا البعض اليوم في صورة مثاليَّة يطيعون دون تلكِّا وينفذون دون نقاش - لم يقبلوا أوامر الله تعالى بتوريث النساء إلاَّ على مضمض. ثبت ذلك الخبر التالي عن الطَّبْرِي: "كان لا يرث إلاَّ الرَّجل الَّذي قد بلغ، لا يرث الرَّجل الصَّغير ولا المرأة. فلما نزلت آية الموارِيث في سورة النساء شقَّ ذلك على النَّاس وقالوا: يرث الصَّغير الَّذي لا يعمل في المال ولا يقوم به والمرأة التي هي كذلك، فيرثان كما يرث الرَّجل الَّذي يعمل في المال. فرجوا أن يأتي في ذلك حدث من السَّماء. فانتظروا. فلما رأوا أنه لا يأتي حدث قالوا: لئن تمَّ هذا إنَّه لواجب ما منه بدَّ"³³. ولعلَّ هؤلاء الَّذين ترجَّوا السَّماء لتغيَّر حكمها ثمَّ قبلوا الواجب عن مضمض أقلَّ استنكاراً لكلام الله من مسلمين سواهم ودَّوا لو نسي الرَّسول قوله أو غيره. ففي رواية يوردها الطَّبْرِي قال النَّاس بعد نزول آيات الموارِيث: "تعطى المرأة الرَّبع والثمن وتعطى

³² جامع البيان ج 3 ص 616.

³³ السَّابق ج 4 ص 298.

الابنة النصف ويعطى الغلام الصّغير، وليس من هؤلاء أحد يقاتل القوم ولا يحوز الغنيمة. اسكتوا عن هذا الحديث لعلّ رسول الله صلى الله عليه وسلّم ينسأه أو نقول له فيغيّره³⁴. فإذا تلدّد هؤلاء المثاليّون صحابة الرّسول ومعاصروه عن توريث البنات فلن نستغرب أن يتواصل إلى اليوم في عدد كبير من "المجتمعات الإسلاميّة" حرمان الإناث حقّهنّ في الميراث بدعوى أنّ المال الذي ترثه البنت إنّما يذهب في حقيقة الأمر إلى زوجها أي إلى صهر غريب لا تربطه بالعائلة صلة نسب دمويّ.

وقد حاول بعض الدّارسين المحدثين تبرير منح الإناث نصف نصيب الذّكور من الميراث بأنّ من واجب الرّجل الإنفاق على زوجته وأبنائه وأنّ ضرورة الإنفاق هذه تتطلّب منه نصيباً أوفر من المال يسدّ به مختلف نفقاته. ولا ندري إن كان هؤلاء جادّين في هذا التّأويل أو إن كان تأويلهم مجرد ذريعة تتسرّ بالمساواة وتسرّر حيفا واضحا إزاء المرأة، ولكننا في الحالتين نتعجّب موقفهم، ذلك أنّ المفسّرين القدامى خلافا للمحدثين وإن أشاروا إلى "أنّ خرج المرأة أقلّ لأنّ زوجها ينفق عليها، وخرج الرّجل أكثر لأنّه هو المنفق على زوجته، ومن كان خرجّه أكثر فهو إلى المال أحوج"³⁵، لم يكونوا يجدون حرجاً ليؤكّدوا أنّ "نقص الميراث من

34 جامع البيان ج 3 ص 617.

35 مفاتيح الغيب مج 5 ج 9 ص 214.

وجوه تفضيل الذكر على الأنثى³⁶. فهو أكمل حالا من المرأة في الخلقة وفي العقل وفي المناصب الدينيّة مثل صلاحية القضاء والإمامة وأيضا شهادة المرأة نصف شهادة الرجل ومن كان كذلك وجب أن يكون الإنعام عليه أزيد ثم إن المرأة قليلة العقل كثيرة الشهوة، فإذا انضاف إليها المال الكثير عظم الفساد³⁷.

إنّ الرّازي وسواه من المفسّرين القدامى أفروا بأنّ في نقص نصيب المرأة من الميراث عن نصيب الرّجل تفضيلا للرّجل. أمّا المحدثون فإنّهم انبروا يبحثون عن تفسير منطقيّ لهذا النقص في حين أنّه كان بإمكانهم من خلال قراءة النصّ ذاته أن يتبينوا أنّ النقص ذاته مستند إلى الإجماع لا إلى صريح النصّ. على أنّنا إذا افترضنا جدلا أنّ تضعيف نصيب الرّجل متّصل بإلزامه بالإنفاق على الإناث، فيمكننا القول حينئذ أنّه لا حاجة للمرأة إلى المال الموروث البتّة بما أنّ كلّ نفقاتها مكفولة من قبل الرّجل ومن ثمّ يكون العدل "المنطقيّ" أن نعتد ما كان معمولا به في الجاهليّة من عدم توريث النّساء أصلا لأنّهنّ في كلّ الأحوال مكفولات من زوج أو أخ أو أب أو أمّة إسلاميّة. وفي مقابل ذلك فإنّ المتأمل في واقع المجتمعات المسلمة الحديثة اليوم يجد أنّ جلّ النّساء ينفقن على أسرهنّ وتمثّل النّساء في حالات كثيرة العائل الوحيد للأسرة. بل إنّ بعض التّشريعات الحديثة شأن التّشريع التّونسيّ يلزم المرأة بالإنفاق على الأسرة إن كان لها مال دون أن يمنحها في مقابل ذلك المساواة في الميراث³⁸.

³⁶ أحكام القرآن ج 1 ص 253-مفاتيح الغيب مج 3 ج 6 ص 102.

³⁷ مفاتيح الغيب مج 5 ج 9 ص 214.

³⁸ مجلّة الأحوال الشخصيّة التّونسيّة، الفصل 23.

حيرة 4

هل يرث الأحفاد والمجروو؟

يفرض القرآن الميراث للأولاد والآباء في آيات كثيرة. ولكن من هم الآباء ومن هم الأولاد؟ هل يشمل الآباء الأجداد والجدّات وهل يشمل الأولاد أبناء الأبناء وأبناء البنات؟ ليس هناك أيّ مانع لغويّ من أن يشمل لفظ الآباء الأجداد ففي القرآن يتكرّر لفظ الآباء مرّات كثيرة دالاً على الأجداد حتّى الأقدمين منهم³⁹. وقد رُوِيَ عن أبي بكر الصّدّيق أنّه جعل الجدّ أبا أخذاً بقوله تعالى: "مَلَّةٌ أَيْبِكُمْ إِبْرَاهِيمَ"⁴⁰. والرّازي إذ يتساءل هل يتناول لفظ الأب والأمّ الأجداد والجدّات يقطع بإمكان ذلك إذ يقول: "لا شكّ أنّ ذلك واقع بدليل قوله تعالى: نعبد إلهك وإله

³⁹ على سبيل المثال البقرة/170-المائدة/104-الأعراف/28-7-

يونس/78/10...

⁴⁰ أحكام القرآن ج 1 ص 337.

آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحق"⁴¹. ولكنه يتراجع بسرعة إذ يتصل الأمر بفرض نصيب من الميراث للأجداد فيقول: "والأظهر أنه ليس على سبيل الحقيقة، فإن الصحابة اتفقوا على أنه ليس للجدّ حكم مذكور في القرآن"⁴². وكلام الرّازي هذا يضمن أن اتّفاق الصحابة أهمّ من النصّ القرآنيّ الذي يتكرّر فيه لفظ الآباء دالاً على الأجداد والذي يجعل إبراهيم أباً للمسلمين. وإذا نفى قول الصحابة الذي يشرّع دون النصّ وعضوا عنه نصيباً من الميراث عن الجدّ الذّكر، فلا نستغرب أن ينفي هذا القول نفسه أيّ نصيب من الميراث عن الجدّة فابن العربيّ يقرّ: " فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمّه الثلث"، والأمّ العليا هي الجدّة ولا يُفرض لها الثلث بإجماع، فخروج الجدّة من هذا اللفظ مقطوع به"⁴³. ومن الغريب أن نفس المفسّرين الذين يثبتون لفظ الأمّ دالاً على "كلّ امرأة لها عليك ولادة ويرتفع نسبك إليها بالبنوّة كانت منك على عمود الأب أو على عمود الأمّ وكذلك من فوقك"⁴⁴، يقرّون بأنّ الأمّ التي يقسم لها الله تعالى نصيباً من الميراث لا يمكن أن تشمل الجدّة. ولكنّ الغرابة قد تختفي إذا علمنا أن لفظ الأمّ بمعناه الأصليّ أيّ الواسع ورد في مقام تعداد النّساء المحرّمات فلم يكن من الممكن الإقرار بالمعنى الضيّق لأنّه يجعل الأمّ ممنوعة من نكاح الابن ويسمح

⁴¹ مفاتيح الغيب مج 5 ج 9 ص 216.

⁴² السّابق، الصّفحة نفسها.

⁴³ أحكام القرآن ج 1 ص 337..

⁴⁴ السّابق ص 372.

للحفيد بنكاح الجدّة، أمّا لفظ الأمّ بمعناه الضيق المتمحلّ فهو مفيد إذ يمكن من حرمان الجدّة من نصيب في الميراث أقرّه لها الله عزّ وجلّ .

ويتكرّر الموقف نفسه إزاء لفظي "الأبناء" و"الأولاد" اللّذين يقعان على ولد الصّلب ويستعملان في ولد الابن. فقد قال الله تعالى: "يا بني آدم" وقال للذين كانوا في زمان الرّسول عليه الصّلاة والسّلام: "يا بني إسرائيل"⁴⁵. وقد قال الرّسول عليه السّلام عن الحسن والحسين إنّهما ابناه⁴⁶. وليس في القرآن ما يفيد أنّ لفظ الأبناء لا يستعمل في الآن نفسه للابن ولابن الابن، ومع ذلك نجد ابن العربي يقرّ إقرار المتيقّن: "قوله تعالى: في أولادكم، عامّ في الأعلى منهم والأسفل، فإن استووا في الرّتبة أخذوه بهذه القسمة، وإن تفاوتوا فكان بعضهم أعلى من بعض حجب الأعلى الأسفل لأنّ الأعلى يقول: أنا ابن الميّت والأسفل يقول: أنا ابن ابن الميّت..."⁴⁷. وبنظرنا في إقرار ابن العربي يمكن أن نتساءل: هل هذا القول مستند إلى النّص؟ والجواب لن يكون إلّا بالنّفي إذ أنّ هذا الإقرار مستند إلى تصوّر بشريّ للقريب والبعيد قد يخالف قول الله تعالى: "...أَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا" (النساء 11/4).

⁴⁵ السّابق ص 215.

⁴⁶ صحيح البخاري مج 3 ج 7 ص 14 . .

⁴⁷ أحكام القرآن ج 1 ص 335.

التعصيب

إذا نظرنا في كتب الفقه وكتب التفسير وجدنا لفظ "التعصيب" شائعا عند الإشارة إلى المواريث. والتعصيب يفيد أنه عند سكوت الله عز وجل عن مرجع المال الموروث فإنه يعطى لأقرب ولي عصابة ذكر. وقد يذهب في ظننا أن صمت الله عن مرجع المال بعد إعطاء الفروض قليل نادر فإذا بالتناظر في آيات المواريث يتبين أن الفرائض الصريحة لا تحيط في أغلب الأحيان بالمال الموروث كله. وعلى ذلك أمثلة كثيرة نشير إلى بعضها:

مثال 1: إذا افترضنا أن الميت ذكر أرمل خلف ثلاث بنات وإذا افترضنا أن أباه حي وأمّه متوفاة، فإن التركة تقسم بموجب صريح النص إلى ثلثين للبتين: "... فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ..." (النساء 11/4). وسدس للأب: "...وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ..." (النساء 11/4). فإذا جمعنا ثلثين وسدسا وجدنا خمسة أسداس، وفي هذه الحال يبقى سدس يصمت النص عنه.

مثال 2: إذا ورث الأبوان من لا ولد له فلائم الثلث، وإذا ورث الأبوان من لا ولد له وكان له إخوة فلائم السدس. قال الله تعالى: "... فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلَأُمُّهُ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلَأُمُّهُ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ..." (النساء 11/4). وواضح أن الآية القرآنية تصمت عن الثلثين الباقيين في الحال الأولى وعن الأسداس الخمسة الباقية في الحال الثانية.

وقد قرأ المفسرون هذا الصمت فأثبتوا أن الله تعالى "لم يبيّن مرجع المال بعد إعطاء أهل الفروض فروضهم وذلك لأنّه تركه على المتعارف عندهم قبل الإسلام من احتواء أقرب العصبية على مال الميت"⁴⁸. وواضح أنّ في هذا القول إقراراً بما في النصّ القرآنيّ من تصريح بأهل الفروض وصمت عن مرجع المال بعدهم. ولكنّ فيه في الآن نفسه تعدياً على صمت الله تعالى الحكيم بتأويله تأويلاً متعسفاً يدّعي أنّه لا يفيد إلاّ معنى واحداً بل حقيقة واحدة وهي ضرورة احتواء أقرب العصبية على مال الميت. إنّ هذا الموقف إقرار نهائيّ بمقصد الله عزّ وجلّ الذي لا يمكن لأيّ إنسان القطع به ولا نعرف هل هذا الإقرار يستند إلى "المتعارف عندهم قبل الإسلام" أم إلى حديث للرّسول صلى الله عليه وسلّم. فإن كان يستند إلى المتعارف عندهم قبل الإسلام فمعناه أنّ القرآن يقرّ أحكام الجاهليّة، ولا شكّ في أنّ القرآن قد أقرّ بعضها ولكن ضمن رؤية تدريجيّة تنشُد تحويرها وتغييرها، وهذا يعني أنّ احتواء أقرب العصبية على

⁴⁸ التحرير والتنوير ج 4 ص 256.

مال الميت موافقة آنية تاريخية للجاهليين على المؤمنين تجاوزها⁴⁹. وإذا كان هذا الاحتواء مستندا إلى حديث للرّسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "أَلْحَقُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا فَمَا بَقِيَ فَلأُولَى رَجُلٍ ذَكَرَ"⁵⁰ أو "مَا أَبَقَتِ السَّهَامُ فَلَا وَلِيَّ عَصَبَةٍ ذَكَرَ"⁵¹. فَإِنَّا نَتَسَاءَلُ عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ، لِمَاذَا لَا يُعَدُّ وَهُوَ الْمَوَافِقُ لِأَحْكَامِ الْجَاهِلِيَّةِ بِمَجْرَدِ إِقْرَارِ بَوَاقِعِ قَائِمٍ؟ لِمَاذَا نَعْتَبِرُ مَا وَرَدَ فِيهِ مِنْ أَمْرِ حَكْمًا نَهَائِيًّا وَلَا نَعْتَبِرُهُ نَدْبًا سِيَاقِيًّا؟ إِنَّ الْفُقَهَاءَ وَالْمَفْسِّرِينَ يَسْمَحُونَ لِأَنْفُسِهِمْ بِقِرَاءَةِ بَعْضِ ضُرُوبِ الْأَمْرِ الْوَارِدَةِ فِي إِحْدَاثِ الرَّسُولِ نَدْبًا دُونَ أَيِّ نَصِّ قَطْعِيٍّ مُسْتَنْدِينَ إِلَى الْإِجْمَاعِ⁵² فَلَمْ لَا يُؤْخَذُ الْحَدِيثُ الْمَذْكُورُ ذَلِكَ الْمَأْخُذَ لَا سِيَّمَا وَأَنَّ كَلِمَةَ "التَّعْصِيبُ" غَائِبَةٌ مِنَ الْقُرْآنِ فَلَا نَجِدُ فِيهِ إِلَّا إِشَارَةً إِلَى الْعُصْبَةِ بِمَعْنَى الْجَمَاعَةِ⁵³. أَمَّا "التَّعْصِيبُ" فَلَفْظٌ لَمْ يَعْمَدَ إِلَيْهِ إِلَّا الْمَفْسِّرُونَ الْقَدَمَاءُ وَالْمُحَدِّثُونَ وَسَارَتِ عَلَى سُنَّتِهِمُ التَّشْرِيعَاتُ فِي الْبِلَادِ الْإِسْلَامِيَّةِ حَتَّى أَكْثَرَهَا "حَدَاثَةٌ" شَأْنُ التَّشْرِيعِ التُّونِسِيِّ⁵⁴.

وإضافة إلى أن إسناده ما سُكَّتْ عَنْهُ مِنَ الْفَرَائِضِ إِلَى أَقْرَبِ الذِّكُورِ مِنَ الْمَيْتِ غَائِبٌ فِي الْقُرْآنِ ضَعِيفٌ فِي الْحَدِيثِ، فَإِنَّ مَوْقِفَ

⁴⁹ ألفة يوسف: الإخبار عن المرأة في القرآن والسنة، تونس، سحر 1997 صص 81-83.

⁵⁰ التحرير والتنوير ج 4 ص 256.

⁵¹ مفاتيح الغيب مج 5 ج 9 ص 213.

⁵² انظر على سبيل المثال: أحكام القرآن ج 1 صص 429-430.

⁵³ يوسف 8/12 - يوسف 14/12 - التور 11/24 - القصص 76/28.

⁵⁴ مجلّة الأحوال الشخصية التونسية: الباب الخامس: في الإرث بالتعصيب.

بعض المفسرين يؤكد لنا صراحة حلول الإجماع محلّ النصّ بغرض المحافظة على المصالح الذكورية في مجال الميراث. ومن ذلك تفسير الآية التالية: " ... فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ... " (النساء 11/4). إن هذه الآية تصرّح بنصيب الأمّ فحسب فإذا افترضنا جدلاً مشروعية التعصيب فإنّ الأب يرث الثلثين الباقيين في حال انعدام زوج للمتوفّاة أو زوجة للمتوفّى. أمّا في حال أنّ متوفّاة لم تخلف أولادا وتركت زوجاً وأبوين، وإذا اعتمدنا توزيع الفرائض وفق صريح القرآن، فإنّ الزوج يرث النصف بمقتضى قوله تعالى: " وَلكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ... " (النساء 12/4)، والأمّ ترث الثلث بمقتضى الآية الحادية عشرة المذكورة والأب يأخذ بمقتضى التعصيب الذي نقله جدلاً ما بقي أي السدس. غير أنّ المفسرين استنكروا أن يكون نصيب الأمّ ضعف نصيب الأب أي إنّهم ويا للعجب استنكروا التطبيق الواضح الصريح لكلام الله تعالى فيما يخصّ نصيب الزوج ونصيب الأمّ وتجاوزوا حتّى تأويلهم القائم على التعصيب، وخالفوا قول ابن عباس الذي اعتمد على صريح النصّ دون سواه مؤكّداً أنّه في الحال المذكورة: " يدفع إلى الزوج نصيبه وإلى الأمّ الثلث ويدفع الباقي إلى الأب "55.

لقد ذهب جلّ المفسرين إلى أنّ الزوج يأخذ نصيبه ويدفع ثلث ما بقي إلى الأمّ، أمّا ما يفضل من المال فيُدفع إلى الأب⁵⁶. ولا نعرف

⁵⁵ مفاتيح الغيب مج 5 ج 9 ص 221.

⁵⁶ السّابق، الصّفحة نفسها.

كيف حوّل هؤلاء صريح القرآن الذي يقرّ بدفع ثلث الميراث كلّه إلى الأمّ (دون الإشارة إلى سائر أصحاب الفرائض) إلى ثلث ما بقي من الميراث. وإنا لتعجّب تعجّب ابن عبّاس الذي يقول: "لا أجد في كتاب الله ثلث ما بقي"⁵⁷. ونتعجّب أكثر إذ نقرأ أنّ زيد بن ثابت هو الذي حوّل الثلث الكامل إلى ثلث ما بقي، و"أنّ ابن عبّاس أرسل إلى زيد مستفسراً: "أين تجد في كتاب الله ثلث ما بقي" فأجاب زيد "إنّما أنت رجل تقول برأيك وأنا رجل أقول برأيي". وكيف لا نتعجّب وصریح النصّ يصبح مجالاً للقول بالرّأي بل يصبح مجالاً للمزايدات الفردية بين رجال يقولون برأيهم، والأعجب أنّ الرّازي يصنّف قول زيد ومن لفّ لفّه ضمن "تخصيص عموم القرآن بالقياس". ولا نرى إلى أيّ عموم يشير الرّازي في قول قطعيّ لله تعالى: "... فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرَثَهُ أَبَوَاهُ فَلَأُمُّهُ الثُّلُثُ..."، والأغرب أنّ الرّازي نفسه يقرّ بهذا الحكم الصّريح في جميع الأحوال إلّا حال وفاة شخص عن زوج وأبوين مدّعياً أنّه "لو دفعنا الثلث إلى الأمّ والسّدس إلى الأب لزم أن يكون للأنتى مثل حظّ الذّكرين وهذا خلاف قوله "للذّكر مثل حظّ الأنثيين"⁵⁸. وينسى الرّازي ما قاله هو بنفسه من أنّ قاعدة للذّكر حظّ الأنثيين خاصّة بالأولاد حال الاجتماع⁵⁹ أو بالإخوة في حال الموروث كالألة.

⁵⁷ السّابق، الصّفحة نفسها.

⁵⁸ السّابق، الصّفحة نفسها.

⁵⁹ السّابق ص 213.

حيرة 6

الحجب

يقول الله تعالى: "...وَلِأَبْوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرَّثَهُ أَبُوَاهُ فَلِأُمَّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّهِ السُّدُسُ..." (النساء 11/4). ويهمننا من هذه الآية الحال الأخيرة أي حال متوفى يترك أمّا وأبا وإخوة. وتصرّح هذه الآية بأنّ الأمّ ترث في هذه الحال سدس التركة ويصمت الله تعالى عن باقي المال الموروث. فإن أقرنا جدلا بالتعصيب وافترضنا أنّ للأب نصيبا من الميراث، فلا شيء في نصّ الآية ينفي أن يكون للإخوة أيضا حظّ من الميراث. ورغم اشتراك نصيب الأب ونصيب الإخوة في الغياب من صريح النصّ فإنّ أغلب المفسّرين يشبّتون للأب نصيبا في حين أنّهم يؤكّدون أنّ الإخوة لا يرثون شيئا وإمّا هم يكتفون بحجب الأمّ من الثلث إلى السدس أي يكتفون بتحويل نصيب الأمّ من نصيب الثلث في حال غياب الإخوة إلى نصيب السدس في حال وجود الإخوة. إنّ "جمهور

المفسرين " يملأ فراغ النصّ بما شاء متجاهلا إمكانا آخر ذكره ابن عباس وهو أن "الإخوة يأخذون السّدس الذي حجّبوا الأمّ عنه" ⁶⁰. بل إنّ الإخوة يمكنهم أن يأخذوا أكثر أو أقلّ وفق الاجتهاد الذي ترك القرآن بابه مفتوحا على مصراعيه رغم أنّ جلّ المفسرين يصرون على إغلاقه بتقرير أحكام نهائية يهون الأمر لو صرّحوا بأنّها أحكامهم واجتهاداتهم التّسبية ولكن الأمر يغدو خطيرا إذ تجد هؤلاء يضيفون على آرائهم البشريّة فداسة الموقف الصّحيح التّنهائيّ الذي لا يقبل نقاشا أو جدالا ⁶¹.

واللطيف أنّنا وإن سلّمنا جدلا بصحّة موقف الفقهاء والمفسرين في حجب الإخوة الأمّ من السّدس إلى التّلت فإنّنا نجد إجماعهم يُعتمد مرّة أخرى حجّة تنفي النصّ وتكاد تقصيه. فقد اختلفوا في مرجع لفظ الإخوة من حيث العدد. فاعتبر بعضهم أنّ الإخوة الذين يحجبون هم من الثلاثة فصاعدا إذ أقلّ الجمع ثلاثة وذهبت الأغلبية إلى أنّ الأختين أو الأخوين يحجبان الأمّ من التّلت إلى السّدس. وحين سأل ابن عباس عثمان: "بم صار الأخوان يردّان الأمّ من التّلت إلى السّدس؟ وإتّما قال الله تعالى: فإن كان له إخوة، والأخوان في لسان قومك ليسا بإخوة؟"، أجاب عثمان: "لا أستطيع أن أردّ قضاء قضي به من قبلي ومضى في الأمصار".

⁶⁰ السّابق ص 223.

⁶¹ السّابق ص 222.

إنَّ خجل عثمان وتحرّجه من مخالفة القضاء السّابق يغدوان أكثر قيمة من صريح القرآن، كما أنّ الإجماع والقضاء السّابق يصبحان أكثر مشروعية من كلام الله عزّ وجلّ، وكيف لا وهذا الإجماع يزيد من احتمالات حجب الإخوة للأمّ من الثّالث إلى السّدس ويزيد من ثمّ من احتمالات حصول الأبّ على ثلث زائد وفق منطق التّعصّب في مجتمع ذكوريّ أسلفنا ما وجدته توريث الإناث لديه من رفض وعنت.

حيرة 7

الكَلالة

لعمر بن الخطّاب سحر لدى عدد كبير من المسلمين. كيف لا وهو الصّحابيّ الذي وافق القرآن في أحكام كثيرة⁶²؟ وكيف لا وهو الذي واصل بعد نزول القرآن التّصرّف فيه تصرّفًا قطعياً بتحريم زواج المتعة وتصرّفًا ظرفياً بقطع يد السّارق.

إنّ هذا الرّجل الذي يجتهد في القرآن أيّما اجتهاد، سابقا موافقا تارة ولاحقا مجتهدا تارة أخرى وجد نفسه إزاء معضلة أمام مسألة في القرآن تعرف بالكَلالة فاختار التّوقّف وقال: " ثلاث لأن يكون رسول الله بينهنّ أحبّ إليّ من الدّنيا: الكَلالة والرّبا والخلافة "⁶³. ولعلّ بعض الرّوايات تبين لنا أنّ عمر أُجبر على التّوقّف في هذه

⁶² جلال الدّين السيوطي: الإتيقان في علوم القرآن، بيروت، دار المعرفة (د-ت)، ج 1

ص 46.

⁶³ التّحرير والتّنوير ج 4 ص 264.

المسألة إذ قال في الكلالة: "إِنَّهَا لَمْ تَبَيِّنْ لِي"⁶⁴، وأكد: "إِنِّي لَا أَدْعُ بَعْدِي شَيْئًا هُوَ أَهَمُّ عِنْدِي مِنَ الْكَلَالَةِ. وَفِي رَوَايَةٍ أَهَمُّ عِنْدِي مِنَ الْجَدِّ وَالْكَالَالَةِ، وَمَا رَاجَعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي شَيْءٍ مَا رَاجَعْتَهُ فِي الْكَلَالَةِ وَمَا أَغْلَظَ لِي فِي شَيْءٍ مَا أَغْلَظَ لِي فِيهَا حَتَّى طَعَنَ بِإِصْبَعِهِ فِي صَدْرِي وَقَالَ: يَا عَمْرُ أَمَا تَكْفِيكَ آيَةُ الصَّيْفِ يَعْنِي الْآيَةَ الَّتِي فِي آخِرِ سُورَةِ النَّسَاءِ"⁶⁵.

فإذا نظرنا في القرآن وجدنا لفظ الكلالة تتكرر فيه مرتين في سورة واحدة هي سورة النساء، وذلك في الآية الثانية عشرة وفي الآية السادسة والسبعين بعد المائة. فالآية الأولى تشمل قول الله تعالى: "...وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً وَ لَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ...". والآية الثانية تشمل قول الله تعالى: "يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَ لَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَ هُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَ نِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ...".

المشکل في هاتين الآيتين مشاكل. الأول يتجسّم في لفظ الكلالة نفسها، وهي لفظة اختلف أهل اللغة وعلماء الشرع في تحديد مرجعها على أقوال أبرزها أنّ الكلالة الذي لا ولد له ولا

⁶⁴ أحكام القرآن ج 1 ص 519.

⁶⁵ السابق ص 348.

والد، أو أنّ الكلالة من لا ولد له وإن كان له أب أو إخوة⁶⁶.
والمشكل الثاني أنّ الآيتين تقدّمان أحكاما مختلفة للموروث كلاله
بصرف النظر عن الاختلاف في مرجعه، فوفق الآية الأولى يرث
الأخ والأخت السّدس، ويرث الإخوة والأخوات الثلث. ووفق
الآية الثانية ترث الأخت النّصف وترث الأختان الثلثين ويرث
الإخوة رجالا ونساء وفق قاعدة: للذكر مثل حظّ الأنثيين.

فأمّا المشكل الأوّل وهو الاختلاف في معنى الكلالة فلم يجد له
المفسّرون من حلّ سوى الاحتجاج بالسّلطة (argument par
autorité) فبين موقف ابن عبّاس الذي روي عنه أنّ الكلالة من لا
ولد له⁶⁷ وموقف عمر الذي اضطرّ إلى اجتناب التّوقيف وإلى
التّصريح برأي والقائل بأنّ الموروث كلاله هو من لا ولد له وإن
كان له والد وموقف أبي بكر الصّدّيق المقرّر أنّ الموروث كلاله هو
من لا ولد له ولا والد، صادق أغلب المفسّرين على اختيار أبي
بكر. ومثل هذا الاختيار يبدو غريبا إذا تذكّرنا أنّ عمر يستند في
موقفه إلى القرآن وإلى كلام رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، أمّا
أبو بكر فلا يستند إليهما، ذلك أنّ الرّسول لم يشر إلّا إلى الآية
الأخيرة في سورة النّساء وهي آية تعرّف بالكلمة بلا شكّ إذ تقول
"يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنَّ أَمْرًا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ
وَلَدٌ...". وانطلاقا من هذه الآية أقرّ عمر أنّ الموروث كلاله هو من

⁶⁶ السّابق ص 435.

⁶⁷ التّحرير والتّنوير ج 4 ص 264.

لا ولد له. أمّا أبو بكر فخالفه وخالف صريح القرآن مقرّراً أنّ الكلاله عبارة عمّن سوى الوالدين والولد⁶⁸.

وإذا كان من المشروع أن نتساءل عن سبب اختيار الله عزّ وجلّ كلمة يختلف الناس في تفسيرها في مجال تحديد الفرائض والموارث وما تقتضيه من دقة وإعمال نظر وثبّت، وإذا كان الرّسول صلّى الله عليه وسلّم نفسه رفض أن يفسّر الكلمة تفسيراً قاطعاً وإن أحال على آية قرآنيّة فإنّ من المشروع أيضاً أن نتساءل عن سبب تركية جلّ المفسّرين رأي أبي بكر وضرهم صفحا عن رأي ابن عبّاس وعمر دونما حجّة نقلية. أليس في ذلك تعسفاً على كلام الله وتحريفاً للمعنى المذكور صراحة في القرآن في حين أنّه من المشروع لدى الأصوليين تفسير القرآن بالقرآن؟ وألا يبدو "ترجيح" ابن عاشور رأي أبي بكر مقرّراً أنّه رأي الجمهور ترجيحاً متمحلاً إذ يستند إلى حجّة واهية هي أنّ "سياق الآية يرجّح ما ذهب إليه الجمهور لأنّ ذكرها بعد ميراث الأولاد والأبوين مؤذن بأنّها حال مخالفة للحالين"⁶⁹؟

فإذا جئنا إلى المشكل الثّاني الذي تطرحه الكلاله وجدنا أنّ سورة النّساء تحوي آيتين مختلفتين أحكامهما في موضوع واحد هو الكلاله. وهذا الاختلاف قد يوحى بأنّ إحدى الآيتين ناسخة للأخرى، ولكننا لا نجد أيّاً من المفسّرين يذهب هذا المذهب رغم أنّ قاعدة النسخ تقوم

⁶⁸ مفاتيح الغيب مج 5 ج 9 ص 229.

⁶⁹ التحرير والتنوير ج 4 ص 26

على "أن شيئاً من أحكام الله تبارك وتعالى التي أثبتها في كتابه أو بينها على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم غير جائز فيه أن يقال له ناسخ لحكم آخر أو منسوخ بحكم آخر إلا والحكمان اللذان قضى لأحدهما بأنه ناسخ والآخر بأنه منسوخ ناف كل واحد منهما صاحبه غير جائز اجتماع الحكم بهما في وقت واحد بوجه من الوجوه"⁷⁰. ولتجنب القول بالنسخ لم يجد المفسرون من حلّ للتعارض القائم بين أحكام الآيتين سوى أن يقرّروا أن الأخ والأخت في الآية الأولى المراد بهما الأخ والأخت للأمّ خاصّة وأن المراد من الإخوة والأخوات في الآية الثانية، الإخوة والأخوات من الأب والأمّ أو من الأب⁷¹. ولا شك أن مثل هذا الإقرار لا حجة له ولا قرينة من المقول، وهذا ما يضمّره المفسرون أنفسهم باستمدادهم مشروعيّة تفسيرهم من الجمهور والإجماع. فالرّازي يستند إلى إجماع المفسرين وابن عاشور يعتمد قول الجمهور⁷²، ولكن ألا يكفي ظاهر النصّ اللغويّ الصريح لتفنيدهم موقف هؤلاء فكلام الله تعالى لا يخصّ الإخوة بأنهم لأب أو لأمّ أو لكليهما اللهم إلا إذا كان المصحف الذي بين أيدينا منقوصاً أو مختلفاً في شأنه. وكان بعض المفسرين لا يجد حرجاً في أن يضمّن ذلك. أفلا يصرّح كل من الطبري والرّازي دونما موارد أن سعد بن أبي وقاص

⁷⁰ جامع البيان ج 3 ص 607.

⁷¹ مفاتيح الغيب مج 5 ج 9 ص 231.

⁷² السابق، الصّفحة نفسها

التحرير والتنوير ج 4 ص 265.

يقراً: وله أخ أو أخت من أمّه⁷³. إنَّ من الطَّريف أنَّ المفسِّرين في
نشدهم تفسيراً للنَّصِّ يلائم المجتمع الأبوِّي فيرفع من نصيب الإخوة من
الأب وينقص من نصيب الإخوة من الأمِّ وفي سعيهم إلى المحافظة على
تفسير للنَّصِّ يلائم الإجماع وقول الجمهور لا يتحرَّجون من إضمار
وجود تحريف طراً على القرآن أسَّ الرِّسالة المحمَّديَّة.

⁷³ جامع البيان ج 3 ص 629- مفاتيح الغيب مج 5 ج 9 ص 231.

وما بعد الحيرة؟

يدّعي الفقهاء والمفسّرون وبعض الحقوقيين المنتمين إلى بلدان إسلامية" وكلّ من يرفض مبدأ المساواة في الميراث بين الذّكر والأنثى أنّ نصّ القرآن صريح في مسألة الميراث ولا يقبل الاجتهاد ولا التّأويل. وإنّنا بإزاء هذا الموقف المنغلق المتشدّد لن ندكّر بأنّ هناك نصوصا صريحة قد حرقها المسلمون شأن اتّفاقهم في القرن التاسع عشر على إلغاء الرّقّ الذي لم يبلغه القرآن والذي تفوق الآيات المشيرة إليه والمنظمة له الخمس عشرة آية، ولن نشير إلى تعطيل عمر بن الخطّاب العمل بآيتين قرآنيتين صريحتين هما قطع يد السّارق ومنح بعض الزّكاة للمؤلّفة قلوبهم. وفي الأمثلة المذكورة جميعها يعزى تعطيل صريح النصّ إلى السّياق التاريخيّ الاجتماعيّ. وإنّنا لن نشير إلى إمكان اعتماد تحوّل السّياق التاريخيّ بخروج المرأة إلى العمل ومساهمتها في الإنفاق على الأسرة حتّى إنّ كثيرا من العائلات لا تعولها إلاّ نساء. ولكننا نكتفي بالإشارة إلى أنّه وإن كان السّبب الأساسيّ للتعرّض للميراث في القرآن إنصافا للمرأة بتمكينها من بعض الميراث فإنّ الفقهاء والمفسّرين لم يدّخروا في مقابل ذلك أيّ جهد في اعتماد الإجماع البشريّ أو (بالأحرى الذّكوري) واعتماد أخبار الآحاد والقراءات الشاذّة حتّى يغمطوا المرأة حقّها في بعض الأحيان ويحرموا من الميراث ذوي الأرحام بل

واليتامى والمساكين في حال حضورهم القسمة ويتجاوزوا ذلك إلى غلق باب الاجتهاد بل إنهم قد خالفوا صريح النصّ أو أضمروا إمكان تحريف القرآن في أحيان أخرى حفاظا على مصالحهم. وفي هذا الإطار "روي أنّ فاطمة رضي الله عنها لما طلبت الميراث ومنعوها منه احتجّوا بقوله عليه الصلّاة والسّلام: "نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة" فعند هذا احتجّت فاطمة عليها السّلام بعموم قوله: للذكر مثل حظّ الأنثيين وكأنّها أشارت إلى أنّ عموم القرآن لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد"⁷⁴. إنّ عموم القرآن الذي اختاره الله عزّ وجلّ وسكوت القرآن عن كثير من الفرائض الذي لا يمكن أن لا يكون لحكمة قد غدا مجالا لمزايدات وصراعات فردية لا تفسّرها إلاّ المصالح البشريّة المادّية الدنيويّة.

⁷⁴ مفاتيح الغيب مج 5 ج 9 ص 217.

الفصل الثاني

الحيرة في الزواج

لكن اختلف تصوّر الباحثين للزّواج فلا أحد منهم أنكر أنّه الشّكل الأكثر شيوعاً في التّجمّعات البشريّة لتنظيم الحياة الجنسيّة أو العلاقات الاجتماعيّة الأسريّة بطرق مختلفة وأنماط متعدّدة عبر التّاريخ. والشّائع أيضاً أنّ الزّواج يكون بين ذكر وأنثى وهو تصوّر ينشد بعض المثليّين الجنسيّين اليوم وضعه موضع شكّ إذ يطالبون بحقّ الزّواج. وقد خصّصنا للمثليّة الجنسيّة الفصل الثّالث من هذا الكتاب أمّا في هذا الفصل فإنّنا نطرح ما تكشف عنه قراءة المفسّرين والفقهاء لشروط الزّواج ولعلاقة الزوجين بعضهما ببعض من رؤية تاريخيّة عرضيّة قد تخالف مقاصد الشّريعة أحياناً. إنّ هذا الفصل مجرد إثارة لتساؤلات وحيرة فكريّة تدرج في مجال تقاطع بين قراءة المفسّرين المنغلقة غالباً من جهة وانفتاح القرآن والسّنّة لقراءات اجتهاديّة شتّى من جهة أخرى.

حيرة 1

هل المهر ضرورة في الزواج؟

ليس الإسلام من ابتدع المهر إذ يبدو أن المهر شائع في الجزيرة العربية منذ الجاهلية متمثلاً في إعطاء بعض الرجال مالا للنساء اللواتي يودّون أن يتزوّجنهن⁷⁵. يشهد على ذلك من أرّخ لمرحلة الجاهلية ويشهد على ذلك القرآن إذ ينهى الأولياء أو الأزواج عن عضل الزوجات بغرض افتكاك مهرهن. "...وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ..." (النساء/194). فهذا "خطاب للأزواج إذا لم يتفقوا مع أزواجهنّ فهوا أن يمسكوهنّ على غير عشرة جميلة حتى يأخذوا ما أعطوهن⁷⁶"

⁷⁵ جواد عليّ: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، بيروت/بغداد، دار العلم

للملايين/مكتبة النهضة 1970، ج 5 ص 530.

⁷⁶ أحكام القرآن ج 1 ص 361.

يشير القرآن إذن إلى وجود مال يدفعه الأزواج إلى الزوجات، ولكنّه لا يسمه بالمهر بل بالصدّاق أو بالأجر⁷⁷. ولا نجد في القرآن آية تقرّر أنّ المهر ركن من أركان الزّواج أو شرط من شروطه. فأما الآية التي تقول: "وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً..." (النساء/4) فإنّها لا تأمر بإيتاء الصّدّاق بل تؤكّد أنّ الصّدّاق عطية أي إنّهُ بلا عوض. لذلك استغربنا كيف يقول ابن عاشور: "فلاية على هذا قرّرت دفع المهور وجعلته شرعا، فصار المهر ركنا من أركان النّكاح في الإسلام"⁷⁸، إنّ النّحلة في هذه الآية في المحلّ الإعرابيّ للتمييز أي إنّها في محلّ بيان النّوع، نوع الإيتاء وليست في تقرير مبدأ الإيتاء ذاته. فكأنّها تقول إنّهُ في حال إيتاء النّساء صدقات فإنّها يجب أن توهب عطية وبلا عوض. ومّا يؤكّد أنّ الآية لا تأمر بإيتاء المهر ضرورة، اختلاف المفسّرين في المخاطب بهذه الآية فقليل إنهم الأزواج أمروا بإعطاء المهور- إن أعطوها- عن طيبة نفس، وقيل إنّهم الأولياء لإبطال ما كان في الجاهلية من أخذهم لمهور بناتهم، فقد كانوا يقولون: هنيئا لك النّافحة لمن تولد له بنت يعنون تأخذ مهرها فتنفج به مالك أي تعظمه"⁷⁹.

وقد استند بعض المفسّرين إلى آية ثانية ليبيّنوا أنّ المهر شرط لازم من شروط الزّواج وركن أساسيّ من أركانه وهي قول الله

⁷⁷ على سبيل المثال النساء/4- النساء/25- المائدة/5- الممتحنة/10/60

⁷⁸ التحرير والتّوير ج 4 ص 230.

⁷⁹ الكشّاف ج 1 صص 245-246.

تعالى بعد تعداده النساء المحرم نكاحهن⁸⁰ "...وأحلّ لكم ما وراء ذلك أن تبتغوا بأموالكم مُحَصِّنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ..." (النساء 24/4). إن ذكر الأموال هنا دليل عند ابن العربي على "وجوب الصّدق في النّكاح"⁸¹. وخلافا لابن العربي لا نرى في الآية ما يوجب الصّدق في النّكاح إذ لا يعدو كلام الله تعالى أن يكون سماحا للرجال بأن يتزوّجوا (على أساس أن الإحصان يفيد هنا الزّواج) نساء سوى أولئك اللواتي حرّمهنّ الله عزّ وجلّ، وتسمح هذه الآية بوجود مال لدى الرّجل يعتمد عليه في النّكاح، فلا نعرف إن كان هذا المال الصّدق الذي يعطى للزّوجة بلا عوض والذي أشارت إليه آيات أخرى أو إن كان مالا يحتاجه الزّوج للإنفاق على زوجة أو على أبناء⁸². وإذا افترضنا جدلا أن المال الذي سيبتغي به الرّجل الإحصان ليس إلّا الصّدق، فإنّ صريح الآية لا يشير إلى "وجوب الصّدق" بل إلى إمكانه والفرق بين الأمرين بيّن يشته قول الرّازي: "الآية دالّة على أن الابتغاء بالأموال

⁸⁰ "حرّمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعمّاتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت وأمّهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرّضاعة وأمّهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهنّ فإن لم تكونوا دخلتم بهنّ فلا جناح عليكم وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم وأن تجمعوا بين الأختين إلّا ما قد سلف إن الله كان غفورا رحيما- والمحصنات من النساء إلّا ما ملكت أيمنكم كتاب الله عليكم..." (النساء 23/4-24)

⁸¹ أحكام القرآن ج 1 ص 387

⁸² لا ننسى أن أغلب النساء لم يكنّ يشتغلن زمن نزول القرآن.

جائر وليس فيها دلالة على أن الابتغاء بغير الأموال لا يجوز".⁸³
 إن الوجوب والإمكان إذا استويا غدا قول الله عز وجل: "أحل لكم
 ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم..." (البقرة 187/2) مفيدا وجوب
 إتيان الزوج زوجته ليلة الصيام، ووفق التمشي ذاته يكون قوله عز
 وجل: "...أحلّت لكم بهيمة الأنعام..." (المائدة 1/5) إجبارا لكل
 مسلم على أن يستهلك بهيمة الأنعام، وويل للنباتي وقتئذ...

ويستدل ابن العربي بآية أخرى على وجوب المهر في الزواج
 انطلاقا من قول الله تعالى: "ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح
 المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيما نكح من فتياتكم المؤمنات
 والله أعلم بإيمانكم بعضكم من بعض فانكحوهن بإذن أهلهن
 وآتوهن أجورهن بالمعروف المحصنات غير مسافحات ولا
 متخذات أخدان..." (النساء 25/4). إن ابن العربي ينسى أو
 يتناسى أن سياق هذه الآية لا يخص الحرائر ذلك أن الأمر بإيتاء
 الأجور لا يحيل في الآية إلا على الإماء، ولا ندري كيف استدل به
 ابن العربي على عموم وجوب المهر في الزواج. ويتعمق الاستغراب
 إذا ما علمنا أن كلمة: "الأجور" لا تفيد المهر بالضرورة، وهذا ما
 يورده الرازي إذ يقول إنه "في تفسير الآية قولان: الأول أن المراد
 من الأجور: المهور، وعلى هذا التقدير فالآية تدل على وجوب
 مهرها إذا نكحها... الثاني: قال القاضي إن المراد من أجورهن النفقة
 عليهن، قال هذا القائل: وهذا أولى من الأول لأن المهر مقدر ولا

⁸³ مفاتيح الغيب مج 5 ج 10 ص 48.

معنى لاشتراط المعروف فيه، فكأنه تعالى بين أن كونها أمة لا يقدر
في وجوب نفقتها وكفايتها كما في حق الحرّة⁸⁴.

على أن القرآن يعمد في موضعين إلى كلمة "أجورهن" في مقام
الزّواج دون أن يقصرها على الإماء، فهل يعني ذلك وجوب منح
"الأجور" للنساء في الزّواج؟

إنّ الموضوع الأوّل هو قول الله تعالى: "الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ
وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلٌّ لَهُمْ
وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ
مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا
مْتَحِدِينَ أَخْدَانٍ..." (المائدة 5/5). وقد وردت هذه الآية في مقام
إباحة الزّواج بالمحصنات من أهل الكتاب وهو مقام مخصوص لا
يستدعي التعميم إضافة إلى أن هذه الإباحة لا تحظى بإجماع
المفسرين بل هي محلّ خلاف بينهم إذ يعتبر ابن عمر مثلاً أن
الكتابيّة كافرة وأنّه لا يحلّ التزوّج بها⁸⁵.

أمّا الموضوع الثّاني الذي اشتمل فيه القرآن على عبارة "الأجور"
في مجال الزّواج فهي قوله عزّ وجلّ: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ
الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَاِمْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ
مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حَلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ
لَهُنَّ وَأَتُوهُمْ مَا أَنْفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ

⁸⁴ السّابق ص 64.

⁸⁵ السّابق مج 6 ج 11 ص 150.

أَجُورَهُنَّ... (المتحنة 10/60). وهذه الآية التي تبيح للمؤمنين بأن يتزوجوا المؤمنات المهاجرات بشرط إبتائهنَّ أجورهنَّ قد وردت في مقام مخصوص بهذه الزيجات دون سواها فلا يصحَّ أن تحمل على عموم ضرورة إبتاء الأجر إذا اعتبرناه بمعنى المهر. والبعد التاريخي المقامي المخصوص يؤكده الطبري إذ ينقل عن قتادة أن هؤلاء المؤمنات "كنَّ إذا فررن من المشركين الذين بينهم وبين نبيِّ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأصحابه عهد إلى أصحاب نبيِّ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فتزوجوهنَّ بعثوا بمهورهنَّ إلى أزواجهنَّ من المشركين الذين بينهم وبين أصحاب نبيِّ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عهد" ⁸⁶. ويبدو من خلال كلام الطبري هذا أن إبتاء الأجر في هذه الآية إلى جانب تخصيصه المقامي بمن أسلم من المهاجرات، إنما يجعل الأجر المدفوعة تعويضا للمشركين الذين طلقوا من زوجاتهم. وبذلك لا يمكن أن تكون هذه الأجر صدقات لأنَّ الصدقات تدفع إلى الزوجات نحلة أي عطية وليست عوضا بأيِّ حال من الأحوال. ورغم أن ابن عاشور يقدم قراءة مختلفة للآية معتبرا أن تأكيد إعطاء الأجر الغرض منه "أن لا يظن أن ما دفع للزوج السابق مسقط استحقاق المرأة المهر ممن يروم تزويجها" ⁸⁷، فإنَّ هذه القراءة لا تنفي

⁸⁶ جامع البيان ج 12 ص 67.

⁸⁷ التَّحْرِيرُ وَالتَّنْوِيرُ ج 28 ص 159.

أَنَّ الآيَةَ كُلَّهَا مُتَّصِلَةٌ بِسِيَاقِ مَخْصُوصٍ لَا دَاعٍ نَقْلِيٍّ وَلَا عَقْلِيٍّ
لِتَعْمِيمِهِ⁸⁸.

هكذا نتبين أن القرآن كله لا يشتمل على ما يوجب إتيان
الرجل مالا للمرأة التي ينوي الزواج بها. ولو كان الصداق واجبا
فكيف نفسر أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد زوج أحد
المسلمين في حديث شهير بما يملكه ذلك الرجل من القرآن⁸⁹. هل

⁸⁸ من لطيف الأمور أن عبارة الأجرور وردت مرة أخرى في القرآن في مجال مخصوص
هو أحوال النبي صلى الله عليه وسلم في الزواج. (الأحزاب 50/33)

⁸⁹ صحيح البخاري مج 3، ج 7 ص 5 - صحيح مسلم، دار إحياء الكتب العربيّة
1955 ج 2 صص 1041/1040.

"جاءت امرأة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله جئت أهب لك
نفسي قال فنظر إليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فصعد النظر فيها وصوبه ثم
طأطأ رسول الله صلى الله عليه وسلم رأسه فلما رأت المرأة أنه لم يقض فيها شيئا
جلست فقام رجل من أصحابه فقال يا رسول الله إن لم يكن لك بها حاجة فزوجنيها
قال وهل عندك من شيء قال لا والله يا رسول الله فقال اذهب إلى أهلِكَ فانظر هل
تجد شيئا فذهب ثم قال لا والله ما وجدت شيئا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
انظر ولو خائفاً من حديد فذهب ثم رجع فقال لا والله يا رسول الله ولا خائفاً من
حديد ولكن هذا إزارى قال سهل ما له رداء فلها نصفه فقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم ما تصنع بإزارك إن لبسته لم يكن عليها منه شيء وإن لبسته لم يكن
عليك شيء فجلس الرجل حتى إذا طال مجلسه فرآه رسول الله صلى الله عليه وسلم
مولياً فأمر به فدعي فلما جاء قال ماذا معك من القرآن قال معي سورة كذا وسورة
كذا عددها فقال تقرأهن عن ظهر قلب قال نعم قال اذهب فقد ملكتها بما معك من
القرآن".

حفظ القرآن مال؟ ومن الغريب أن يتجاهل أبو حنيفة هذا الحديث النبوي الوارد في الصحاح ليقول إن الرجل لو تزوج بامرأة على تعليم سورة من القرآن لم يكن ذلك مهرا ولها مهر مثلها⁹⁰. ألا تعدو مسألة المهر أن تكون عادة اجتماعية لم يمنعها القرآن ولكنه لم يوجبها في الآن نفسه، فترك الله عز وجل الأمور للاجتهادات البشرية وللمقام التاريخي تتغير حسبه وتحوّل وفقه؟ ولو كان المهر واجبا فكيف يزوّج الرسول صلى الله عليه وسلم رجلا دون أيّ مهر (وإن يكن مهرا رمزيا شأن القرآن المحفوظ) وفق ما روي عن عقبه بن عامر من أن "النبي صلى الله عليه وسلم قال: خير النكاح أيسره. وقال لرجل: أترضى أن أزوّجك فلانة؟ قالت: نعم. فزوّجها فدخل عليها فلم يكتب لها صداقا ولا أعطها شيئا"⁹¹. بل كيف يتزوّج رسول الله صلى الله عليه وسلم نفسه دون مهر⁹²؟

⁹⁰ مفاتيح الغيب مج 5 ج 10 ص 48.

والأغرب أن القانون التونسي الحديث يتجاهل بدوره حديث الرسول المذكور ليجعل "كلّ ما كان مباحا ومقوماً بمال تصلح تسميته مهرا" (بجملّة الأحوال الشخصية، الفصل 12)، ولا نظنّ حفظ القرآن مقوماً بمال.

⁹¹ أحكام القرآن ج 1 ص 365

⁹² السابق ص 388. المسألة خلافة إذ نجد ابن حنبل يعتبر أن العتق قد يكون صداقا ويؤكد أن النبي صلى الله عليه وسلم جعله صداقا في نكاحه لصفية بنت حيي فإنه أعتقها بتزوّجها وجعل عتقها صداقا، رواه أنس في الصحيح. أمّا ابن العربي فهو ينفي أن يكون العتق صداقا ويعتبر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان مخصوصا في النكاح وغيره بخصائص ومن حملتها أنه كان ينكح بغير ولي ولا صداق.

هل يكفي القول إنّ الرسول صلّى الله عليه وسلّم حالة فريضة؟
أوليس الرسول قدوة ونموذجاً للمسلمين فكيف يستغني عن المهر
الذي أكّده الفقهاء وأثبتوا وجوبه حتّى أصبح هو الفارق بين
النكاح والسّفاح⁹³؟ أليس من المفيد أن يكون زواج الرسول صلّى
الله عليه وسلّم بغير صداق محلّ خلاف بين "أهل الذّكر" بصريح
قولهم: "اختلفوا في نكاحه (الرسول) بغير مهر"⁹⁴.

إنّنا نقرّ من خلال ما سبق أنّ القرآن لم يثبت المهر شرطاً من
شروط الزّواج ولا ركناً من أركانه، على أنّه لم ينفه ولم ينفه عنه
باعتباره ممارسة شائعة في الجاهليّة وفي كثير من المجتمعات، فيمكن
القول إذن إنّ المهر في القرآن اختياريّ وليس إجباريّاً مثلما تقرّه
القوانين الحديثة التي تدّعي الاستناد إلى النّصوص الدّينيّة في حين
أنّها تستند إلى تفاسير الفقهاء وتأويلهم.

⁹³ "نكاح بغير صداق سفاح" أحكام القرآن ج 1 ص 397.

⁹⁴ أحكام القرآن ج 1 ص 388 والمصدر نفسه ج 3 ص 1551.

حيرة 2

هل المهر عوض عن فرج المرأة؟

إذا كان القرآن لم يوجب المهر فيمكن أن نتساءل عن سبب حرص المفسرين والفقهاء على جعل المهر شرطاً في الزواج. لقد عدّ جلّ المفسرين عقد الزواج شبيهاً بعقد البيوع بل لعلّه عند البعض من عقود البيوع لا يختلف عنها في شيء باعتبار وجود البضاعة المباعة وهي المرأة أو بصفة أدقّ بضع المرأة من جهة ووجود المشتري أو المبتاع من جهة أخرى وهو الزوج ووجود العوض الماليّ الذي يحوّل البضاعة إلى ملك للمشتري. وفي هذا يقول مالك: "التكاح أشبه شيء بالبيوع"⁹⁵. وإذا كان المبيع في عقد الزواج هو فرج المرأة فإنّ الرّجل يشتريه لا بما يفرضه الزّواج من ضرورة إنفاق الزّوج على زوجته فحسب ولكن بما يدفعه لها من صداق. وفي ذلك يقول ابن العربي بلا مواربة: "الله تبارك وتعالى لما حرّم استباحة هذا العضو وهو البضع إلّا ببدل وجب أن يتقرّر ذلك

⁹⁵ أحكام القرآن ج 1 ص 389. من المفيد أنّ الرّسول صلّى الله عليه وسلّم يجمع بين البيع والخطبة في حديث واحد إذ نهى أن يبيع المسلم على بيع أخيه ونهى أن يخطب المسلم على خطبة أخيه صحيح البخاري مج 3 ج 7 ص 24.

البدل بيانا لخطره وتحقيقا لشرفه⁹⁶. ويؤكد الرّازي "أنّه تعالى إنّما أضاف إيتاء المهور إليهنّ لأنّه ثمن بضعهن"⁹⁷، ويكرّر في جملة تقريرية "المهر أجر البضع"⁹⁸، أمّا الزّحشري فإنّه يستبدل بلفظ الثمن لفظ الثّواب فيقول: "المهر ثواب على البضع"⁹⁹، ولا يفرق المعنى كثيرا إذ الثّواب هو الجزاء بما يجعل المهر جزاء للمرأة مقابل تسليم بضعها.

وإذا نظرنا في القرآن فإننا، إضافة إلى ما أسلفناه من غياب وجوب المهر فيه، نجد خلوا مما يدلّ على أنّ المهر الممكن هو ثمن لبضع المرأة. والأدلة على ذلك كثيرة أوّلها قول الله تعالى: "وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنَصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ..." (البقرة 237/2). فالمهر متّصل بفريضة ممكنة أو غير ممكنة (أي باتّفاق وتقدير وتسمية ممكنة أو غير ممكنة¹⁰⁰) بين أطراف الزّواج¹⁰¹، فإن حصل ذلك الاتّفاق فلا بدّ من دفع المهر أو جزء

⁹⁶ أحكام القرآن ج 1 ص 387.

⁹⁷ مفاتيح الغيب مج 5 ج 10 ص 64.

⁹⁸ السّابق مج 15 ج 29 ص 306.

⁹⁹ أبو القاسم جار الله الزّحشري: الكشّاف عن حقائق التّزويج وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل، بيروت، دارالمعرفة

(د-ت)، ج 1 ص 262.

¹⁰⁰ أحكام القرآن ج 1 ص 218 - مفاتيح الغيب مج 3 ج 6 ص 149.

¹⁰¹ المتعاقدان في الزّواج طرفان على الأقلّ هما الزّوجان، ويكون التّعاقد بين أطراف بالتّسبة إلى من يعتبر الولي لازما لتزويج المرأة.

منه وذلك بغضّ النظر عن تحقّق المسيس بين الزّوجين من عدمه. وإذا افترضنا أنّ المسيس هو الجماع رغم أنّ المسألة خلافية¹⁰²، وإذا افترضنا أنّ المهر ثمن لبضع المرأة، أصبح من غير المنطقيّ أن يجبر القرآن الزّوج على دفع نصيب من المال للزّوجة في حين أنّ الزّوجين لم يتماسّا ولم يحصل الزّوج على "بضاعته". صحيح أنّ الفريضة التي يتفق فيها طرفا العقد أو أطرافه تدفع كاملة في حال المسيس ويقتصر على دفع نصفها في حال عدم المسيس، ومعنى هذا أنّ بنود العقد القائمة على المواضعة والاتّفاق تجعل تحقّق العقد مطلقا مشروطا بتقييم العلاقة الجنسيّة بين الزّوج وزوجته ولذلك لا يكون تحقيق شروط العقد كاملة إلاّ بقيامها. ويؤكّد استناد عقد الزّواج إلى مجرّد المواضعة والاتّفاق ما قاله الرّسول للمسلمين: "أحقّ ما أوفيتم من الشّروط أن توفوا ما استحللتم به الفروج"¹⁰³. إنّنا لا نجد في الآية القرآنيّة المذكورة مثلما لا نجد في حديث الرّسول ما يشير تصرّحا أو تلميحا إلى وجود علاقة ما بين دفع المهر باعتباره ثمنا وبضع المرأة باعتباره بضاعة، ولا تعدو الآية أن تكون تنظيما لعقد الزّواج إذا ما اختار طرفا الزّواج (أو أطرافه) قيام الزّواج على صداق أو قيامه على أيّ شرط من الشّروط الممكنة الأخرى. واستنادا إلى ما سبق لا نفهم أين وجد الرّازي في القرآن أنّ "المطلّقة بعد الفرض قبل المسيس... استحقّت الصّداق لا بمقابلة استباحة

¹⁰² مفاتيح الغيب مج 3 ج 6 ص 152

¹⁰³ صحيح البخاري مج 3 ج 7 ص 26.

عوض فلم تستحقّ المتعة والمطلقة بعد الدّخول استحققت الصّدّاق بمقابلة استحابة البضع¹⁰⁴. ولا يمكن أن نفهم كلام الرّازي إلّا باعتباره إسقاطا لتصورات تاريخيّة ومخيال اجتماعيّ على نصّ قرآنيّ يربأ بالمرأة عن أن يعدّ بضعها سلعة تباع وتشتري. ولأنّ المسألة مقامية تاريخيّة فإنّ ابن عاشور المنتمي إلى زمن آخر والمحكوم بمخيال اجتماعيّ مختلف يتحرّج من اعتبار المهر عوضا إذ يقول: "ليس الصّدّاق عوضا عن منافع المرأة عند التّحقيق فإنّ النّكاح عقد بين الرّجل والمرأة قصد منه المعاشرة وإيجاد أسرة عظيمة وتبادل حقوق بين الزّوجين وتلك أغلى من أن يكون لها عوض ماليّ ولو جعل لكان عوضها جزيلًا ومتجدّدًا بتجدّد المنافع وامتداد أزماها شأن الأعراس كلّها، ولكنّ الله جعله هديّة واجبة على الأزواج وإكراما لزواجهم"¹⁰⁵. ويقول المفسّر نفسه في موضع آخر متحرّجا من لفظ "الأجور" الذي ورد في القرآن: "الأجور: المهور، وسمّيت هنا أجورا في معنى الأعراس عن المنافع الحاصلة من آثار عقدة النّكاح، على وجه الاستعارة أو المجاز المرسل... ولو كانت المهور أجورا حقيقة لوجب تحديد مدّة الانتفاع ومقداره وذلك ممّا تتره عنه عقدة النّكاح"¹⁰⁶

¹⁰⁴ مفاتيح الغيب مج 3 ج 6 ص 149.

¹⁰⁵ التحرير والتنوير ج 4 صص 230-231.

¹⁰⁶ السّابق ج 6 ص 124.

حيرة 3

طاعة الزوج في الفراش؟

يقوم الزوج في القرآن وعند المفسرين والفقهاء على مفهوم الإحصان إذ يشير الله تعالى إلى المحصنين وإلى المحصنات في مقابل المسافحين والمسافحات¹⁰⁷. ومن معاني الإحصان المنع ومن وجوهه المنع من الزنى¹⁰⁸. فمن أحصن نفسه بالزواج يحمي نفسه من الزنى، وهذا يفترض مبدئيًا قيام العلاقة الجنسية بين الزوجين. فإذا غابت هذه العلاقة الجنسية اعتبر ذلك خللا في الزواج. ويمكن تجسيم هذا الخلل كما يراه الفقهاء وفق جدول الاحتمالات التالي:

¹⁰⁷ النساء 24/4-25 - المائدة 5/5

¹⁰⁸ مفاتيح الغيب مج 5 ج 10 ص 49.

الحكم الشرعيّ الشائع	الزّوج	الزّوجة
جواز تطليق المرأة من زوجها	عاجز/غير قادر	"راغبة"
اختلاف المواقف، على أنّ المسألة ليست ذات بال ¹⁰⁹ .	رافض	"راغبة"
الحكم الشرعيّ الشائع	الزّوجة	الزّوج
عقاب المرأة	رافضة بلا عذر(ناشر من منظور الفقهاء)	راغب
مراعاة الرّجل للمرأة	رافضة بعذر	راغب

لم نبدأ برغبة الزّوجة في حال عدم تحقق العلاقة الجنسيّة اعتباراً ولم نقدّم رغبة الزّوجة على رغبة الزّوج عبثاً، ولكن لأنّ طرح المفسّرين والفقهاء لهذا الإمكان نادر مقارنة بإطنابهم في حال رغبة الزّوج وامتناع الزّوجة. واللطيف أنّهم في الأغلب الأعمّ لا يشيرون إلى رفض الرّجل أو امتناعه وإنّما إلى عجزه. فالأصل أنّ الرّجل راغب دوماً في المرأة فإذا غابت العلاقة الجنسيّة بين الزّوجين والحال أنّ الزّوجة راغبة فيها فإنّ ذلك الغياب لا يكون إلّا بسبب عجز الزّوج الجنسيّ ممّا يعبر عنه الفقهاء بالعتّة. ويقتصر تأويل المفسّرين

¹⁰⁹ يمكن التعرّف إلى آراء الفقهاء في المسألة بالعودة إلى:

آمال قرامي: الاختلاف في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، بيروت، المدار الإسلاميّ 2007، ص 665.

للعجز لدى الزوج باعتباره عجزاً عن الإيلاج ولذلك يرون أنّ
المحبوب إن بقي له بعض من الذكر يمكنه من الإيلاج فإنه لا يعدّ
عاجزاً. ولا يطرح المفسّرون قدرة الرّجل على إمتاع المرأة،
فالإيلاج عندهم كاف لكي تتمّ العلاقة الجنسيّة. ورغم وفرة
النّصائح الواردة في كتب الباه العربيّة توجّه الرّجل حتّى ينجح في
تنسيق متعته مع متعة المرأة ورغم تلميح الحديث النبويّ إلى القبلة
"رسولاً" بين الزوجين وتأكيده أنّ الرّجل إذا قضى حاجته قبل أن
تقضي حاجتها فلا يعجلها حتّى تقضي حاجتها¹¹⁰، فإنّ الفقهاء لا
يعتبرون غياب متعة الزّوجة من دواعي طلب الطّلاق. وكيف
يكثر الفقهاء لمتعة المرأة الجنسيّة في حين أنّ تصوّرهم للعلاقة
الجنسيّة كمّي، فالعدل بين الزوجات في المبيت يكون وفق الليالي
المقضاة لدى كلّ زوجة لا وفق أشكال تحقّق العلاقة الجنسيّة بين
الزوجين أو مدى "جودتها"¹¹¹.

واللطيف أنّه في مقابل سكوت الفقهاء عن متعة المرأة نجد
حديثاً للرّسول صلّى الله عليه وسلّم يقرّ بحقّ المرأة في المتعة الجنسيّة،
ومفاده أنّ امرأة جاءت النبيّ صلّى الله عليه وسلّم فقالت إنّها

¹¹⁰ السابق ص 662. وإنا قد نوافق قرامي في أنّ قراءة المفسّرين لهذه الأحاديث
تفيد أنّ "ملاعبة النّسوان" وسيلة من وسائل تبيح الشّهوة الذكوريّة ولكننا ننشد
التّمييز بين نصّ القرآن والحديث المنفتح على إمكانيات تأويليّة شتى من جهة وقراءة
الفقهاء التي تفقرّ هذه الإمكانيات من جهة أخرى.

¹¹¹ صحيح البخاري مج 3 ج 7 ص 4 - صحيح مسلم، دار إحياء الكتب العربيّة

1955، ج 2 ص 1084.

كانت عند رفاة فطلّقها آخر ثلاث تطليقات فتزوّجها بعده عبد الرّحمان بن الزّبير وإنّه والله ما معه يا رسول الله إلاّ مثل هذه الهدبة لهدبة أخذتها من جلبابها، قال وأبو بكر جالس عند النبيّ صلّى الله عليه وسلّم وابن سعيد بن العاص جالس بباب الحجر ليؤذن له فطفق خالد ينادي أبا بكر يا أبا بكر ألاّ تزجر هذه عمّا تجهر به عند رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وما يزيد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم على التّبسم ثمّ قال لعلك تريدين أن ترجعي إلى رفاة لا حتّى تذوق عسيلته ويذوق عسيلتك¹¹². صحيح أنّ الرّسول لم يسمح للمرأة بالعودة إلى زوجها إلاّ بعد إقامة علاقة جنسيّة مع الزّوج الجديد ولكنّ هذا الرّفص لا يستند إلى استهجان بمتعة المرأة بل يستند رفضه إلى القانون الشرعيّ الذي يقرّ بأنّ المرأة المطلّقة ثلاثا لا يمكن أن تعود إلى زوجها إلاّ بعد تحقّق العلاقة الجنسيّة مع الزّوج الجديد¹¹³. إنّ الرّسول لم يمتنع من تصريح الزّوجة بأنّ زوجها الحاليّ غير قادر على إمتاعها، على الأقلّ بالنظر إلى مدى انتصاب ذكره، ولكنّ من امتنع من ذلك هو الرّجل الذي كان حاضرا والذي استنكر مجاهرة الزّوجة "المتضرّرة" بهذا المشكل الجنسيّ أمام الرّسول. وليس امتعاض هذا الرّجل سوى صدى لامتعاض المجتمع الذكوريّ من الإشارة إلى متعة المرأة ممّا نجد له صدى لدى الفقهاء والمفسّرين مثلما أسلفنا. وليس هذا الامتعاض

¹¹² السّابق مج 3 ج 8 ص 28/27.

¹¹³ البقرة 2/230.

غريبا من المنظور التاريخي في مجتمع لا يعتبر المرأة ذاتا بل مجرد موضوع جنسي للرجل يمكن للزوج أن يأتيها من قبلها في قبلها ومن دبرها في قبلها، وأي وقت شاء من أوقات الحل،... ويجوز للرجل أن ينكحها قائمة أو باركة أو مضطجعة¹¹⁴.

ومن باب الإجحاف الفكري أن نقصر الامتعاظ من التصريح بمتعة المرأة على المنظور التاريخي ذلك أن لهذا الامتعاظ بعدا نفسا متصلا بالخوف الذكوري من متعة غير محسوسة ولا ملموسة، فلئن كانت متعة الرجل الجنسية تتجسم ماديا في الإنزال فإن متعة المرأة التي لا تتجسم في علامة مادية قاطعة ما تزال تثير اختلاف الأطباء والمحللين النفسيين¹¹⁵. ثم إن هذه المتعة "الغامضة" محيرة باعتبارها قابلة للإيهام بها ومن ثم قادرة على تشكيك الرجل في "فحولته". ولا أفضل من الشطب تعاملًا مع الغامض والمخير يقصيه عن مجال الوعي ويحجبه عن مجال النظر.

ولما كانت المرأة مجرد موضوع جنسي فإن رغبتها في إنشاء علاقة جنسية ورفض الرجل ذلك يكاد لا يُصوّر إلا في حالين الأولى هي إعراض الزوج لعب في الموضوع أي لعب في المرأة إما لكبر سنّها أو لانعدام جمال فيها وما إلى ذلك. والحال الثانية

¹¹⁴ مفاتيح الغيب مج 3 ج 6 ص 78. توضّح آمال قرامي مسألة الموضوع الجنسي هذا أيما توضيح في كتابها: الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، صص 661-706.

¹¹⁵ Granoff et Perrier : *Le désir et le féminin*, Paris, Flammarion 1979, pp- 27-43.

لإعراض الزوج عن المرأة هي حال إعراض اختياري مقصود الغرض منه معاقبة المرأة الناشز بهجرها في الفراش استنادا إلى تأويل المفسرين لقول الله تعالى: "...وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ..." (النساء/34).

فأمّا الحال الأولى أي إعراض الزوج عن زوجته لعيب خلقي فيها فيحدها قول الله تعالى "...فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا" (النساء/19)، وإذا استند الفقهاء إلى إمكان استبدال زوج بزوجة من الآيات الموالية: "وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ... (النساء/20) فَإِنَّ مَا يَغْفُلُونَهُ هُوَ أَنَّ الزَّوْجَةَ أَيْضًا يُمْكِنُ أَنْ تَسْتَبْدَلَ بِزَوْجِهَا زَوْجًا آخَرَ يَشْهَدُ عَلَى ذَلِكَ أَنَّ امْرَأَةً ثَابِتَ بِنِ قَيْسِ جَاءَتْ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي لَا أَعْتَبُ عَلَى ثَابِتٍ فِي دِينٍ وَلَا خَلْقٍ وَلَكِنِّي لَا أُطِيقُهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ فَتَرَدِّينَ عَلَيْهِ حَدِيثَهُ قَالَتْ نَعَمْ¹¹⁶، بل إن رواية أخرى لهذا الحديث مسندة إلى المرأة نفسها تشير إلى أنها وإن كانت لا تعتب على زوجها في دين ولا خلق فإنها "كرهت دمامته"¹¹⁷. إن الزواج باعتباره عقدا قائما على رضا الطرفين يمكن أن ينفصم وإن برغبة أحدهما فحسب، ولئن سمح القرآن والرّسول للزّوجة بالخلع من زوجها دونما سبب "موضوعي"، وسار بعض الفقهاء هذا المسار فأروا أنّ الخلع غير

¹¹⁶ صحيح البخاري مع 3 ج 7 ص 60.

¹¹⁷ جامع البيان ج 2 ص 475.

مختصّ بحال الشقاق وإّما هو جائز متى رغبت الزّوجة في "افتداء" نفسها¹¹⁸، فإنّه من الغريب أنّ "الفقهاء" المحدثين يتشدّدون في إجازة الخلع أكثر من الفقهاء المتقدّمين¹¹⁹ حتّى إنّ بعض التّشريعات التي تدّعي الاستناد إلى الشّريعة الإسلاميّة شأن التّشريع المصري لم يعترف بالخلع إلّا بعد لأيّ وجدال كبيرين. وإنّنا نعتقد أنّ إمكان تطليق المرأة زوجها وفق مجلّة الأحوال الشخصيّة التّونسيّة إنشاء (الفصل 31) ليس إلّا قراءة اجتهاديّة لما تثبته النّصوص التّشريعيّة الأصليّة من جواز خلع المرأة لزوجها.

أمّا الحال الثّانية لإعراض الزّوج عن زوجته فأعراض يقصد منه معاقبة المرأة الناشز. وألطف ما في النّشوز أنّ لا أحد من المفسّرين استطاع أن يقطع بمعناه فهو مجاز لغويّ إذ المعنى الأصليّ للنّشوز هو الإرتفاع والقيام عن المكان أمّا المعنى المجازيّ فلم نجده في المعاجم إلّا خاصّا بعلاقة كلا الزّوجين بعضهما ببعض فالمرأة تنشز إذا استعصت على الزّوج وأبغضته والرّجل ينشز إذا جفا زوجته وأضرّ بها، وهذه المعاني العامّة من بغض وجفاء يختلف في تأويلها وفي تحديد تجسّمها من مفسّر إلى آخر بل من قارئ للقرآن إلى قارئ آخر بما يجعل هجر الزّوج زوجته في الفراش محدّدا بشرط ضبابيّ غامض. ولا نعرف لماذا شاع عند كثير من المفسّرين والفقهاء

¹¹⁸ أحكام القرآن ج 1 ص 194.

¹¹⁹ محمّد بن صالح المنجد: محرّمات استهان بها كثير من النّاس، المملكة السّعوديّة

1414 هجري ، ص 33.

تعريف التشوز بالامتناع عن الزوج في الفراش حتى حصر التشوز عند البعض في "نشوز المرأة عن فراش زوجها"¹²⁰ وحصرت الطاعة في رجوع النساء إلى مضاجعة أزواجهن¹²¹. إن هذا التفسير شاع دون أي مبرر لغوي لا سيما أنه تفسير محير إذ كيف يعاقب الزوج زوجته التي لا تريد إقامة علاقة جنسية معه بأن لا يقيم علاقة جنسية معها؟ ألا يحقق لها بهذه الطريقة رغبتها؟ فأين وجه العقاب في ذلك إذن؟ ويبدو أن الطبري قد فطن إلى هذه المفارقة إذ قال: "فإذ... كانت المرأة المخوف نشوزها إنما أمر زوجها بوعظها لتنيب إلى طاعته فيما يجب عليها له من موافاته عند دعائه إياها إلى فراشه فغير جائز أن تكون عظته لذلك حتى تفيء المرأة إلى أمر الله وطاعة زوجها في ذلك، ثم يكون الزوج مأمورا بهجرها في الأمر الذي كانت عظته إياها عليه"¹²².

إن المهمّ ممّا سبق كلّهُ أنّ المخيال الاجتماعيّ الإسلاميّ يعتبر أنّ الأصل في امتناع الزوج عن الزّوجة أن يكون بسبب عجز الزّوج الجنسيّ ممّا يسمح للمرأة بطلب الطّلاق وفق شروط وأزمّة تختلف من مدرسة فقهية إلى مدرسة أخرى. أمّا امتناع الزّوج الاختياريّ فجائز عندهم إن لم تعجبه الزّوجة إمّا لعيب تحلّفي فيها أو لعيب محلّفي يستوجب عقابها بل إنّ هذا الامتناع جائز مطلقاً لدى

120 جامع البيان ج 4 ص 65.

121 السابق ص 66.

122 السابق ص 68.

الشّافعي إذ مجامعة الزّوج زوجته ممّا "لا يجب عليه لأنّه حقّ له فلا يجب عليه كسائر حقوقه"¹²³. ولا يطرح في هذا كلّه ضرورة أن يأتي الرّجل امرأته حتّى يمتّعها. فالمرأة الموضوع لا تملك حتّى نفسها خلافا للزّوج الذي اشترى المرأة حتّى يتمتّع بها. وهذا ما يظهر صريحا في كلام ابن العربي: "وأما تعلّقهم بأنّ كلّ واحد من الزّوجين يتمتّع بصاحبه ويقابله في عقد النّكاح، وأنّ الصّدّاق زيادة فيه فليس كذلك بل وجب الصّدّاق على الزّوج ليملك به السّلطنة على المرأة ويتزلّ معها منزلة المالك من المملوك فيما بذل من العوض فيه، فتكون منفعتها بذلك له فلا تصوم إلّا بإذنه ولا تحجّ إلّا بإذنه ولا تفارق منزلها إلّا بإذنه ويتعلّق حكمه بما لها كلّه حتّى لا يكون لها منه إلّا ثلثه فما ظنّك ببدنها"¹²⁴.

والغريب أنّ الله عزّ وجلّ إذ يتحدّث عن الإحصان ينسبه إلى الرّجال وإلى النّساء¹²⁵. أمّا المفسّرون فإنّهم يعتبرونه بمعنى المنع من الرّبيّ خاصّا بالزّوج وحده، أمّا الرّوجة فليس على زوجها أن يمنعها من الرّبيّ بقدر ما عليه أن يمنعها من التّصرّف إلّا بإذنه. وفي هذا يقول الرّازي: "الرّوج... مانع للرّوجة من كثير من الأمور والرّوجة مانعة للرّوج من الوقوع في الرّنا"¹²⁶. وقد أجمل الرّازي هنا الأمور الكثيرة التي يمنع الزّوج زوجته عنها في حين أنّ كثيرا من المفسّرين قد فصلوها

¹²³ الاختلاف في التّفافة العربيّة الإسلاميّة، ص 665.

¹²⁴ أحكام القرآن ج 1 ص 317.

¹²⁵ النّساء 25/4

¹²⁶ مفاتيح الغيب مج 5 ج 10 ص 40.

ذاكرين المنع من الحجّ ومن الخروج إلا بإذنه بل المنع من التّوافل إذ
"تقدّم طاعته على طاعة الله تعالى في التّوافل فلا تصوم إلا بإذنه"¹²⁷.
والمفيد في كلام الرّازي إضماره أنّ الزّوج ليس مانعا زوجته من الزّنى.
وهذا التّصوّر محيّر إذ أننا إذا اعتبرنا أنّ الإحصان هو أن يمنع الزّواج
كلّا من الرّجل والمرأة من الزّنى أمكن أن نتساءل: كيف تعدّ المرأة
محصنة إذا سُمح لزوجها بأن يهجرها في الفراش وإذا سُمح له
بتعويضها بزوجة أخرى فضلا عن ملك اليمين، وكيف تعدّ المرأة
محصنة إذا كان للزّوج أن يصوم أو يحجّ دون إذنها. ألا يجوز أن تشتهي
المرأة زوجها وهو صائم دون إذنها فيمتنع عنها وتلتجئ إلى الزّنى
الحرام؟ وعموما كيف يحصن الزّواج المرأة إذا كانت متعتها الجنسيّة
مشطوبة تماما وإذا كانت مجرد بضع يشتري ليحصن الزّوج وحده؟ ألا
تعدّ قراءات المفسّرين والفقهاء هذه استخفافا بمفهوم الإحصان القرآني
الذي يشمل النّساء؟ وألا تعدّ هذه القراءات استخفافا بإثبات الرّسول،
من خلال الحديث السّابق، وجود متعة جنسيّة نسائيّة؟

إنّ ما يقابل هذا الاستخفاف الاحتفاء بمتعة الزّوج الذّكر.
فالمفسّرون والفقهاء مجمعون على أنّ الزّوجة التي تمتنع عن فراش
زوجها بلا عذر تخطئ خطأ كبيرا. وفي هذا المجال لا يشير أحد
منهم إلى "عجز" لدى الزّوجة بل إلى نشوز وامتناع ورفض. إنّ
"الموضوع الجنسيّ" لا يمكن أن يكون عاجزا إذ العجز لا يسم إلاّ
من يمكن أن يكون فاعلا غير عاجز، أمّا المرأة فلا عمل لها في

¹²⁷ أحكام القرآن ج 1 ص 189.

الوطء¹²⁸ والمطلوب منها أن تجيب زوجها إلى دعوته الجنسية متى شاء وكيف شاء. ويستند المفسرون إلى قول الله تعالى: "نَسَاؤُكُمْ حَرْتُ لَكُمْ فَأَتُوا حَرَثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ..." (البقرة 2/223). ويبدو أن نزول هذه الآية لم يكن متصلاً بإعراض زوجات عن أزواجهن بل أتصل بطريقة من طرق إتيان المرأة جنسياً مما يعود إليه في مقام آخر. وفي كل الأحوال فإن كتب اللغة تفيد أن الأداة "أنى" يمكن أن تدلّ على مقولة الكيف، وهذا ما يتسق مع سبب النزول المفترض المحيل على موضع الإتيان، كما أن "أنى" يمكن أن تدلّ على مقولة الزمان مما يفيد معنى جواز الإتيان في كل وقت. والناظر في عموم استعمال القرآن لهذه الأداة يجد معنى الكيف غالباً عليها مما يرجح معنى الكيف فتكون الآية مباحة لطرق الإتيان المختلفة¹²⁹. على أنه حتى في حال عدم الأخذ بهذا التّرجيح وفي حال اعتبار "أنى" دالة على الزمان فإن الآية ليست إلاّ إباحة للرجل بإقامة علاقة جنسية مع زوجته دون تحديد زمني ولا تشير الآية إلى النساء إطلاقاً أراغبات هنّ في هذه العلاقة أم لا. ويمكن أن تكون قراءة هذا التّغيب ذات وجهين: الوجه الأوّل يغلب ما يذهب إليه المفسرون من أن المرأة لا تطرح شريكاً في الفعل الجنسي بل مجرد موضوع للمتعة، أمّا الوجه الثاني فيستند إلى أن تغيب النساء بمعنى انعدامهنّ مخاطبات في القرآن لا يقتصر على مجال الفعل الجنسي بل

¹²⁸ أحكام القرآن ج 1 ص 444.

¹²⁹ انظر على سبيل المثال: مريم 8/19-20 - الدخان 13/44

يتعدّاه إلى ما سواه. وإذا اعتبرناه تغييبا شاملا فإن الآية السابقة تفقد إفادتها (pertinence) ولا تدلّ ضرورة على أنّ للزّوج إقامة علاقة جنسيّة مع زوجته وإن كانت هي رافضة لها بل إن الآية قد تضرر أنّ العلاقة الجنسيّة المباحة في أيّ زمن وفي أيّ وضع هي خاصّة بالرجل والمرأة أي بكلا الزّوجين رغم أنّ الخطاب كالعادة لا يتّجه إلّا إلى مجموعة الرّجال. ومن ثمّ تكون الآية سامحة للمرأة أيضا بأن تضاعف زوجها متى شاءت ذلك. ولماذا يُنفى إمكان هذه القراءة في حين أنّ مبدأها هو نفس مبدأ قراءة المفسّرين لقول الله تعالى: "...وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا..." (النساء4/43). إنّ الله عزّ وجلّ يقتصر في هذه الآية على مخاطبة الرّجال. فإذا وقفنا عند منطوق النّص وجدناه نصّا يبيح التيمّم للرّجال في حال ملامستهم النّساء وغياب الماء¹³⁰، ويسكت النّصّ تماما عن حال ملامسة النّساء للرّجال ورغم هذا السّكوت فإننا نجد المفسّرين يشيرون إلى أنّه "يدخل في حكم اللمس الرّجال والنّساء كما دخلوا في قوله "وإن كنتم جنبا" سواء لأنّه لا اعتبار عندنا بالاسم وإثما الاعتبار بالمعنى وذلك بين"¹³¹. وسبحان الله الذي يجعل المفسّرين يراو حون بين "الاعتبار بالاسم" و"الاعتبار

¹³⁰ الملامسة في حدّ ذاتها موضوع خلافيّ بين اعتبارها دالّة على الجماع واعتبارها دالّة على مطلق اللمس. (أحكام القرآن ج 1 ص 444).

¹³¹ أحكام القرآن ج 1 ص 444.

بالمعنى " وفق أهوائهم التفسيرية وأهدافهم الفكرية، وسبحان الذي جعلهم يغفلون قصداً أو عفواً آيات قرآنية أخرى لم ترد المرأة فيها موضوعاً جنسياً بل "شريكاً" جنسياً انطلاقاً من اعتماد فعل: تَمَسَّ وهو فعل على وزن تفاعل الذي يفيد المشاركة. فقد قال الله عز وجل عند بيان كفارة الظَّهَارِ¹³²: "وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا... "(المجادلة 3/58).

على أننا وإن أشرنا إلى أن القرآن لا يعدّ المرأة بالضرورة موضوعاً جنسياً وأن تأويل الفقهاء هو الذي يجعلها مجرد بضع يمتلك، وإننا وإن أكدنا أن الآية "نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ..." لا تفيد ضرورة طاعة الزوجة زوجها في الفراش فإننا لا ننفي وجود نصوص قد تثبت هذه الطاعة، وهي نصوص من السنة دون القرآن تعلق بها المفسرون شأن قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "إذا دعا الرجل امرأته أجابته ولو كانت على ظهر قتب"، وقوله صلى الله عليه وسلم: "إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فأبت أن تجيء لعنتها الملائكة حتى تصبح"¹³³. وواضح أن الحديث الأول يكتفي بأن يفرض على المرأة واجبا مِمَّا الحديث الثاني فإنه يتجاوز ذلك الفرض إلى بيان "عقوبة" رمزية للمرأة الممتنعة عن

¹³² الظَّهَار هو أن يقول الزوج لزوجته: "أنت علي كظهر أمي"، فيحرم على نفسه

بجامعتها.

¹³³ صحيح البخاري مج 3 ج 7 ص 39.

زوجها. ولن نعلق على الظرف الزماني لللعن الذي يجعله لعنا حتى الصباح مما يقتضي أن العلاقة الجنسية تكون ضرورة في الليل أو لعلّ الممتنعة صباحا تستدعي لعنا أكثر باعتباره لعنا سيدوم يوما كاملا من الصباح إلى الصباح الموالي، ولكننا نودّ أن ننظر في حديثي الرسول هذين في علاقتهما بالقرآن وبأحاديث أخرى للرسول نفسه لتساءل: كيف يمكن التوفيق بين المعاشرة بالمعروف التي يأمر بها القرآن وبين المودة والرحمة التي يقتضي كتاب الله تعالى وجودها في العلاقة الزوجية¹³⁴ وبين الرفق بالنساء الذي يدعو إليه محمد من جهة¹³⁵ وبين إجبار المرأة على أن تقيم علاقة جنسية هي غير راغبة فيها لسبب أو لآخر من جهة أخرى. صحيح أن روايات أحاديث الرسول السابقة تختلف بين إجبار مطلق للمرأة على طاعة الزوج في الفراش وبين السماح للمرأة برفض العلاقة الجنسية في حال وجود عذر. ولكن بصرف النظر عن مطاطية مفهوم العذر واتساعه ليشمل انعدام الرغبة الآتية أيضا باعتبارها عذرا يمكننا فإن الأهم في رأينا هو أن تشديد المفسرين والفقهاء على طاعة الفراش تستند أساسا إلى تصوّر شائع في القرون الوسطى يتمثل في إمكان امتلاك الإنسان جسد إنسان آخر، وليس الرّق الذي لم يبلغه القرآن والحديث بنص صريح سوى المظهر الأوضح لإمكان هذا الامتلاك

¹³⁴ "...وعاشروهنّ بالمعروف..." (النساء/19/4) - "ومن آياته أن خلق لمن من

أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة..." (الروم/21/30).

¹³⁵ استوصوا بالنساء خيرا. الكشاف ج 1 ص 266 - صحيح البخاري مج 3 ج 7

ولقبول المخيال الاجتماعي له باعتباره أمراً عادياً ناهيك وأن بعض الفقهاء يعتبرون أنه "إذا بيعت الأمة ولها زوج فسيدها أحقّ ببيعها" ¹³⁶.

إن الرسول صلى الله عليه وسلم يخاطب الرجال في النساء قائلًا: "إنهنّ عوان عندكم بمتزلة العبد والأسير" ¹³⁷ ورغم ما يمكن تحلّله في هذا الحديث من دلالات إجرائية مقاصدية الغرض منها حثّ الرجال على حسن معاملة النساء والرفق بهنّ فإنّ الحديث نفسه كاشف لا محالة عن مخيال اجتماعيّ شائع في زمان ومكان مخصوصين. ألا يجمع الرسول صلعم مرّة أخرى بين العبد والزوجة إذ يقول: "تقول لك زوجك أنفق عليّ وإلا طلقني ويقول لك عبدك أنفق عليّ وإلا بعني" ¹³⁸. ألا يقرّ ابن تيمية بأنّ "ملك النكاح نوع رقّ وملك اليمين رقّ تامّ" ¹³⁹ ألا يصرّح الغزالي بلا مواربة بأنّ الزواج نوع من العبودية للمرأة ¹⁴⁰. ولا نفهم كيف اتفقت التشريعات "الإسلامية" جميعها على إلغاء الرقّ بدعوى أنّه غير متلائم مع جوهر الشريعة الإسلامية القائمة على احترام النفس والعرض، في حين أنّ هذه التشريعات كلّها تتفق على إقرار ضرورة طاعة الزوجة زوجها في الفراش بما يضمنه من

¹³⁶ الطبري ج 4 ص 6.

¹³⁷ أحمد ابن تيمية: الفتاوى الكبرى، بيروت، دار الكتب العلميّة 1987، ج 3

ص 106.

¹³⁸ أحكام القرآن ج 1 ص 200.

¹³⁹ الفتاوى الكبرى ج 3 ص 232.

¹⁴⁰ أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدّين، بيروت، دار المعرفة (د-ت)، ج 2 ص 56.

امتلاك شخص لشخص آخر، أي بما يضمنه من قبول لمفهوم العبودية في إطار الزواج. أليس وجهها من وجوه استعباد الحرائر أن ترفض كل التشريعات "الإسلامية" الاعتراف بالاغتصاب الزوجي ذنباً قانونياً؟ وأليس من أبلغ مظاهر الرقّ أن إجبار الزوج زوجته على إقامة علاقة جنسية تغدو حقاً يكفله القانون؟

حيرة 4

زواج المتعة

لا نجد في القرآن مصطلح "زواج المتعة" أما جذر "م،ت،ع" فقد ورد في آيات متعددة وسياقات مختلفة. فمما اتصل منها بالزواج نذكر أمر الله تعالى الرجال: "لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرُضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمُسَعَّرِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدْرَهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ" (البقرة 2/236)، "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَتَّعُوهُنَّ وَسَوَّحُوهُنَّ سَوْرَاحًا جَمِيلًا" (الأحزاب 33/49). والآيتان تشيران إلى المرأة التي طلقت قبل الدخول وقبل الاتفاق على مهر بيان إمكان أن يمتعها الرجل أو ضرورة ذلك¹⁴¹. ومعنى المتعة هنا هو أن يعطي الرجل المرأة بعض المال و"أصل المتعة والمتاع ما ينتفع به انتفاعا غير باق بل منقزيا عن قريب... ويسمى التلذذ تمتعا لانقطاعه بسرعة وقلة

¹⁴¹ مسألة "تمتع" المطلقة مسألة خلاقية، ففي حين أن الشافعي وأبا حنيفة يرونها واجبة نجد الفقهاء السبعة وأهل المدينة لا يرونها واجبة. مفاتيح الغيب مج 3 ج 6 ص 149.

لبث¹⁴². ويرد لفظ "المتعة" في مجال الزّواج بعد الدّخول بالمرأة خاصّاً بالرّسول صلّى الله عليه وسلّم في قول الله تعالى: "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكُمْ إِن كُنْتُمْ تُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا" (الأحزاب 28/33)¹⁴³.

واستعمل القرآن جذر (م،ت،ع) في مجال الزّواج في آية أخرى لا تأمر بتمتع المرأة المطلقة ولكنها تشير إلى ضرورة دفع أجر للمرأة مقابل الاستمتاع في قول الله تعالى: "...فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً..." (النساء 24/4). ولا تفيد الآية في ذاتها إلا وجود علاقة بين استمتاع الرّجال بالنساء وضرورة دفع أجور مقابل ذلك الاستمتاع. وقد حمل بعض المفسّرين الآية على هذا الحمل، فأشاروا إلى أن الله تعالى "أراد استمتاع النّكاح المطلق. قاله جماعة منهم الحسن ومجاهد وإحدى روايتي ابن العباس"¹⁴⁴. وقرّر الرّازي أن الرّجل إن استمتع بالدخول بالمرأة آتاها المهر بالتّمام وإن استمتع بعقد النّكاح آتاها نصف المهر¹⁴⁵. ولا شك أن تأويل الآية هذا لا يتسق مع ما أسلفناه من جواز المهر وعدم ضرورته ولكنّه تأويل يتسق أيّما اتّساق مع تصوّر جلّ الفقهاء والمفسّرين للزّواج

¹⁴² السّابق ص 150.

¹⁴³ انظر خير تحبير الرّسول صلّى الله عليه وسلّم نساءه في جامع البيان ج 10 صص 288-291.

¹⁴⁴ أحكام القرآن ج 1 ص 389.

¹⁴⁵ مفاتيح الغيب مج 5 ج 10 ص 50.

على أساس أنه من عقود البيوع يقوم على أجر يدفعه الزوج إلى المرأة مقابل الاستمتاع بها.

على أن للآية المذكورة قراءة ثانية نجدها لدى كلِّ المفسِّرين وتستند هذه القراءة إلى عناصر من المقام التاريخي. ومفادها أنه ثمَّ ضرب من الزَّواج يوسم بزواج المتعة وهو عبارة أن يستأجر الرجل المرأة بمال معلوم إلى أجل معيَّن فيجامعها¹⁴⁶. ويتفق كلُّ المفسِّرين على أن هذا الضَّرب من الزَّواج أبيض في حياة الرِّسول صلَّى الله عليه وسلَّم، ويتفقون أيضا على أنه نوع زواج مورس زمن الرِّسول. وفي هذا يقول الرازي: "الأمة مجمعة على أن نكاح المتعة كان جائزا في الإسلام ولا خلاف بين أحد من الأمة فيه"¹⁴⁷. ويقول ابن العربي إن المتعة أبيضت في صدر الإسلام¹⁴⁸، ولا يخرج عن الإجماع على إباحتها زواج المتعة أي مفسَّر حتى المحدثون منهم إذ يقول ابن عاشور: "نكاح المتعة هو الذي تعاقد الزوجان على أن تكون العصمة بينهما مؤجَّلة بزمان أو بحالة، فإذا انقضى ذلك الأجل ارتفعت العصمة وهو نكاح قد أبيض في الإسلام لا محالة"¹⁴⁹.

ولئن لم يحصل خلاف بين المفسِّرين في إباحتها زواج المتعة فإنَّ الخلاف شمل نسخ زواج المتعة ذلك أن هذا النَّسخ المفترض لم يكن

¹⁴⁶ السابق، الصَّفحة نفسها.

¹⁴⁷ السابق ص 53.

¹⁴⁸ أحكام القرآن ج 1 ص 389.

¹⁴⁹ التحرير والتنوير ج 5 ص 10.

نسخا بصريح القرآن وإثما استند إلى روايات تاريخية عن الرسول صلى الله عليه وسلم وهي روايات "مضطربة اضطرابا كبيرا" وفق عبارة ابن عاشور. ولهذا الاضطراب وجوه شتى. فهو اضطراب متصل بتكرار الإباحة والتّحريم أكثر من مرّة إذ يقول ابن العربي: "وأما متعة النساء فهي من غرائب الشريعة لأنها أبيحت في صدر الإسلام ثم حرّمت يوم خيبر ثم أبيحت في غزوة أوطاس ثم حرّمت بعد ذلك واستقرّ الأمر على التّحريم"¹⁵⁰. وهو اضطراب متصل بالاختلاف في أزمّة التّحريم أو التّحليل وسياقهما، فهذا الرّازي يقول: "أكثر الروايات أنّ النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المتعة وعن لحوم الحمر الأهلية يوم خيبر وأكثر الروايات أنّه عليه الصلاة والسلام أباح المتعة في حجة الوداع وفي يوم الفتح، وهذان اليومان متأخران عن يوم خيبر وذلك يدلّ على فساد ما روي أنه عليه السلام نسخ المتعة يوم خيبر لأن الناسخ يمتنع تقدّمه على المنسوخ"¹⁵¹. وينقل ابن عاشور روايات أخرى مختلفة بل متناقضة. فإذا كان الرّازي أورد روايات تفيد إباحة الرسول المتعة في حجة الوداع فإنّ ابن عاشور يستند إلى روايات أخرى تفيد تحريم المتعة في حجة الوداع، فيقول إنّ زواج المتعة "نكاح قد أبيض في الإسلام لا محالة ووقع النهي عنه يوم خيبر أو يوم حنين على الأصحّ. والذين قالوا حرّم يوم خيبر قالوا ثمّ أبيض في غزوة الفتح ثمّ نهى عنه في اليوم

¹⁵⁰ أحكام القرآن ج 1 ص 389.

¹⁵¹ مفاتيح الغيب مج 5 ج 10 ص 54.

الثالث من يوم الفتح. وقيل **فهي عنه في حجة الوداع**، وقال أبو داود وهو الأصح. والذي استخلصناه أن الروايات فيها مضطربة اضطرابا كبيرا¹⁵².

وإلى جانب اضطراب الروايات في النسخ "المزعوم" لزواج المتعة فإنَّ الغريب أن الأخبار تتفق في مقابل ذلك على تواصل العمل بهذا الضرب من الزواج في عهدي أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب¹⁵³. ولا نتصور أن استمتاع الناس زمن هذين الخليفين كان مخالفا للشريعة، ولا نتصور أنه كان استمتاعا سرّياً، ولا نتصور أيضا أن أبا بكر وعمر وهما القريبان أيما قرب من الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يجهلان تحريماً قطعياً لزواج المتعة على فرض حصوله. إنَّ هذا كله يسمح لنا بأن نؤكد أن مسألة زواج المتعة خلافاً لا شك وأن تحريمه لا يستند إلى نقل تشريعي بل إلى اجتهاد بشري. وتكاد الروايات تتفق على أن عمر بن الخطاب هو الذي نفى عن المتعة في آخر خلافته¹⁵⁴. فهذا الطبرسي يقرّر استناداً إلى علي بن أبي طالب أنه لولا أن عمر نفى عن المتعة ما زنى إلا شقي¹⁵⁵. فإذا نفى البعض هذا الإسناد لأنَّ الطبرسي شيعي

¹⁵² التحرير والتنوير ج5 ص10.

¹⁵³ السابق ص11.

¹⁵⁴ السابق، الصفحة نفسها.

¹⁵⁵ أبو الفضل علي بن الحسن الطبرسي: مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت: المعرفة، 1986، ج3/4 ص52. وفي رواية أخرى "ما زنى إلا شقي" أي قليل من الناس.

والشيعة يقرّون زواج المتعة أشرنا إلى أنّ هذه الرواية متواترة في
 عديد التّفسير الأخرى شأن جامع البيان للطّبري ومفاتيح الغيب
 للرازي قديما وشأن تفسير ابن عاشور حديثا¹⁵⁶. وتنقل التّفسير
 تصريح عمر بن الخطّاب بأنّه هو الذي نهى عن المتعة إذ قال:
 "متعتان كانتا مشروعيتين في عهد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم
 وأنا أهيّ عنهما: متعة الحجّ ومتعة النّكاح". وقد احتار الرازي إزاء
 هذا التّصريح المباشر فلم يجد بداً من تأويل كلام عمر قائلاً: "كان
 مراده (عمر) أنّ المتعة كانت مباحة في زمن الرّسول صلّى الله عليه
 وسلّم وأنا أهيّ عنها لما ثبت عندي أنّه صلّى الله عليه وسلّم
 نسخها"¹⁵⁷. وواضح أنّ هذا التّأويل متمحّل إذ كلام عمر يؤكّد
 أنّه هو النّاهي عن المتعتين وإلاّ فكيف نفسّر أنّ متعة الحجّ لم تنسخ
 رغم أنّ عمر قد نهى عنها بل إنّها متعة ما يزال معمولاً بها إلى الآن
 إذ يباح ضرب من ضروب الحجّ يؤسم بحجّ التّمتع؟ وكيف نفسّر
 من جهة أخرى العمل بالمتعة في عهد أبي بكر وسكوت عمر وقتئذ
 عن النّسخ الصّريح الذي يفترض أنّ الرّسول قرّره؟ هل يسكت
 عمر عمّا ثبت عن رسول الله أم إنّّه لم يتذكّر هذا النّسخ الثّابت إلاّ
 بعد وفاة الرّسول صلّى الله عليه وسلّم وبعدهما أصبح خليفة
 للمسلمين؟ ثمّ كيف يغيب هذا النّسخ الصّريح عن سائر الصّحابة
 سواه؟ إنّ الأمر لا يعدو أن يكون أنّ رجلاً قد قال في المتعة برأيه ما

¹⁵⁶ مفاتيح الغيب مج 5 ج 10 ص 51.

¹⁵⁷ السّابق ص 55.

شاء¹⁵⁸. ولا ننسى أنه قد سبق لعمر أن عطّل حكمين قرأنيين صريحين وهما قطع يد السّارق ومنح الصّدقات للمؤلّفة قلوبهم. فإذا كان الرّجل قد تجرّأ على النّصّ الأصليّ الذي حفظه الله عزّ وجلّ من التّقصان والتّحوير فلم نتعجّب من نهي عمر عن متعة سمح بها الرّسول؟

إنّ من المجمع عليه اضطراب الرّوايات في مجال المتعة حتّى لم يجد البعض مخرجا من هذا الاضطراب سوى طريقتين. الطّريقة الأولى تستند إلى الكمّ لتعوّض لغياب الإجماع. فهذا الرّازي يفاضل بين السّواد من المسلمين والسّواد الأعظم منهم إذ يقول: "ذهب السّواد الأعظم من الأمة إلى أنّها صارت منسوخة وقال السّواد منهم إنّها بقيت مباحة كما كانت"¹⁵⁹. ولا نعرف أيّ "مقياس إحصائيّ" اعتمده الرّازي في مثل هذا التّمييز. أمّا الطّريقة الثانية لتجاوز اضطراب الرّوايات في المتعة فكانت التّقرير بأنّ المتعة مباحة لكنّ إباحة اضطراب شأنها في ذلك شأن الميتة والدّم ولحم الخنزير. وهذا ما يلخّصه قول ابن عاشور: "والذي يستخلص من مختلف الأخبار أنّ المتعة أذن فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم مرّتين ونهى عنها مرّتين والذي يفهم من ذلك أن ليس ذلك بنسخ مكرّر ولكنّه إناطة

¹⁵⁸ مجمع البيان ج 4/3 ص 52-مفاتيح الغيب مج 5 ج 10 ص 51.

¹⁵⁹ مفاتيح الغيب مج 5 ج 10 ص 51/50.

إباحتها بحال الاضطرار، فاشتبه على الناس تحقيق عذر الرخصة بأنه نسخ¹⁶⁰.

واللطيف أنه في غياب نصّ واضح في زواج المتعة نجد ابن عباس يقرأ آية المتعة بطريقة مختلفة تثبت جواز المتعة، فقد روي عن ابن عباس أنه سئل عن المتعة فقراً: "فما استمتعتم به منهنّ إلى أجل مسمّى". قال ابن عباس والله لأنزلها الله كذلك. وروي عن حبيب بن ثابت قال أعطاني ابن عباس مصحفاً وقال: هذا قراءة أبيّ، وفيه مثل ما تقدّم¹⁶¹. ونجد رواية مشاهمة في تفسير الطبرسي الذي يقول: "أورد الثعلبي في تفسيره عن حبيب بن أبي ثابت قال أعطاني ابن عباس مصحفاً فقال هذا على قراءة أبي فرأيت في المصحف "فما استمتعتم به منهنّ إلى أجل مسمّى" وبإسناده عن أبي نضرة قال سألت ابن عباس عن المتعة فقال أما تقرأ سورة النساء قال فما تقرأ "فما استمتعتم به منهنّ إلى أجل مسمّى" قلت لا أقرأها هكذا قال ابن عباس والله هكذا أنزلها الله تعالى ثلاث مرّات¹⁶².

ويمكن أن نضرب صفحا عما تذكرنا به هذه الرواية من رواية أخرى أثبتناها متصلة بالكلالة والاختلاف فيها، فكأنه كلما غاب النصّ واختلفت الرؤى وافتترقت الأمة نشأت حاجة ما إلى رواية من الأفضل أن تكون آية قرآنية ومن المندوب أن يذكرها ابن عباس

¹⁶⁰ التحرير والتنوير ج 5 ص 11.

¹⁶¹ أحكام القرآن ج 1 ص 389.

¹⁶² مجمع البيان ج 4/3 ص 52.

وأن تحتوي هذه الآية على متممات لغوية توضح ما خفي وتعطي القول الفصل. ليست هذه الأخبار على أهميتها مجال درسنا ولكن ما يهمننا أساسا هو أن نتساءل عن الداعي الذي يجعل جلّ المفسرين يتحرّجون من إثبات زواج المتعة رغم غياب تحرّيمه بنصّ واضح كما رأينا ورغم ما يقرّونه هم أنفسهم من اختلاف الروايات فيه واضطرابها حوله. وبعبارة أخرى يمكن أن نتساءل عمّا أخرج بعض المفسرين وأفلقهم حتّى لا يبيحوا زواج المتعة؟

من الثابت أن المتعة ليست زنى ذلك أنّها لا تقوم على المسافحة وهذا ما يقرّ به الرّازي "الزّنى إنّما سمّي سفاحا لأنه لا يراد منه إلا سفح الماء والمتعة ليست كذلك فإن المقصود منها سفح الماء بطريق مأذون فيه من قبل الله"¹⁶³. وإذا كانت المتعة هي أن "يستأجر الرّجل المرأة بمال معلوم إلى أجل معيّن فيجامعها"¹⁶⁴ فإنّها لا تختلف عن الزّواج "العادي" إلّا في نوع العقد الذي يراه الفقهاء في الحاليتين عقدا تجاريّا. هو في عقد النكاح العاديّ بيع، وهو في المتعة استتجار. ومن هذا المنظور لا يمكن أن نفترض أن المفسرين قلقوا من زواج المتعة لأنّه زواج يمتن كرامة المرأة ممّا قد نسمعه من بعض المحدثين ذلك أن بيع البضع أو تأجيره سواء في المهانة من المنظور الإطريقيّ. ولا يمكن أن يكون الامتعاض من زواج المتعة ما يذهب إليه البعض من أنّه زواج لا يمكن من إنشاء أسرة ذلك أن مفهوم

¹⁶³ مفاتيح الغيب مج 5 ج 10 ص 55.

¹⁶⁴ السّابق ص 50.

الأسرة بمعناه المتداول اليوم إنما هو مفهوم حديث فحتّى النكاح "العادي" لم يكن ينشئ "أسرة" زمن الرسول والصحابة بل إلى قرون عديدة بعدهم. إنَّ شيوع التسرّي بالإماء وتعدّد الزوجات ويسر الطلاق واستمرار التصرّوات القبليّة لم يكن يقيم وزنا لمفهوم غير مفكّر فيه شأن مفهوم الأسرة بل كان التجمّع البشريّ للمسلمين يقيم وزنا لمفهوم أساسيّ آخر وهو مفهوم التّسبب إذ "الولد للفراش وللعاهر الحجر"¹⁶⁵. ولم يكن زواج المتعة يلحق ضررا بالتّسبب باعتبار أنّ الأبناء لاحقون بأيّهم المستمتع¹⁶⁶.

يبدو إذن أنّ زواج المتعة لا يمسّ بالتّوابت الاجتماعيّة للمجتمع الإسلاميّ القديم، إنّه لا يمسّ بالتّسبب ولا يخرق التّسيح الاجتماعيّ. ولكنّ الاحتراز من هذا الزّواج وهو الوارد في صريح القرآن والثّابت حصوله زمن الرسول محيّر. ألا يمكن أن يكون الحرج إزاء زواج المتعة مردّه أنّه ضرب من النكاح يمكن المرأة من بعض حرّية خلافا لعقد الزّواج العاديّ الذي لا يشبه عقود البيوع فحسب بل يشبه عقود الرقّ والعبوديّة. أليس في الاستئجار مجال من الحرّية أكبر من مجالها في البيع؟ ألا يمكن زواج المتعة المرأة من تحديد زمن الزّواج ثمّ من فسخ عقد يعسر عليها إلى اليوم فسخه في كثير من المجتمعات الإسلاميّة، وإن سمح لها الشّرع بذلك؟ لقد ذهبت آمال قرامي هذا المذهب إذ قالت: "وإذا تأمّلنا زواج المتعة بدا لنا أنّ

¹⁶⁵ صحيح مسلم ج2 ص1080.

¹⁶⁶ التّحرير والتّنوير ج5 ص11.

تمكّن المرأة من تحديد مدّة المتعة ومن اختيار الرّجل ومن التّصرّف في حياتها بعيدا عن الهيمنة الذكوريّة لم يؤدّ إلى اختلاف مكانتها عن بقية التّسوان. فموقف الشّيعة من هذا التّوع من النّكاح لم يكن دافعه حماية حقوق النّساء بقدر ما كان صراعا مذهبيّا سياسيّاً¹⁶⁷. إنّنا وإن كنّا نوافقها في أنّ الخلاف في زواج المتعة له بعد مذهبيّ سياسيّ، نعتقد أنّ إقرار القرآن بزواج المتعة من وجوه تيسير سبل العلاقة الجنسيّة التي لا يستنكف منها الإسلام خلافا لممارساته التاريخيّة في المجتمعات الحديثة وقد تأثرت واعية أو غير واعية بالرؤية المسيحيّة للجنس فأصبحت ترى في زواج المتعة أو ما شابهه من ضروب الزّواج المؤقتة فسادا بل نوعا من أنواع الزّنى. وهي بهذا الموقف تنسى أو تتناسى أنّ هدف النّكاح من المنظور الإسلاميّ هو الإحصان أي تنظيم الحياة الجنسيّة، ولا شكّ أنّنا بهذا الرّأي نقرب من موقف عليّ لما اعترى أنّه لولا نهى عمر عن المتعة ما زنى إلّا شفى أي قليل من التّاس، ونضيف أنّه لولا أنّ عمرا قد نهى عن المتعة لما وجدنا في مجتمعاتنا الإسلاميّة اليوم هذا العدد المهول من الشّبّاب والفتيات يعانون من الحرمان العاطفيّ ومن الكبت الجنسيّ. إنّنا نفضّل على الأقلّ اعتبارا أنّ يولد أطفال في إطار زواج متعة فينسبون إلى آبائهم شرعا وقانونا على أنّ نرى هذا العدد المتزايد من الأطفال غير الشّرعيّين لا يجدون في كثير من المجتمعات سندا ولا عائلا ولا اعترافا اجتماعيّاً.

¹⁶⁷ الاختلاف في الثقافة العربيّة الإسلاميّة ص 673.

حيرة 5

النكاح في الدبر

"اختلف العلماء في جواز نكاح المرأة في دبرها فجوّزه طائفة كثيرة"¹⁶⁸. واستند القائلون بجوازه إلى قول الله تعالى: "نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ..." (البقرة 223/2). وظاهر الآية العام لا يحدّد موضعا للإتيان، لذلك نقل نافع عن ابن عمر أنّه كان يقول: "المراد من الآية تجويز إتيان النساء في أدبارهنّ"، وممن اختار هذا القول مالك بن أنس والسيد المرتضى من الشيعة. وقد نفى هذه القراءة بعض المفسرين الآخرين معتبرين أنّ المراد من الآية أنّ الرجل مخير بين أن يأتيها من قبلها في قبلها وبين أن يأتيها من دبرها في قبلها. فقوله "أنّي شئتم" محمول على ذلك"¹⁶⁹.

ولئن استند مجيزو النكاح في الدبر إلى آية عامة ظاهرة فإنّ من نفى ذلك ذكر جملة من الحجج جمعها الرازي وإنا نذكرها ونشير إلى ما تثيره من نقاط استفهام.

¹⁶⁸ أحكام القرآن ج 1 ص 173.

¹⁶⁹ مفاتيح الغيب مج 3 ج 6 ص 76.

الحجّة الأولى: يقرّ الرّازي بأنّ الله نهى عن إتيان النّساء في الحيض لأنّه أذى¹⁷⁰، "ولا معنى للأذى إلّا ما يتأذى الإنسان منه"، ويعتبر الرّازي أنّه: "ههنا يتأذى الإنسان بنتن روائح ذلك الدّم وحصول هذه العلة في محلّ النزاع (أي نكاح الدّبر) أظهر فإذا كانت تلك العلة قائمة ههنا وجب حصول الحرمة"¹⁷¹. ويعمد الطّوسي إلى نفس الاستدلال بالقياس إذ يقول "لا يجوز وطء المرأة في دبرها بحال لأنّ الله تعالى حرّم الفرج حال الحيض لأجل النّجاسة العارضة فأولى أن يحرم الدّبر بالنّجاسة اللازمة"¹⁷². إنّ هذا الاستدلال قائم على القياس. فالرّازي والطّوسي يقيسان تحريم نكاح الدّبر على تحريم نكاح الحائض، والقياس يفترض اشتراكاً في علّة التّحريم التي ذهب المفسّران إلى أنّها الأذى والنّجاسة والتّنن. فإذا جئنا إلى صريح القرآن وجدنا أنّ الله تعالى قد حرّم إتيان النّساء في الحيض مقرّراً بأنّه "أذى" ولا نعرف من أين للرّازي بأنّ المعنى بالأذى هو نتن روائح الدّم كما لا نعرف من أين للطّوسي بأنّ المقصود بالأذى هو النّجاسة. إنّ علّة تحريم إتيان النّساء في الحيض عامّة وغير مدقّقة فالأذى له مراجع متعدّدة ومختلفة بصريح القرآن ولا يفيد

¹⁷⁰ إشارة إلى قوله تعالى: "ويسألونك عن الحيض قل هو أذى فاعتزلوا النّساء في

الحيض ولا تقربوهنّ حتّى يطهرن... البقرة 222/2

¹⁷¹ مفاتيح الغيب مج 3 ج 6 ص 76.

¹⁷² أحكام القرآن ج 1 ص 174.

التحاسة ولا التّن بالضرّورة¹⁷³. فإذا كانت علة تحريم النكاح أثناء الحيض ضبايئة فكيف يمكن أن نقيس على هذا الضباييّ العامّ العائم لنثبت تحريماً آخر لم يشر إليه القرآن البتّة؟

أمّا الحجّة الثانية لمن حرّم النكاح في الدّبر فإنّها تستند إلى قول الله تعالى: "...فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ..." (البقرة 2/222). وإذا كانت صيغة الأمر قابلة لأن تفيّد في هذا السّياق معنيين ممكنين، الأمر بالإتيان من جهة والأمر بالإتيان في موضع ما من جهة ثانية فإنّ الرّازي ينفي الإمكان الأوّل إذ يقول: "وظاهر الأمر للوجوب، ولا يمكن أن يقال: إنّه يفيد وجوب إتيانها لأنّ ذلك غير واجب"¹⁷⁴. وعجبا كيف يقطع الرّازي بأنّ إتيان الزّوجة غير واجب في حين أنّ بعض الفقهاء يعتبرون عدم إتيان الزّوج زوجته مدّة معيّنة ضرراً حادثاً بالزّوجة قد يكون من موجبات التفريق بين الزّوجين¹⁷⁵. ولكن لنعتبر جدلاً أنّ الأمر يتعلّق بإتيان المرأة من الموضع الذي أمر به الله، فمن الذي يحدّد هذا الموضع؟ يكتفي الرّازي بأن يقول: "هذا (الموضع) غير محمول على الدّبر لأنّ ذلك بالإجماع غير واجب"، فهل يعني كلام الرّازي هذا أنّ "من حيث أمركم الله" لا يمكن أن تدلّ إلاّ على موضع واحد في حين أنّ الآية لإبهام ظرف المكان "حيث" لا تحدّد أيّ موضع دون

¹⁷³ لتبيّن المعاني المختلفة لكلمة أذى، انظر على سبيل المثال: البقرة 2/262-263-

264، النساء 2/102...

¹⁷⁴ مفاتيح الغيب مج 3 ج 6 ص 76.

¹⁷⁵ أحكام القرآن ج 1 ص 181.

آخر ولا أيّ طريقة في الإتيان دون أخرى. إن الإجماع أكثر إفادة لدى الرّازي من صريح النصّ العامّ.

أمّا الحجّة الثالثة لمن حرّم النّكاح في الدّبر فهي أنّ الله تعالى يعدّ النّساء حرثاً للرجال ويبيح إتيان النّساء من هذا المنظور: "نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ..." (البقرة 223/2). فالرّازي يعتبر أنّ الآية تشير إلى الحرث ويرى أنّ موضع الحرث يفيد إتيان النّساء في المأتى بغرض الحصول على الولد¹⁷⁶. لقد ذهب الرّازي إلى تفسير استعارة الحرث باعتماد وجه شبه وجود الزّرع في الأرض وفي المرأة. ولما كان النّكاح في الدّبر لا ينتج أولاداً فإنه محرّم إذ لا يعدّ حرثاً. على أنّ هذه الحجّة محيرة ذلك أنّ البلاغة تفيدنا أنّ المشبه في الاستعارة غائب وأنّ وجه الشّبه ممكن لا قطعيّ. فأن تقول فلانة زهرة يمكن أن يفيد أنّها جميلة ويمكن أن يفيد أنّها طيبة الرائحة وكذا الشّأن في الآية المذكورة فمن يدرينا بأنّ استعارة الحرث لا تشير إلى حركة الجماع المتميّزة فيما قد تتميز به بإيلاج الذّكر في الفرج، ومن ثمّ لماذا يكون وجه الشّبه بين المرأة والأرض ضرورة حصول الزّرع؟ ولماذا لا يكون وجه الشّبه إمكان الحرث بمعناه الحركيّ؟ هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ المفسّرين والفقهاء جميعهم يميزون نكاح النّساء فيما دون الفرج وما أشبهه ممّا لا يقصر الوطاء على أن يكون بحيث التّسل¹⁷⁷. فإنّ نفينا ذلك

¹⁷⁶ مفاتيح الغيب مج 3 ج 6 ص 77.

¹⁷⁷ مجمع البيان ج 1 ص 565.

أعدنا النظر فيما تنقله الأخبار من أن الرسول صَلَّى اللهُ عليه وسلّم كان يياشر عائشة وهي حائض¹⁷⁸. إنه لم يكن يياشرها حرثاً بالمعنى الذي يثبتته الرّازي فكيف يفعل ذلك وهو الرسول قدوة المسلمين؟ إن حجة الرّازي هذه تنفي أيّ طريقة من طرق إتيان المرأة سوى إيلاج الذّكر في الفرج من أجل إيجاد الولد والحال أن "الجماع" قد يتجاوز ذلك إلى طرق أخرى فصلّها الفقهاء أنفسهم¹⁷⁹.

إن الحجج الثلاث السّابقة جميعها تستند إلى تأويل للقرآن حاولنا أن نبين أنّه موجه متمحلّ أو على الأقلّ قابل للتّقاش والدّحض. أمّا الحجّة الرّابعة فإنّها تستند إلى السنّة إذ يورد الرّازي الخبر التّالي: "روى خزيمه ابن ثابت أن رجلا سأل النبيّ صَلَّى اللهُ عليه وسلّم عن إتيان النّساء في أدبارهنّ فقال النبيّ: حلال، فلمّا ولى الرّجل دعاه فقال: كيف قلت في أيّ الخربتين أو في أيّ الخرزتين أو في أيّ الخصفتين، أمن قبلها في قبلها فنعم، أمن دبرها في قبلها فنعم، أمن دبرها فلا، إن الله لا يستحي من الحقّ: "لا تؤتوا النّساء في أدبارهنّ"¹⁸⁰. ولا يمكننا أن لا نتساءل عن مدى صحّة هذا الحديث، لأنّ ثبات هذه الصّحّة يجعلنا نحار في إقرار مالك وسواه من الفقهاء بجواز نكاح النّساء في أدبارهنّ في

¹⁷⁸ جامع البيان ج 2 ص 395.

¹⁷⁹ الاختلاف في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، صص 665-666.

¹⁸⁰ تفسير الرّازي مج 3 ج 6 ص 76.

حين أنّ هذا الفقيه معروف بالأخذ بأحاديث الرسول الثابتة. ألم يسمع مالك بهذا الحديث أم أنّ الحديث نفسه موضوع؟ وإذا كان هذا الحديث مجمعا عليه فما الذي يحمل مفسراً مثل الرّازي على أن يتأوّل القرآن ويعتمد القياس ويبحث في وجوه الشّبه الخفيّة ناشدا تحريم النّكاح في الدّبر في حين أنّ الاستشهاد بالحديث وحده كاف لإثبات التّحريم؟ إنّ ابن عاشور مثلاً رغم تحرّجه من طرح الموضوع وإقراره بأنّ المسألة جديرة بالاهتمام على ثقل جريانها على الألسنة والأقلام، لم يشر إلى حديث الرسول المذكور بل إنّه قد أكّد "اختلاف محامل الآية في أنظار المفسّرين والفقهاء"¹⁸¹. أمّا الطّبري فإنّه رغم إطنابه في مسألة نكاح الدّبر وتخصيصه مجالاً كبيراً لعرض رأي من حرّمه ومن أباحه لا يشير البتّة إلى الحديث المذكور ويختّم عرضه المستفيض مثلما هو الشّأن دائماً بالقراءة التي يغلبها وهي قراءة التّحريم. وما يهمنّا أنّ الطّبري وهو أكثر من اعتمد التّفسير بالمأثور لا يغلب التّحريم مستندا إلى حديث نبويّ ولكنّه يغلبه استناداً إلى تأويل الحرث مجازاً إذ يقول: "بيّن خطأ من زعم أنّ قوله تعالى: "فاتوا حرثكم أنّي شتم" دليل على إباحة إتيان النّساء في الأدبار لأنّ الدّبر لا محترث فيه"¹⁸²

ولا يمكننا من جهة أخرى أن لا نتساءل عن شكل الحديث نفسه وهو شكل قائم على التّفصيل والتّقسيم. ومع ذلك فقد غاب

¹⁸¹ التّحرير والتّنوير ج 2 ص 374.

¹⁸² جامع البيان ج 2 ص 411.

إمكان "موضعي" عند تعداد الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لطرق إتيان النساء. فالحديث يقرّ أنه عليه الصلّاة والسّلام أشار إلى نكاح القبل من القبل وإلى نكاح القبل من الدبر مجوّزا إيّاهما وأشار إلى نكاح الدبر من الدبر محرّما إيّاه، ولكنّه لم يشر إلى نكاح الدبر من القبل. فلم ذلك؟ هل يفيد ذلك أنّ طريقة الجماع هذه لم تكن شائعة وقتئذ أم يفيد أنّ الحديث موضوع فحسب ليحتجّ للرّأي القائل بتحريم النّكاح من الدبر؟

إنّ حديث الرسول المذكور يحيلنا على سبب التّزول الذي أثبتته البعض لآية: "نساؤكم حرث لكم". وهو متّصل بمخالفة اليهود الذين قالوا إنّهم إذا نكح الرجل امرأته مجبّية جاء ولدها أحول¹⁸³. وفي رواية أخرى "أنّ ناسا من أصحاب الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جلسوا يوما ورجل من اليهود قريب منهم فجعل بعضهم يقول: إنّي لآتي امرأتي وهي مضطجعة. ويقول الآخر إنّي لآتيها وهي قائمة ويقول الآخر إنّي لآتيها على جنبها وباركة. فقال اليهودي: ما أتمم إلّا أمثال البهائم، ولكنّا إنّما نأتيها على هيئة واحدة. فأنزل الله تعالى ذكره: "نساؤكم حرث لكم"¹⁸⁴. والمهمّ هو أنّ الخبر بروايته يضع الآية في سياق مخالفة اليهود وهي مخالفة نجد لها صدى في آيات وأحاديث مختلفة تدعو إلى الاختلاف عن

¹⁸³ أبو الحسن الواحدي التيسابوري: أسباب التّزول، بيروت، دار الكتاب العربي 1986، ص 68. ويفسّر التيسابوري مجبّية بأنّها من التّجبية وهي أن تقوم الإنسان قيام الرّاعع.

¹⁸⁴ جامع البيان ج 2 ص 405.

كلّ من المشركين والنّصارى واليهود إن في القبلة المتّبعة أو في المظهر الشّكلي¹⁸⁵.

والطّريف أنّ الطّبري المعروف بالجمع والتّكديس يذكر سببا آخر لتزول آية "الحرث"، وهو سبب يجعلها مجوّزة نكاح الدّبر إذ يقول: "عن زيد بن أسلم عن ابن عمر أنّ رجلا أتى امرأته في دبرها فوجد في نفسه من ذلك فأنزل الله "نساؤكم حرث لكم"¹⁸⁶. إنّ هذه الأخبار كلّها لتناقضها واختلافها تؤكّد أنّ المسألة غير محسومة وما الأحاديث الشّرطيّة التي نجدها لدى بعض المفسّرين المتأخّرين شأن "من أتى امرأة في دبرها فهو ملعون" سوى أحاديث لا شك أنّها وضعت لإثبات تحريم لو كان ثابتا بنصّ قطعيّ لما اختلف فيه فقهاء المسلمين وعلمائهم. ولعلّ استنكار أغلب المسلمين اليوم لنكاح الدّبر متّصل بما قد يذكّر به من العلاقة الجنسيّة بين الرّجلين باعتبارها علاقة مستهجنة شنيعة كما سنرى. ولهذا الاستنكار القائم على تشبيه لاواع صدى في النّصوص القديمة. فابن كثير يورد حديثا ينشئ علاقة جوار سياقيّ بين نكاح الرّجال المثليّ ونكاح الرّجال النّساء في الدّبر ويجعل عقاب الفاعلين

¹⁸⁵ يقول الله تعالى: "ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكلّ آية ما تبعوا قبلتك وما أنت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض" (البقرة 2/145). أمّا الرّسول صلّى الله عليه وسلّم فقد دعا إلى إحياء الشّوارب وإرخاء اللحي لمخالفة المشركين (صحيح مسلم ج 1 ص 222)، ودعا إلى صبغ الشّعر لمخالفة النّصارى (صحيح مسلم ج 3 ص 1663).

¹⁸⁶ جامع البيان ج 2 ص 408.

واحدا. ويقول هذا الحديث المنسوب إلى الرسول: "لا ينظر الله إلى رجل أتى رجلا أو امرأة في الدبر". ورغم أن ابن كثير نفسه يؤكد أن هذا الحديث غريب¹⁸⁷ فقد شاع الشبه بين الممارستين الجنسيّتين المذكورتين حتّى وسم بعض المتأخّرين نكاح المرأة من الدبر بـ"اللوطيّة الصّغرى" في حين أن كتب التفسير الأولى تخلو تماما من هذا المصطلح الموضوع.

والطّريف أن هذا الشبه بين "اللوطيّة الكبرى" و"اللوطيّة الصّغرى" لم يولد استنكارا فحسب ولكنّه ولد قراءة تبيح الوطء في الدبر عند فرقة لا ترى في ذلك بأسا وتتاوّل فيه قول الله عزّ وجلّ: "أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ-وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ" (الشعراء26/165-166)، فتقديره عندهم: تتركون مثل ذلك من أزواجكم ولو لم ييح مثل ذلك أي نكاح الدبر من الأزواج لما صحّ ذلك¹⁸⁸.

إنّ المهمّ عندنا ليس تحليل نكاح الزّوج امرأته في دبرها أو تحريمه فهذه مسألة شخصيّة لا تمّ إلاّ الزّوجين ولا تتصل إلاّ بقبولهما إيّاهما أو استنكارهما لها ولا تتعلّق إلاّ بقراءتهما للآية السّابقة وفق معاني الحرث والإتيان من حيث أمر الله وسواها. ولكنّ المهمّ ما حاولنا بيانه من تقابل الأخبار بل تناقضها تقابلا وتناقضا لم يقبله

¹⁸⁷ إسماعيل بن كثير: تفسير القرآن، دار طيبة للنشر والتوزيع 1999، ج1

ص593.

¹⁸⁸ أبو عبد الله القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصريّة، (د-ت) ج3

صص94/93.

المفسّرون بل حاولوا أن يتعسّفوا كعادتهم على ما في القرآن من عموم وانفتاح في التّأويل وحاولوا أن ينفوا رأي "جملة كريمة من الصّحابة والتّابعين"¹⁸⁹ ليقطعوا برأي واحد وإن استعانوا في ذلك بأحاديث ضعيفة أو موضوعة¹⁹⁰.

¹⁸⁹ أحكام القرآن ج 1 ص 174.

¹⁹⁰ في بيان ضعف هذه الأحاديث والطّعن في معظمها انظر: محمّد جلال كشك :
خواطر مسلم في المسألة الجنسيّة، القاهرة، مكتبة التّراث للإسلاميّ 1992 ص 78.
ومن أطرف أنواع التّمحّل والتّأويل في هذا المجال ما أشار إليه ابن العربي من أنّ قوما
قد فسّروا قول الله تعالى: "...وليس البرّ بأن تاتوا البيوت من
ظهورها..." (البقرة 189/2) "أنّها النّساء أمرنا بإتيانهنّ من القبل لا من الدّبر". وقد
استبعد ابن العربي هذه القراءة إذ أكّد: "أمّا القول بأنّ المراد بها النّساء فهو تأويل بعيد
لا يصار إليه إلا بدليل فلم يوجد ولا دعت إليه حاجة" أحكام القرآن ج 1 ص 101.

الزّواج بصغيرات السنّ

صغر السنّ في الزّواج مسألة نسبيّة تختلف من مجتمع إلى آخر ومن عصر إلى آخر. على أنّ بعض القوانين "الإسلاميّة" تحدّد سنّنا دنيا للزّواج بالنّسبة إلى الرّجل وإلى المرأة. وتختلف هذه السنّ الدّنيا من قانون إسلاميّ إلى آخر. فبين القانون التّونسيّ الذي يعدّ سنّ الثّامنة عشرة هي السنّ الدّنيا لزواج البنت وبين أعراف أخرى ما زالت تزوّج البنات في سنّ العاشرة فرق كبير.

وكثيرا ما يستند دارسو هذه المسألة إلى الخبر التّاريخيّ الثّابت في زواج الرّسول صلّى الله عليه وسلّم بعائشة إذ عقد عليها عليه السّلام وهي في سنّ السّادسة وبنى بها وقد بلغت التاسعة¹⁹¹. وقد شاع هذا الخبر وكان مدار خلاف بين من اعتبر هذا الزّواج "غريبا" لا يليق بنبيّ وبين من اعتبره أمرا عاديا في فترات تاريخيّة معيّنة ومجتمعات مخصوصة. ولا شكّ أنّ كثيرا منّا يذكر أنّ تزويج البنات الصّغيرات كان شائعا في تونس في أوائل القرن الماضي ويندر منّا من لم تكن له جدّة أو جدّة عليا قد تزوّجت في سنّ صغيرة.

¹⁹¹ صحيح البخاريّ مج 3 ج 7 ص 22.

إننا لا نريد أن نقف موقفًا دفاعيًا من رسول لا يحتاج إلى ذلك بعد أن أكد هو بنفسه مرّات كثيرة بشريّته وبعد أن أثبت القرآن هذا التأكيد إذ عاتب الله رسوله ولامه أحيانًا أخرى¹⁹²، ولا نريد من جهة أخرى أن نبتذل زواج الرّسول من عائشة فنعدّه مسألة عاديّة بسيطة قبلها كلّ الناس زمن الرّسول. إن هذا الزّواج قد أثار استغراب أبي بكر الصّدّيق الذي تعجّب من طلب الرّسول عائشة للزّواج. وإن لم يكن مردّد هذا التّعجب بالضرّورة سنّ عائشة وخوف أبيها عليها فقد كان مردّه على الأقلّ فارق السنّ الكبير بين العريس والعروس. فقد "حدّثنا عبد الله بن يوسف حدّثنا الليث عن يزيد بن عراك عن عروة أنّ النبيّ خطب عائشة إلى أبي بكر فقال له أبو بكر إنّما أنا أخوك فقال أنت أخي في دين الله وكتابه وهي لي حلال"¹⁹³، وفي رواية أخرى قال أبو بكر لرسول الله لما خطب عائشة "أيتزوّج الرّجل ابنة أخيه؟"¹⁹⁴.

إننا لا نريد أن نبرّر حدّثًا شخصيًا في حياة رسول لم يطلب منّا يوما أن نحذو حذوه في حياته الخاصّة. ولعلّ الخلط بين حياة الرّسول الحميمة الخاصّة وما نقله عن الله تعالى هو من أكبر الأوهام التي صدّقها الفقهاء وأورثوها لعامة المسلمين. فإن كان ممّا لا شكّ فيه أنّ الرّسول مثل بأحاديثه القدسيّة وأفعاله الواردة ضمن تبليغ

¹⁹² راجع مثلا سورة عبس وسورة التّحريم.

¹⁹³ صحيح البخاري مج3 ج7 صص7/6. وورد الخبر في باب تزويج الصّغار من

الكبار.

¹⁹⁴ ابن سعد: الطبقات الكبرى، بيروت، دار صادر (د-ت)، ج8 ص59.

الدعوة قدوة للمسلمين فإنه مما لا شك فيه أيضا أن الرسول كان يسلك أحيانا سلوكا بشريا لا يستوجب بالضرورة اتّباعه باعتباره سلوكا يخضع لأذواق شخصية وأطر تاريخية. فهل حبّ الرسول صلى الله عليه وسلم للتّريد داع للمسلمين لكي يحبّوا التّريد؟ وهل رفضه أكل الضّبّ أو أكل سويق اللوز دافع لهم لكي يعافوا الضّبّ ويتجنّبوا سويق اللوز؟¹⁹⁵ وهل جمعه بين تسع نساء داع لكي يجمع المسلمون مثله بين تسع نساء ممّا أباحه بعض المفسّرين وذهبوا إليه في قراءتهم للمثنى والثلاث والرّباع؟¹⁹⁶ بل هل زواجه من امرأة تكبره سنّا وتفوقه ثراء دعوة لكلّ الشّباب المسلم حتّى يتزوّجوا بالضرّورة من نساء ثريّات أكبر منهم سنّا أم هل ما يذكر من أنّه كان يجمع نساءه كلّهن في ليلة واحدة¹⁹⁷ داعيا إلى أن نعتبر المسلم الذي لا يستطيع إلى ذلك سيّلا خارجا عن السنّة؟ إنّ المراوحة بين التّقرير بأنّ من الأشياء ما اختصّ بها الرسول شأن تزوّجه بزوجة دعيّه وشأن هبة النّساء له أنفسهنّ وشأن زواجه هو نفسه دون مهر من جهة والتّقرير بأنّ من السنّة اتّباع الرسول من جهة أخرى تقابلا كبيرا إذ من الذي يميّز البشريّ في سلوك محمّد من الرّسالة المنقولة على لسانه ومن خلال سلوكه؟ صحيح أنّ الله عزّ وجلّ يؤكّد أنّ علينا أن نأخذ بما أتانا الرسول وأنّ ننتهي عمّا هانا

¹⁹⁵ السّابق ج 1 صص 395-396.

¹⁹⁶ التّحرير والتّنوير ج 4 ص 225.

¹⁹⁷ صحيح البخاري ج 7 ص 4.

عنه¹⁹⁸ والمعنيّ بهذه الآية أن نأخذ بما أمر الله تعالى الرسول بتبليغه وأن ننتهي عمّا أمر الله تعالى عنه الرسول بنهينا عنه.

إننا إذ نوّكّد البعد التاريخيّ للرّسالة المحمّديّة نوّكّد في الآن نفسه البعد الحميميّ الشّخصيّ لحياة الرسول الخاصّة، فليس في زواجه وهو شيخ الخمسين بابنة التسع سنوات ما يحمل دعوة صريحة ولا ضمنيّة إلى أن يحذو المسلمون حذوه. إنّ هذه المسألة تاريخيّة خاصّة أمّا كلام الله تعالى فعامّ صالح لكلّ زمان ومكان، وهذا ما يحملنا على النّظر في موقف القرآن من الرّواج بالصّغيرة؟

الثّابت أنّ القرآن لم يحدّد سنّا دنيا للرّواج لكلّ من المرأة والرجل على أنّ إحدى الآيات القرآنيّة تقتضي إمكان الرّواج بمن لم تحض من النّساء. ومستند ذلك قول الله تعالى: "وَاللّائِي يَبْسُنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعَدُّهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ وَاللّائِي لَمْ يَحِضْنَ" (الطلاق 4/65). وقد حوّل ابن العربي هذا المقتضى اللغويّ تصرّيحاً إذ أكّد: "قوله تعالى: "واللّائي لم يحضن" يعني الصّغيرة وعدّها أيضاً بالأشهر لتعدّر الأقرء فيها عادة"، وقول الله تعالى "دليل على أنّ للمرء أن ينكح ولده الصّغار لأنّ الله تعالى جعل عدّة من لم يحض من النّساء ثلاثة أشهر ولا تكون عليها عدّة إلاّ أن يكون لها نكاح، فدلّ ذلك على هذا الغرض وهو بديع في

¹⁹⁸ "وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إنّ الله شديد

العقاب" (الحشر 7/59)

فنه¹⁹⁹. ولا يمكن بأي حال من الأحوال نفي هذا الاقتضاء اللغوي الذي يعاضده سبب النزول التالي إذ يبدو أن رجلا قام "فقال يا رسول الله فما عدة الصغيرة التي لم تحض؟ فتزل" واللائي لم يحضن²⁰⁰.

إن الله عز وجل إذ يبيح زواج من لم تحض من النساء لا ينفي في الآن نفسه زواج من لم يبلغ من الرجال. والقرآن يشير في مقام آخر إلى من بلغ النكاح ذكرا أو أنثى مميزا إياه ممن بلغ الرشد إذ يقول: "وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ... (النساء/64)". فبلوغ النكاح لا يعني بالضرورة بلوغ الرشد الذي ذهب فيه المفسرون مذاهب شتى وحددوه بأزمنة متعددة. أما بلوغ النكاح فإنه يفترض عندهم عادة الحلم عند الذكر والبلوغ لدى الأنثى وذلك رغم أن ابن عاشور يقر " بأن الناس قد يزوجون بناتهم قبل البلوغ وأبناءهم أيضا في بعض الأحوال" معتبرا أنها أحوال عارضة²⁰¹.

إن للزواج بعدين بعدا جنسياً وبعدا اجتماعياً. فأما البعد الجنسي فمتصل بقيام الزواج على وجود علاقة جنسية بين الزوجين فإذا أمكن تزوج غير البالغ ذكرا كان أو أنثى من أنثى أو ذكر غير بالغين فإن العلاقة الجنسية قد لا تتم على الأقل وفق التصور الشائع،

¹⁹⁹ أحكام القرآن ج 4 ص 1826.

²⁰⁰ مفاتيح الغيب مع 15 ج 30.

²⁰¹ التحرير والتنوير ج 4 ص 242.

وإن تّمت بطريقة أو بأخرى فإنّها لا تثير إشكالا كبيرا إذ قد تُحمل محمل "لهو الأطفال". أمّا زواج البالغ بله الكهل أو الشيخ بغير البالغ فإنّه يطرح إشكالا لأنّه يدخل ضمن ما يسمّى وفق القوانين الحديثة ب"استغلال الطّفل جنسيًا". ولا شكّ أنّنا واعدون بأنّ مفهوم "الطّفل" ذاتا مستقلّة مفهوم حديث وأحدث منه مفهوم "حقوق الطّفل" على أنّ حداثة هذه المفاهيم لا تمنعنا من قراءة موقف النّصّ القرآنيّ "الصّالح لكلّ زمان ومكان" من زواج الكبير بالبت الصّغيرة الّتي لم تبلغ. إنّ من الغالب أنّ إباحة هذا الضّرْب من الزّواج في القرآن ليس قاعدة ولا هدفًا بل مسايرة لواقع تاريخيّ شائع. فاللطيف أنّ الآية القرآنيّة الوحيدة الّتي تقتضي إمكان زواج غير الحائض فتعطي للبت الصّغيرة من ثمّ بعدا جنسيًا تتضافر عليها آية أخرى تخرج من لم يبلغ من الحقل الجنسيّ إخراجا مطلقا فمن ذلك أنّه يسمح للمرأة بأنّ تبدي زينتها غير الظّاهرة للطّفل الّذين لم يظهروا على عورات النّساء²⁰². وقد اختلف في معنى الطّفل هنا فالعامّ أنّ "اسم الطّفل شامل له إلى أنّ يحتلم" ويفيد هنا معنيين الأوّل هو "الطفل الّذين لم يتصوّروا عورات النّساء ولم يدروا ما هي من الصّغر" والثاني هو الطّفل "الّذين لم يبلغوا أنّ يطبقوا إتيان النّساء"²⁰³. ويشير الرّازي إلى أنّ المرأة البالغة قد تشتهي الطّفل. ورغم أنّ هذه الإشارة وردت عرضا فالغالب أنّ المجتمع الجاهليّ

²⁰² التور 31/24.

²⁰³ مفاتيح الغيب مج 12 ج 23 ص 210.

ومجتمع صدر الإسلام كان يعدّ الطفل القريب من البلوغ قابلاً لأن يكون موضوعاً جنسياً ممّا يفسّر في المجال التشريعيّ عدم منع الزّواج بصغيرات السنّ بنصّ صريح، وممّا يفسّر في المجال الثقافيّ التّغزّل بالغلمان المرء²⁰⁴ وتأكيد سنّهم الصّغيرة قبل البلوغ. وهذا ما يظهر في الخبر التالي: " جاء قوّاد بمؤاجر إلى لوطيّ وكان قد التحى فقال له اللوطيّ: "كم جدره؟" فقال "كان في العام الماضي مائة درهم" فقال "إنّما سألتك عن هذه السنّة لا عن العام الماضي فقد كانت جدّي مهراً عشرة آلاف درهم ثمّ نقلت إلى المقابر لما ماتت بعشرين درهماً. وموت هذا طلوع لحيته"²⁰⁵.

إنّ المسايرة القرآنيّة للزّواج بصغار السنّ باعتباره واقعا تاريخيّاً غدا عند البعض قانوناً مفارقاً. وهذه القراءة المفارقة اللاتاريخيّة تفسّر أنّ بعض البلدان الإسلاميّة ما تزال تشهد إلى اليوم تزويج صغيرات السنّ بما قد ينتج عن هذا الزّواج من نتائج وخيمة على المستويين البدنيّ والتّفسي²⁰⁶. وليس احتجاج البعض بأنّ بعض الفتيات ينضجن بسرعة بذوي بال ذلك أنّ الطّبّ يثبت أنّ علاقة الإيلاج إنّ تمت بين ذكر بالغ وفتاة غير بالغة من شأنها إحداث آلام

²⁰⁴ على سبيل المثال: شهاب الدّين أحمد التّيفاشي: زهة الأبواب فيما لا يوجد في كتاب، تحقيق جمال جمعة، لندن-قبرص، رياض الرّيس للكتّيب والنّشر 1992،

صص 149-206

²⁰⁵ السّابق ص 179.

²⁰⁶ Françoise Dolto : *Tout est langage*, Paris, Vertiges du Nord Carrere 1987, p 87.

جسدية لفتاة الصغيرة فضلا عن التشوهات النفسية. ومن الآلام الجسدية ما نجد له صدى في الخبر التالي عن عائشة التي حضرت تفسير رسول الله صلى الله عليه وسلم للآيتين التاليتين: "إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنْشَاءً - فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا" (الواقعة 35/56-36). فقد قال عليه السلام: "أترابا" أي على ميلاد واحد في الاستواء كلّمنا أتاهنّ أزواجهنّ وجدوهنّ أبكارا فلّمّا سمعت عائشة رضي الله عنها ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت واوجعاه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس هناك وجع"²⁰⁷.

لقد أسلفنا أنّ للزّواج بعدين بعدا جنسيًا وبعدا اجتماعيًا وقد عرضنا للبعد الجنسيّ وبقي البعد الاجتماعيّ المتّصل بإنشاء أسرة والذي زعمنا منذ حديثنا عن زواج المتعة أنّه بعد حديث. ولعلّ انعدام هذا البعد قديما هو الذي يفسّر أنّ تزويج الصغيرة لم يكن يجرّج إذ أنّ مفاهيم المسؤولية الأسرية والنضج الفكريّ والعاطفيّ اللذين يسمحان للبنت بأن تكون أمّا لم تكن مفاهيم مفكّرا فيها في إطار مجتمع قائم على استمرار النمط القبليّ. فليس من الغريب والحال تلك أنّ تلد البنت في سنّ الثالثة عشرة أو الرابعة عشرة.

إنّنا نذهب إلى أبعد من ذلك فترعم أنّ اعتبار البلوغ منطلقا للتكليف الشرعيّ لم يكن إلّا نظرة تاريخية نسيية إذ أنّنا لا نجد في

²⁰⁷ الكشّاف ج 4 ص 59. وانظر قراءة معروف الرّصافي لهذا الخبر في:

معروف الرّصافي : كتاب الشّخصية المحمّدية، ألمانيا، منشورات الجمل 2002،

القرآن آية تشير إلى أن البلوغ هو منطلق التكليف المطلق. فهل نتصور طفلا سنّه أربع عشرة سنة يحاسبه القانون حساب كهل في الأربعين قد بلغ أشده بصريح القرآن نفسه²⁰⁸. إننا لا نعي بهذه الملاحظة عدم تعويد البالغ الصغير على الصلاة أو الصيام أو سواهما من الفرائض ولكن علينا أن نعي بأن رؤية الطفل للعالم مختلفة عن رؤية الشاب أو الكهل. ولا شك أن الله عزّ وجلّ إذ يميّز تميّزا صريحا أسلفناه بين بلوغ النكاح والرّشد (النساء/64) أي بين البلوغ البيولوجي والتّضج الفكريّ يفتح لنا بابا للاجتهاد في هذا المجال. فإن أكّد المفسّرون أنّه لا يمكن منح المال لليتيم حتّى يبلغ الثماني عشرة سنة أو الخمس والعشرين سنة عند البعض²⁰⁹ وحتّى نتأكد من صلاح دينه ودنياه وقدرته على ضبط المال عند البعض الآخر، فمن باب أولى وأحرى أن لا يتزوّج المسلم إلّا وهو متفهّم لمسؤوليّة الزّواج وإنجاب الأبناء، اللهمّ إلّا إذا اعتبرنا أن التّصرّف في المال أعسر من تحمّل مسؤوليّة بناء أسرة وتربية أطفال أي إذا اعتبرنا أن رأس المال المادّي أهمّ من رأس المال البشريّ. إن علينا أن نعيد النّظر في مفهوم البلوغ منطلقا للتكليف المطلق انطلاقا من تمييز القرآن بين البلوغ والرّشد. وعلينا أيضا أن نعيد النّظر في اعتبار البلوغ البيولوجيّ وحده منطلقا لإمكان الزّواج، وهذا ما جسّمه

²⁰⁸ إشارة إلى قوله تعالى: "...حتّى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين

سنة..." (الأحقاف/46)

²⁰⁹ أحكام القرآن ج 1 ص 320-322

القانون التونسيّ مثلاً. ولئن كانت المسألة الأولى أي مسألة التّكليف فكريّة صرفاً لأنّ أمر كلّ إنسان متروك إلى الله عزّ وجلّ، فإنّ المسألة الثانية قانونيّة اجتماعيّة همّ توازن المجتمع بأسره وتدعونا إلى تقنين السنّ الدّنيا للزّواج بما يتلاءم مع طبيعة المجتمعات واختلاف قيمها وتصوراتها عبر الأزمان²¹⁰.

²¹⁰ يرى أبو حنيفة أنّ من بلغ خمساً وعشرين سنة صلح أن يكون جدّاً (أحكام القرآن ج 1 ص 322). وواضح أنّ هذا الإقرار يستند إلى خصوصيّة تاريخيّة لمجتمع ما لا تنطبق على كلّ المجتمعات.

تعرو الأزواج والزوجات

لم يكن التعدد في الزواج في الجزيرة العربية قبل الإسلام خاصاً بالرجال إذ يبدو أنه كان شائعاً لدى الرجال نكاح أكثر من زوجة واحدة مثلما كان ممكناً للمرأة أن يكون لها أكثر من زوج في ضرب من الزواج يوسم في الجاهلية بنكاح الضماد. ووجد نوع ثان من النكاح يسمّى نكاح الاستبضاع وهو أن يقول الزوج لامرأته إذا طهرت من حيضها أرسلني إلى فلان فاستبضعي منه ويعتزلها زوجها ولا يمسه حتى يتبين حملها من ذلك الرجل الذي تستبضع منه فإذا تبين حملها أصابها زوجها، وإنما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد، كما كان يمكن لمجموعة من الرجال دون العشرة أن يشتركوا في المرأة فإذا حملت ووضعت حملها أرسلت إليهم فلا يستطيع أحد منهم أن يمتنع، فتقول لهم: قد عرفتم الذي كان من أمركم وقد ولدت فهو ابنك يا فلان تسمي من أحببت باسمه فيلحق به²¹¹. ويبدو أن الإسلام قد أبطل جميع ضروب الزواج هذه استناداً إلى الأخبار المنقولة عن عائشة التي تؤكد: " لما بعث محمد

²¹¹ التحرير والتنوير ج 5 ص 5.

بالحقّ هدم نكاح الجاهليّة كلّهُ²¹². ولا نجد في القرآن إلاّ إباحة للزّواج أو للنكاح القائم على الإحصان الذي يفترض وفق الفقهاء وجود مهر ووجود إيجاب وقبول ووجود شاهدين ووجود وليّ للمرأة. وقد بيّنا أنّ المهر ممكن في الزّواج لا لازم، أمّا الشّاهدان على الأقلّ فلا زمان إذ بهما يفرق الزّواج عن المخادنة التي يذكرها القرآن وهي تقوم على اتّخاذ خليل في السرّ، وأمّا الإيجاب والقبول فهما محدّدا موافقة الطّرفين الضّروريّة، وأمّا الوليّ ففيه خلاف بين الفقهاء بما ينفي عنه صفة الشّرط المطلق²¹³.

ولا نجد في القرآن آية صريحة تحرّم زواج المرأة بأكثر من رجل؛ وذلك رغم أنّ المفسّرين يستندون لبيان إبطال اشتراك زوجين في امرأة إلى الآيتين اللّتين يعدّد الله تعالى فيهما النّساء المحرّمات ومنهنّ المحصّنات من النّساء²¹⁴. على أنّ المشكل بصريح كلام المفسّرين جميعهم مرده اعتماد كلمة: "محصّنة"، فهذه الكلمة تفيد معاني

²¹² صحيح البخاري ج 3 مج 7 ص 20.

²¹³ للتوسّع في مسألة الخلاف في لزوم الوليّ عند الزّواج يمكن النّظر في أحكام

القرآن ج 1، ص 198، 201، 212.

²¹⁴ "حرّمت عليكم أمّهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعمّاتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت وأمّهاتكم اللّاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرّضاعة وأمّهات نسائكم وربائبكم اللّاتي في حجوركم من نسائكم اللّاتي دخلتم بهنّ فإن لم تكونوا دخلتم بهنّ فلا جناح عليكم وحلائل أبنائكم الّذين من أصلابكم وأن تجمعوا بين الأختين إلاّ ما قد سلف إن الله كان غفورا رحيما- والمحصّنات من النّساء إلاّ ما ملكت أيّمانكم كتاب الله عليكم... "(النّساء 23/4-24).

كثيرة فالمحصنة تحيل وفق المفسرين على الحرائر والعفائف وتحيل على ذوات الأزواج من المشركين وعلى ذوات الأزواج من المسلمين وتحيل على النساء عموماً. ولا يمكن أن يفيد سياق الآية معنى العفاف إذ لا نتصور أن الله عزّ وجلّ يحرمّ الزّواج بالعفائف. أمّا الإحصان مفيداً معنى الحرّية فجائز إذ يكون تقدير الآية: "وحرّمنا عليكم الحرائر من النساء وأحللنا لكم ما ملكت أيما نكم"²¹⁵ وبهذا المعنى تحلّ الآية التّسرّي وتحرمّ الزّنى فتتلاءم مع سائر سياق القرآن. ولكنها لا تحرمّ بهذا التّفسير زواج المسلمة بأكثر من رجل. فإذا اعتبرنا كلمة "المحصنات" دالة على جميع النساء كانت الآية بمعنى "حرّمنا عليكم من تقدّم (ذكره من النساء) تحريماً مدبراً وحرّمنا عليكم جميع النساء إلاّ بملك يمين أو شراء وكلهنّ ما ملكت أيما نكم"²¹⁶. وهذا التّأويل الشائع لا يحرمّ بدوره زواج المسلمة بأكثر من رجل.

أمّا تفسير المحصنات بذوات الأزواج فإنّه يظلّ جائزاً وهذا المعنى هو الذي يحرمّ زواج المسلمة بأكثر من زوج واحد. ولكنّ هذا المعنى وإن حلّ مشكل غياب منع قرآنيّ صريح لتعدّد الأزواج يضع المفسرين والمسلمين من جهة أخرى إزاء حرج كبير آخر. فإنّ يحرمّ الله عزّ وجلّ الزّواج بالمحصنات أي بالمتزوّجات شائع معقول أمّا أن يستثني منهنّ ملك اليمين فمخرج. فهل معنى القول القرآنيّ أنّ ملك

²¹⁵ أحكام القرآن ج 1 ص 383.

²¹⁶ السّابق ص 382.

اليمين المتزوَّجة لا تحرم على أكثر من زوج أم معناه أنه يمكن للمسلم أن يفتك امرأة من زوجها لجرّد أنّها ملك يمين؟ يذهب بعض المفسّرين هذا المذهب فيرون أنّ المسيّبة وإن كانت ذات زوج تحلّ لسايها وأنّ بيع الأمة المتزوَّجة فراق بينها وبين زوجها حتّى إنّ أنس يقول: "والمحصّات من النّساء ذوات الأزواج الحرائر حرام إلّا ما ملكت أيماكم لا يرى بأسا أن يترع الرّجل جاريتيه من عبده"²¹⁷. ولا شك أنّ السّي في حدّ ذاته محرّج من منظور حقوق الإنسان الحديث فضلا عن افتكالك المسيّبة من زوجها وهذا ما يحمل مفسّرا كابن عاشور على أن يقول: "وقد جعل الله السّي هادما للنّكاح تقريرا لمعتاد الأمم في الحروب وتخويفا أن لا يناصروا الإسلام لأنّهم لو رفع عنهم السّي لتكالبوا على قتال المسلمين إذ لا شيء يحذره العربيّ من الحرب أشدّ من سبي نسوته"²¹⁸. وبغضّ النّظر عن أنّ المسلمين في فتوحاتهم لم يحاربوا العرب فحسب فإنّ في سعي ابن عاشور المفسّر المحدث إلى تفسير بقاء السّي وهدم السّي للنّكاح منحى تبريريّا دفاعيّا واضحا.

إنّ الآية التي تقرّ بتحريم المحصّات من النّساء باستثناء ملك اليمين قد أُحيرت ابن عبّاس ومجاهد الذي قال "لو أعلم أنّ أحدا يعلم تفسيرها لضربت إليه أكباد الإبل"²¹⁹. ولكنّ هذه الحيرة لم

²¹⁷ صحيح البخاري ج 7 ص 13.

²¹⁸ التّحرير والتّنوير ج 5 ص 6.

²¹⁹ جامع البيان ج 4 ص 8.

تقف حجر عثرة إزاء المفسرين، فهم وإن لم يجمعوا على أن الآية السابقة تقطع بمنع زواج المسلمة بأكثر من زوج فقد جزموا مع ذلك جميعا بهذا المنع باعتباره مسألة بديهية وإن لم يوجد نص يثبتها. ومن نافل القول أن غرضنا من هذه الملاحظة ليس إثبات إمكان زواج المرأة بأكثر من زوج ولكننا نود أن نبيّن أن ما يشرع لهذا الإثبات ليس نصا قطعيا بل عرفا سائدا في المجتمعات الأبوية يتواصل اعتماده حتى في المجتمعات الموسومة بالحدّثة فمن ذلك أن القانون التونسي يكتفي بأن يمنع تعدّد الزوجات ولكنه لا يمنع تعدّد الأزواج مستندا في ذلك إلى العرف ولا شك.

فإذا جئنا إلى ما كان مباحا بنصّ القرآن من التّسرّي بملك اليمين وجدنا أن القرآن لا يقصر هذا التّسرّي على الرّجال وإنما يشير إلى ملك اليمين عموما مثلما يشير إلى الأزواج عموما. والمفسرون هم الذين خصّصوا ملك اليمين بالرّجال ونفوه عن النّساء. وأبرز مثال على ذلك قراءتهم لقول الله تعالى: "قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ - الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ - وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ - وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ - وَاللَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ - إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ" (المؤمنون 1/23-6). فصفات المؤمن عامّة في الرّجال والنّساء إلا أن المفسرين ذهبوا مذهبها آخر. فابن العربي يقول: "من غريب القرآن أن هذه الألفاظ عامّة في الرّجال والنّساء كسائر ألفاظ القرآن التي هي محتملة لهم فإنّها عامّة فيهم إلا قوله (والذين هم لفروجهم حافظون) فإنّها خطاب للرّجال دون النّساء بدليل قوله (إلا عن أزواجهم أو ما ملكت

أيماهم) ولا إباحة بين النساء وبين ملك اليمين في الفرج وإنما عرف حفظ المرأة فرجها من أدلة أخر كآيات الإحصان عموماً وخصوصاً وغير ذلك من الأدلة²²⁰. إن قراءة ابن العربي لطيفة في دلالتها على إسقاط المفسرين لتصوراتهم الاجتماعية بل القبليّة على النصّ القرآنيّ العامّ والمتعدّد المعاني لحكمة قد لا ندركها ولكن يكفي الإقرار بإمكانها. وأحد هذه المعاني المتعدّدة هو ما حمل امرأة مسلمة على أن تتسرّى بـغلامها، فقد أورد ابن كثير الخبر التالي: "قال ابن جرير: حدثنا محمد بن بشر، حدثنا عبد الأعلى، حدثنا سعيد، عن قتادة، أن امرأة اتخذت مملوكها، وقالت: تأولت آية من كتاب الله: "أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ" قال: فأُتي بها عمر ابن الخطاب، فقال له ناس من أصحاب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: تأولت آية من كتاب الله على غير وجهها. قال: فغرب العبد وجزّ رأسه: وقال: أنت بعده حرام على كل مسلم".

ورغم أن ابن كثير يقرّ بأن هذا الأثر غريب²²¹ فإنه يتكرّر في رواية شبيهة لدى القرطبي. وسواء أوجد هذا الخبر أم كان موضوعاً فإنه في الحالتين كاشف عن أمرين أساسيين، الأوّل متّصل بإشارة الخبر إلى أن المرأة تأولت الآية، وهذا يؤكّد أن المعنى الذي ذهبت إليه المرأة المذكورة جائز على الأقلّ لغويّاً، ويثبت القرطبي هذا الجواز

²²⁰ أحكام القرآن ج 3 ص 1298.

²²¹ تفسير ابن كثير ج 5 صص 462/463.

صراحة إذ يؤكد أن الإجماع هو الذي يقصر التسري على الرجال ولا علاقة للنص بذلك²²².

أما الأمر الثاني الذي يكشف عنه الخبر فمتصل بتشديد عمر العقاب إلى حد كبير، فابن الخطاب يقتل العبد ويجرم المرأة من أي علاقة جنسية بقية حياتها. وهذا التشديد وإن تلائم مع شخصية عمر الفظة لا سيما إزاء النساء فإن له دلالة أعم إذ يبين أن تسري المرأة الذي يفيد إمكان نكاحها رجلين (زوجا وملك يمين) فكرة غريبة أيما غرابة عن التمثلات الرمزية للعلاقات الاجتماعية في المجتمع الإسلامي.

ومن هنا فإن طرح مسألة تعدد الأزواج عند المسلمين لا يبدو جادا، فإن هو إلا إمكان طريف بل مضحك ما دام لا يتصور في الواقع البتة. أما مسألة تعدد الزوجات فجادة وجدت في التاريخ الجاهلي وتواصلت بعد الإسلام وإن بتحديد كمي يجعل ما فوق الرابعة كالزنى. ولا يشير القرآن إلى تعدد الزوجات إلا في آيتين الأولى هي قوله تعالى: "وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا" (النساء 3/4)، والثانية هي قوله عز وجل: "وَكُنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ... (النساء 4/129). ولن نعرض مرة أخرى إلى ما ابتدل من أن الآية الأولى تشرط العدل بين النساء لجواز التعدد وأن

²²² تفسير القرطبي ج 12 ص 107.

الآية الثانية تثبت استحالة هذا العدل مما ينفي جواز تعدد الزوجات وفق البعض. ولن نشير إلى أن البعض الآخر من المفسرين حلّ هذا الإشكال المنطقيّ بأن اعتبر العدل الممكن عدلا في التفقة والمبيت وبأن اعتبر العدل المستحيل عدلا في المشاعر والأحاسيس إذ القلوب بيد الله عزّ وجلّ، وبذلك يكون تعدد الزوجات مباحا إذا ما تحقّق العدل المادّي وإن لم يتحقّق العدل العاطفيّ المستحيل²²³.

إنّ ما يهّمنا ليس المقارنة بين الآيتين ولا الجدال في معنى العدل ولكن ننشد النظر في الآية الأولى التي شاع أنّها الآية التي تبيح تعدد الزوجات لنبيّن خطل هذا الموقف الشائع إذ نزعّم أنّ هذه الآية لم ترد في مجال إباحة تعدد الزوجات. فقد ثبت في الصحيح أنّ عروة سأل عائشة عن هذه الآية فقالت: هي اليتيمة تكون في حجر الرّجل تشركه في ماله ويعجبه مالها وجمالها ويريد أن يتزوّجها ولا يقسط لها في صداقها فيعطيها مثل ما يعطيها غيره، فنها عن أن ينكحوهنّ حتّى يقسطوا لهنّ ويعطوهنّ أعلى سنّتهنّ في الصّدق وأمروا بأن ينكحوا ما طاب لهم من النساء سواهنّ²²⁴. وفي رواية أخرى تشير عائشة إلى ما يتلى في الكتاب في يتامى النساء فتقول: "هي اليتيمة تكون في حجر الرّجل قد شركته في ماله فيرغب عنها

²²³ جامع البيان ج 4 صص 212-213.

²²⁴ أحكام القرآن ج 1 صص 309-310.

أن يتزوَّجها ويكرهه أن يزوّجها غيره فيدخل عليه في ماله فيحبسها
فنهاهم الله عن ذلك²²⁵.

إنّ إباحة تعدّد الزوجات وقبل أن نصل إلى شرط العدل
المختلف فيه إنّما هي مشروطة بالخوف من ظلم اليتيمة في حجر
الوليّ وفق معنيين ذكرتهما عائشة. فبالمعنى الأوّل ليس لرجل أن
يتزوَّج أكثر من امرأة إلاّ إذا كان يكفل يتيمة، وإذا كان يريد أن
يتزوَّجها وإذا كان ينوي أن يظلمها بهذا الزواج. وبالمعنى الثاني فإنّه
ليس لرجل أن يمنع يتيمة ربّاه من مالها بأن يرفض الزواج بها
ويرفض تزويجها من رجل آخر خوف أن يشركه في المال. وفي
غياب هاتين الحالتين فإنّ القرآن لا يبيح تعدّد الزوجات وإن لم ينفه
عنه ولكنّ المفسّرين تجاهلوا هذا كلّه دون أن يجهلوه. إنهم لم
يكونوا غافلين عن الشرط القرآنيّ الذي عاضدته السنّة ولكنهم نفوه
معتمدين كعادتهم الإجماع حجة لاستبدال معانيهم البشريّة بمعاني
النصّ الإلهيّ. فابن العربيّ مثلاً يؤكّد أنّ "دليل خطاب هذه الآية
ساقط بالإجماع، فإنّ كلّ من علم أنّه يقسط لليتيمة جاز له أن
يتزوَّج سواها، كما يجوز ذلك له إذا خاف ألاّ يقسط"²²⁶.

إنّ الفقهاء والمفسّرين يعتبرون تعدّد الزوجات من تحصيل
الحاصل ولا يكتفون بتجاهل القرآن وما نُقل عن عائشة وإنّما
يتجاوزون ذلك إلى تجاهل خبر صحيح عن الرّسول صلّى الله عليه

²²⁵ صحيح البخاري ج 7 ص 20.

²²⁶ أحكام القرآن ج 1 ص 310.

وسلم يرفض بموجه أن يعدد علي بن أبي طالب زوجاته. فقد قال رسول الله وهو على المنبر "إن بني هشام بن المغيرة استأذنوا في أن ينكحوا ابنتهم علي بن أبي طالب فلا آذن ثم لا آذن ثم لا آذن إلا أن يريد ابن أبي طالب أن يطلق ابنتي وينكح ابنتهم فإتما هي بضعة مني يرييني ما أراها ويؤذييني ما آذاها"²²⁷. إن هذا الخبر يثبت بصريح قول الرسول أن في تعدد الزوجات ما يلحق الأذى بالزوجة الأولى أي بفاطمة ابنة الرسول. وليس الأذى خاصاً بها لأنه متصل بمبدأ الزواج الثاني في ذاته إذ لم يشر الرسول صلى الله عليه وسلم إلى مشكل خاص بالزوجة الثانية المرغوب فيها بل إن البخاري نفسه يورد حديث الرسول هذا ضمن "باب ذب الرجل عن ابنته في الغيرة والإنصاف" ولا يمكن أن يذب المرء عن آخر إلا ما يلحق بن أذى، أليس معنى الذب اللغوي الدفاع والمنع والحماية؟ إننا نرى إقرار الرسول بأن تعدد الزوجات أذى قابل لأن يؤول تأويلين، أولهما يتسق مع ما أسلفناه من أن القرآن لم ييح تعدد الزوجات ولم يمنعه ومن ثم تكون السنة معاضدة للقرآن تبين ما في التعدد من أذى وتنشد منعه بمقتضى نسخ ممتد عبر الزمان قائم على مجاهدة سيئة من سيئات الجاهلية تدريجياً²²⁸، وليس هذا بغريب إذ يمثل الرق الذي لم يدع إليه القرآن ولم ينه عنه ثم منعه المسلمون مثيلاً لتعدد

²²⁷ صحيح البخاري مج 3 ج 7 ص 47.

²²⁸ الطاهر الحداد: امرأتنا في الشريعة والمجتمع، تونس، الدار التونسية للنشر

1989 ص 55.

الزّوجات من حيث الحكم الممكن. أمّا التّأويل الثّاني لإقرار الرّسول بأنّ تعدّد الزّوجات أذى فيقوم على اعتبار أنّ المتكلّم في الخبر السّابق ليس الرّسول ولكنّه الأب، ومعنى هذا أنّ الرّسول الإنسان يمكن لاعتبارات شخصيّة أن يحرمّ ما أباحه الله تعالى فيبيح التّعدّد لرجال المسلمين جميعهم إلّا زوج ابنته. ونحن لا نقف هذا الموقف الّذي قد يمسّ من شمول الرّسالة وقداستها. فهل الخبر المنقول عن الرّسول باعتباره أبا فاطمة يخالف قول الرّسول المفترض والمنقول عن أمّ سلمة: "أيما امرأة ماتت وزوجها راض عنها دخلت الجنّة"²²⁹؟ ألا تعدّ فاطمة رضي الله عنها زوجة؟ وأليس من المهمّ أن يتزوّج عليّ بن أبي طالب المرأة الّتي أراد نكاحها حتّى يموت راضيا عن زوجته فاطمة فتدخل الجنّة؟ أم إنّ دخول فاطمة إلى الجنّة يخضع لاعتبارات أخرى غير رضا الزّوج عنها؟

فإذا افترضنا أنّ تعدّد الزّوجات مباح في الإسلام رغم شروط القرآن وقلق الرّسول فإنّ من المهمّ أن نبحث في دواعي إباحته وفق ما يراه الفقهاء والمفسّرون. وهذه الدّواعي لا تخرج عن معان ثلاث تتكرّر:

²²⁹ الاختلاف في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، ص 767.

+زيادة عدد النساء الصالحات للزواج على عدد الرجال الصالحين للزواج²³⁰ لأن "النساء اللاتي هن أكثر من الرجال في كل أمة لأن الأنوثة في المواليد أكثر من الذكورة"²³¹.

+ فترة الإخصاب عند الرجل تمتد إلى سن السبعين فما فوقهما بينما هي تقف عند المرأة إلى سن الخمسين". ولما كان هدف الزواج الأساسي هو التناسل وجب "الانتفاع بفترة الإخصاب الزائدة في الرجال.

بعض الرجال ميال للتعدد مجبول عليه، ف"الشريعة" توسع عليه بإمكان الزواج بأكثر من واحدة بدل الالتجاء إلى الرّبي الحرام"²³².

ولئن كان السبب الأول بعيدا كلّ البعد عن البحث العلمي إذ لا تثبت الإحصائيات أنّ عدد النساء أكثر من عدد الرجال مطلقا في كلّ المجتمعات وكلّ الأزمان فإنّ السببين الثاني والثالث لإباحة تعدّد الزوجات وفق المفسّرين محيران. السبب الثاني يفترض أنّ هدف الزواج الأساسي الإكثار من المواليد قدر الإمكان، وأيّ ضيم في أن نزوج رجلا في السّتين من فتاة في العشرين ما دام هذا الزواج قابلا لتمكيننا من "الانتفاع بنسبة الخصوبة لدى الرجال"؟ بل قد نطلب إعادة النظر في القوانين الحاليّة كلّها لا تقتصر على قانون

²³⁰ سيّد قطب: في ظلال القرآن، بيروت- القاهرة، دار الشروق 1988 مج 1

ص579.

²³¹ التحرير والتنوير ج 5 ص226.

²³² في ظلال القرآن مج 1 ص579.

تعدّد الزوجات وحده إذ كيف يجوز القانون زواج "القواعد من النساء" وهنّ غير قادرات على تكثير عدد رجال الأمة ونسائها؟ لا يحتاج الأمر إلى كثير بحث ولا إلى عميق نظر ليتبين أنّهم المفسّرين الأساسيّ تبرير تعدّد الزوجات بل الدفاع عنه وكأنّهم لا يأخذون بعين الاعتبار التطوّرات العلميّة والتحوّلات الاجتماعيّة الّتي تمكّن الأزواج من التّحكّم في عمليّة الإنجاب باعتبارها فعلا ثقافيّا لا ممارسة طبيعيّة.

فإذا جئنا إلى السّبب الثالث المفترض لتبرير تعدّد الزوجات وهو ميل بعض الرّجال إلى تعداد النساء والإكثار منهنّ والحاجة الملحّة إلى ذلك حتّى إنّ المرأة الواحدة لا تحميه من الزّنى، وجدنا أنّ المشكل هنا أعوص وأخطر. فما الحلّ بالنّسبة إلى رجل ملّ نساءه الأربع وما زال لفطرة ربّها الله فيه راغبا في أخريات. كيف نحّميه من الزّنى؟ يمكن أن يطلق هذا الرّجل زوجاته ويتزوّج أربع نساء أخريات، أليس عدد النساء في خيال المفسّرين أكبر من عدد الرّجال؟ وما ضرّ لو تشتّت الأبناء وفقدوا الرّوابط العاطفيّة؟ إنّ حماية الرّجل من الزّنى أهمّ وأخطر. ولعلّ أيسر طريقة لحلّ هذا المشكل الجنسيّ العميق التّسرّي وحينئذ نقي الرّجل شرّ الملل ومخاطر التّعوّد على زوجة واحدة قد لا تحميه من الزّنى. ولكن هذا الحلّ المثاليّ اليسير لا يمكن أن يتحقّق في المجتمعات الحديثة الّتي ألغت الرّقّ بما يجعل تعدّد الزوجات وحده قاصرا عن حلّ مشكل

"من كان من الرجال ميّالا للتعدّد مجبولا عليه"²³³. ثمّ كيف نميّز
المجبول على التعدّد من غير المجبول عليه؟ أنفكر في اختبارات تقنيّة
نفسية أو في اختبارات جنسيّة إجرائيّة؟ وماذا نفعل إذا وجدنا
أنفسنا إزاء امرأة "مجبولة" على التعدّد أو راغبة فيه على الأقلّ؟
وعموما فإنّ طرح مسألة تعدّد الزوجات يحملنا إلى مفارقات
ساحرة عديدة ويبيّن لنا أنّ قراءة المفسّرين للمسألة قديما والتمسك
بها عند بعض المشايخ حديثا يكشفان عن خلط واضح بين الزّواج
باعتباره مؤسّسة اجتماعيّة تنظّم الحياة الجنسيّة وتنظّم الحياة
الاجتماعيّة من جهة وبين الاستيهامات الجنسيّة التي لا يحدّها قانون
سوى قانون الرّغبة فيتجاهل هؤلاء أنّ الإنسان يندرج منذ البدء
ضمن الثقافة لا ضمن الطّبيعة إذ يقبل منع الزّواج بالمحارم ويقبل
تنظيم شهوته الجنسيّة في أطر تضيق وتتّسع وفق المجتمعات وتمثّلها
الرّمزيّة.

²³³ التّحرير والتّنوير ج 4 ص 226.

حيرة 8

العدّة

العدّة هي فترة زمنيّة تقضيها المرأة المسلمة بعد الطلاق أو بعد وفاة زوجها متربّصة بنفسها ولا يسمح لها أثناءها بالزّواج. ويضبط القرآن هذه الفترة بثلاثة قروء بالنّسبة إلى المطلّقة غير الحامل ("وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ"، البقرة 228/2) وبثلاثة أشهر بالنّسبة إلى التي لم تحض أو إلى الآيسة من الحيض ("وَاللّائِي يَمْسُئْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعَدَّتْهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللّائِي لَمْ يَحِضْنَ..."، الطلاق 4/65) وبأربعة أشهر وعشر بالنّسبة إلى المتوفّى عنها زوجها ("وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا..."، البقرة 234/2).

وقد اختلف المفسّرون في مدلول القرء بين معنيين متضادّين: الطّهر أو الحيض، "وبه تشاغل النّاس قديما وحديثا من فقهاء ولغويين في تقديم أحدهما على الآخر"²³⁴. ورغم أهمّية المسألة من المنظور الفقهيّ الدقيق فإننا نختار أن نضرب عنها صفحا لأنّ الفرق بين التّأويلين لا يمكن أن يتجاوز في كلّ الأحوال الشّهر الواحد

²³⁴ أحكام القرآن ج 1 ص 184.

ولأنّ ما يهَمُّنا في مجال العِدَّة مسألَتان تكشِفان حيرتَين فكريّتين تتصل كلتاهما بتأويل المفسِّرين للغرض من العِدَّة أي للحكمة في تشريعها.

يرى المفسِّرون أنّ الهدف الأوّل للعِدَّة هو تبيّن براءة الرّحم من حمل محتمل حتّى إنّ بعض المفسِّرين يسم العِدَّة بمصطلح براءة الرّحم²³⁵. والعِدَّة من هذا المنظور فترة ضروريّة للتأكّد من خلوّ رحم المرأة من جنين لا بدّ أن يلحق بأبيه المطلق أو بأبيه المتوفّى حفاظا على سلامة الأنساب. على أنّ القرآن لم يقتصر على فرض العِدَّة على المرأة التي يمكن أن تلد وإثما أقرّ عِدَّة للصغيرة التي لم تحض وأقرّ عِدَّة للآيسة من الحيض. والتناظر المتمحّص في كلام الله تعالى يتبيّن اختلافا في شكل فرض العِدَّة بين الحالين المختلفتين. فإذا كانت المطلقة تحيض كانت الأقراء سبيلا مطلقا لتبيّن المدّة اللازمة لبراءة الرّحم وإذا كانت المرأة لا تحيض إمّا لصغر سنّها أو لكبر سنّها فإنّ عِدَّتْها متصلة بشرط الارتباب يجسّم ذلك قول الله تعالى: "وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ..." (الطلاق 4/65). واستنادا إلى هذه القراءة ذهب داود الظّاهري إلى سقوط العِدَّة عن المرأة التي يوقن أنّها يائسة²³⁶. وقد لقيت هذه القراءة أشدّ المعارضة من أغلب

²³⁵ تجدر الإشارة إلى أنّ ترجمة عِدَّة بالفرنسيّة هو: *délai de viduité*. وهذه العبارة تقتضي الدلالة على زمن يُخصّص للتبّت من الفراغ وهو في هذا المقام فراغ الرّحم.

²³⁶ التحرير والتنوير ج 28 ص 318.

المفسرين، وكيف لا وهي قراءة تخفف عن المرأة بشكل من الأشكال. فذهبوا إلى أن شرط الارتياح ليس متصلاً بالعدة وإنما هو متصل بسياق الآية التي نزلت بعد تساؤل بعض المسلمين عن عدة الآيسة والصغيرة. ولكن إذا كان الأمر كذلك فلم لا نجد عبارة "إن ارتبتم" أو "إن احترتم" أو حتى "إن تساءلتم" في سياقات أخرى من القرآن والحال أن كثيراً من الأحكام مسبوق بتساؤل للمسلمين وباستفسارهم بل بشكهم وريبتهم؟ بل الأغرب أن المفسرين في سعيهم إلى التشديد على المرأة لا يتحرّجون من توجيه صريح القرآن الوجهة التي يرضونها. فهم يجعلون حرف "إن" بمعنى "إذ" وأن الارتياح وقع في حكم العدة قبل نزول الآية²³⁷. ولننظر كيف تتغير معاني الحروف ويحل بعضها محل بعض بلا قاعدة نحوية ولا أسس لغوية تفقد كلها قيمتها أمام الهدف الأسمى لحبس المرأة أكثر ما يمكن. وإذا أصبحت الغاية مبررة للوسيلة فلا نتعجب سائر أنواع الاحتجاج لدى المفسرين شأن اعتبار أن "العدة وضعت لبراءة الرحم ثم لحق بها البرية الرحم وهي الصغيرة واليائسة"²³⁸ دون تحديد لمشروعية هذا اللحاق ودون إشارة إلى مخالفته المفيد من كلام الله تعالى.

ولعل نية التشديد على المرأة تبلغ أقصاها مع عمر بن الخطاب الذي يتفرّد بأن يجعل المرتاب في يأسها تمكث تسعة أشهر أي أمد

²³⁷ السابق ص 316.

²³⁸ أحكام القرآن ج 1 ص 194.

الحمل المعتاد فإن لم يظهر بها حمل ابتدأت الاعتداد بثلاثة أشهر فتكمل لها سنة كاملة²³⁹. ولا يمكن للقارئ الحصيف أن لا يلاحظ الفرق المهول بين إقرار القرآن صراحة بأن عدّة اليائسة ثلاثة أشهر في حال الارتباب وبين تحويل هذه العدّة الممكنة فحسب عدّة لازمة من جهة ثم إطالته مدتها بإضافة تسعة أشهر كاملة. إن هذا الفرق هو الفرق بين ما يحمله القرآن من انفتاح وإمكانات للاجتهاد من جهة وما تقدّمه جلّ قراءاته البشريّة من انغلاق وتشدّد من جهة أخرى.

وهذا الانغلاق يتّجسّم أيضا إذ ننظر في الهدف الثاني للعدّة وفق المفسّرين، وهذا الهدف هو تمكين الزّوج المطلق من فترة يمكنه أثناءها مراجعة زوجته أي إلغاء الطّلاق. فالعدّة وفق هذا المنظور فترة تأمل تُمنح للزّوج وحده وليس للزّوجة أثناءها إلاّ انتظار قرار نهائيّ من زوجها. ويجوز أن يتّخذ الزّوج هذا الحقّ الممنوح فرصة لإلحاق الضرر بزوجه بمراجعتها ثمّ تطليقها ثانية ممّا كان سائدا في الجاهليّة ولذلك حدّد القرآن الطّلاق بثلاث مرّات: "الطّلاقُ مرّتان فإمساكٌ بمعروفٍ أو تسريحٌ بإحسان... (البقرة/229). ورغم أنّ القرآن ينشد رفع الضّرر عن المرأة بهذا التّحديد بل يتجاوز ذلك إلى التّصريح بوضوح بعدم المضارّة: "...وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَارًا لِنَعْتَدُوهُنَّ... (البقرة/231) فإنّ المفسّرين لم يستطيعوا ترك "فرصة" استمرار العدّة في الإسلام تمرّ دون استغلالها للتذكير بسيادة الزّوج

239 التحرير والتنوير ص318.

على الزوجة ولتأكيد امتلاكه إيّاها وإن بعد تطليقها. ولتحقيق هدفهم هذا تجاهل عموم المفسرين والفقهاء زمن العدة وشروطها التي حددها القرآن بل إنهم استخفوا بها أحيانا.

فأما استخفافهم بزمن العدة فمردّه أنّهم -سواء اعتبروا القرء طهرا أو حيضا- لا يأتمنون الزوجة على رحمها في حين أنّ الله عزّ وجلّ ائتمنها عليه وتوعدها إن كتمت الحيض أو الحمل إذ قال: "...وَلَا يَحِلُّ لِهِنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ...". (البقرة 228/2). صحيح أنّ كذب النساء في عدتهن جائر ولكن الله حمّل المرأة مسؤولية كبرى فلم يمنعها المفسرون عنها ويعتبرونها غير قادرة على تحملها وكأنهم أدري من الله بالمسألة؟ إنّ هذا التدخّل البشري جليّ إذ يقول ابن العربي: " فإن أخبرت (المرأة) بانقضائها (العدة) في مدة تقع نادرا فقولان" القول الأوّل يقرّ تصديق المرأة إذ أنّ بعض النساء يحضن أكثر من مرّة في الشهر". أمّا القول الثاني فيرمي عرض الحائط بالأقراء المخصوصة التي أثبتتها الله تعالى ليستند إلى حال عامّ إذ "قال القاضي وعادة النساء عندنا مرة في الشهر وقد قلت الأديان في الذكران فكيف بالنسوان فلا أرى أن تمكّن المطلقة من الزواج إلا بعد ثلاثة أشهر من يوم الطلاق ولا يسأل عن الطلاق كان في أوّل الطهر أو آخره"²⁴⁰. أليس عجيبا أن يضع القاضي قوله "ثلاثة أشهر" بديلا لقول الله تعالى "ثلاثة قروء"، لا ينشد من ذلك إلّا

²⁴⁰ أحكام القرآن ج 1 ص 187.

إطالة زمن العدة لتمكين الزوج من المراجعة متى شاء؟ أليس غريبا أن يعتبر أن التسوان أقلّ تدينا من الذكور مطلقا؟ ألا تندرج مريم عليها السلام وأمهات المؤمنين ضمن النساء أم إن العنف الرمزي ضد النساء يسمح بتجاوز هؤلاء وبتناسي كلام الله تعالى؟

ويتواصل هذا التناسي ويظهر في مجال ثان من الاستخفاف بكلام الله تعالى. فبعد الاستخفاف بزمن العدة الصريح في القرآن وبائتمان الله النساء عليه، ها أن المفسرين يستخفون بشروط المراجعة الصريحة في القرآن. فقد قال الله تعالى: "...وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا..." (البقرة 2/228). وتشير الآية بلا مواربة إلى أن حق الرجعة متصل بإرادة الإصلاح إبطالا لما كان في الجاهلية من مراجعة بلا حدّ تضرّ بالمرأة. وهذا ما يثبته الرازي إذ يقول: "والسبب في هذه الآية أن في الجاهلية كانوا يرجعون المطلقات ويريدون بذلك الإضرار بهمّ ليطلقوهن بعد الرجعة حتى تحتاج المرأة إلى أن تعتد عدة حادثة فنهوا عن ذلك وجعل الشرط في حل المراجعة إرادة الإصلاح وهو قوله (إن أرادوا إصلاحا)"²⁴¹.

ولكن إقرار الرازي هذا لم يمنعه من أن يسير مسار جلّ المفسرين الذين اعتبروا هذا الشرط شكليا لعدم القدرة على معرفة قصد الرجعة أهو الإصلاح أم سواه. ولذلك ميّزوا بين سريرة الزوج التي يحاسبه الله تعالى عليها وبين الحكم الذي يقضي له مطلقا بإرجاع زوجته. وهذا ما توضّحه إجابة الطبري على استفسار منطقي: "فما

²⁴¹ مفاتيح الغيب مج 3 ج 6 ص 101.

لزوج - طلق واحدة أو اثنتين بعد الإفضاء إليها - عليها رجعة في أقرائها الثلاثة إلا أن يكون مريدا بالرجعة إصلاح أمرها وأمره مراجعتها؟ قيل: أمّا فيما بينه وبين الله تعالى فغير جائز إذا أراد ضرارها بالرجعة لا إصلاح أمرها وأمره مراجعتها. وأمّا في الحكم فإنّه مقضيّ له عليها بالرجعة... وإن أراد ضرار المراجعة برجعته فمحكوم له بالرجعة وإن كان آثماً بريئاً في فعله ومقدماً على ما لم يبيحه الله له، والله وليّ مجازاته فيما أتى من ذلك. فأما العباد فإنّه غير جائز لهم الحول بينه وبين امرأته التي راجعها بحكم الله تعالى²⁴². ويذهب الرّازي المذهب نفسه: "فإن قيل إنّ كلمة "إن" للشرط والشرط يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه فيلزم إذا لم توجد إرادة الإصلاح أن لا يثبت حقّ الرجعة. والجواب أن الإرادة صفة باطنة لا اطلاع لنا عليها فالشرع لم يوقف صحة المراجعة عليها بل جوازها فيما بينه وبين الله موقوف على هذه الإرادة حتى إنّ لو راجعها لقصد المضارة استحق الإثم²⁴³. ويجوز حينئذ أن نطرح تساؤلاً منطقيّاً بسيطاً وهو: إذا استثنينا التحديد الزمّيّ فما الفرق من منظور الفقهاء بين المراجعة في الجاهليّة والمراجعة في الإسلام والحال أن كليهما تخلو من أن تشترط على الزوج عدم إلحاق الضرر بزوجه وتغدو حقاً مطلقاً؟ هل الشرط الذي وضعه الله عزّ وجلّ شكليّ؟ بأيّ حقّ يقرّ ابن عاشور: "وقوله (إن أرادوا إصلاحاً)

²⁴² مجمع البيان ج 2 ص 466.

²⁴³ مفاتيح الغيب مج 3 ج 6 ص 101.

شرط قصد به الحث على إرادة الإصلاح وليس هو للتقييد²⁴⁴؟
أيعسر على المفسرين قديمهم وحديثهم الإقرار بتقييد صرح به
القرآن؟ أيكون إطلاق يد الزوج في المراجعة أعزّ على أنفسهم من
كلام الله تعالى؟

بل إننا إذا وافقناهم جدلاً على أن قصد إصلاح الزوج حياته
مع زوجته من باب السرائر التي لا يطلع عليها أحد، أفلا يجوز أن
يكون في اختيار الله الحكيم هذا الشرط دلالة عميقة تفتح باباً
للاجتهاد لا يقوم على إطلاق حق الزوج في المراجعة سواء نشد
الإصلاح أو الإضرار بل يقوم على اعتبار الشك في إرادة الإصلاح
داعياً إلى نفي حق المراجعة إلا إذا رغبت الزوجة في ذلك. فهذه
الرغبة كفيّلة بأن تبين لنا وجود نية الإصلاح عند الطرفين مما يربأ
صدع العلاقة الزوجية. بل إننا نذهب إلى أبعد من ذلك ونتساءل:
من أدرى المفسرين أن الله عزّ وجلّ يشير إلى الأزواج وحدهم إذ
قال "... إن أرادوا إصلاحاً...". إن قواعد اللغة العربية تسمح لنا
بأن نعدّ الضمير فاعل الإرادة جامعاً بين الأزواج والزوجات معاً،
ولعلّ هذا التأويل أقرب إلى المنطق لأن إرادة الإصلاح لا تكون
مفيدة ولا تخلو من الإضرار إلا إذا كانت مشتركة بين كلا
الزوجين.

إنّ ما سبق كلّه يبيّن لنا أن تصوّر المفسرين لسيادة الزوج على
الزوجة ولا متلاكه إيّاها قد حادت ببصرهم عن عميق معاني القرآن

244 التحرير والتنوير ج 2 ص 395.

الممكنة. فالأهمّ بالنسبة إلى مفسّر مثل الرّازي أن تثبت العدة أنّ
"الزوج كالأمير والراعي والزوجة كالمأمور والرّعية فيجب على
الزوج بسبب كونه أميرا وراعيا أن يقوم بحقّها ومصالحها ويجب
عليها في مقابلة ذلك إظهار الانقياد والطاعة للزوج"²⁴⁵.

وإذا تجاهل المفسّرون كلام الله تعالى فلا نستغرب أن بعضهم
قد استهان بصريح السنّة النبويّة إن كان في ذلك إطالة لزمان العدة
وإن كان في ذلك منع للزّوجة من استرداد حرّيتها إذ لا ننسى أنّ
الزّواج نوع رقّ مثلما قال ابن تيميّة والغزالي. ولعلّ هذا الموقف
المستبطن هو الذي جعل الأقوال تختلف في مسألة محسومة في القرآن
انطلاقا من قوله تعالى: "...وأولاتُ الأحمالِ أجلهنّ أن يَضَعْنَ
حَمْلَهُنَّ..." (الطلاق 4/65)، فهذا القول يفيد أنّ الوضع هو الذي
ينهي عدة الحامل ولكنّ بعض المفسّرين ذهبوا إلى أنّه قول خاصّ
بالمطلّقات الحوامل دون الأرامل الحوامل اللواتي عليهنّ أن يعتدّن
أربعة أشهر وعشرا على الأقلّ أو أكثر من ذلك حتّى وضع الحمل،
وهم في ذلك تناسوا السنّة التي تعاضد المعنى القرآنيّ العامّ إذ وضعت
سبعة الأسلميّة بعد وفاة زوجها بليال فقال لها الرّسول صلّى الله
عليه وسلّم: قد حللت فانكحي من شئت²⁴⁶. إنّ هذا الموقف
يخرج بعض المفسّرين إذ يمكن أن تضع الأرملة بعد وفاة زوجها
بلحظة ويعسر عليهم أن تغدو حرّة بمثل هذه السّعة. ألا تصبح

²⁴⁵ مفاتيح الغيب مج 3 ج 6 ص 101.

²⁴⁶ أحكام القرآن ج 1 ص 208.

بذلك شبيهة بالرجال الذين يمكنهم شرعا أن يتزوجوا ولو بعد وفاة
زوجاتهم بساعة؟ وألا تفقد العدة حينها ما أسقطه البعض عليها من
تجسيم لسيادة الرجل على المرأة وسلطته عليها؟
إنَّ ما لمسناه من خلال قراءتنا لما قاله المفسِّرون حول العدة أنَّ
حكمة كلام الله تعالى أبعد من نظر كلِّ المفسِّرين. فالقرآن صالح
لكلِّ زمان ومكان أمَّا قارئوه فيتأثرون بانتماءاتهم التاريخيَّة
ومدارسهم الفقهيَّة بل حتَّى نوازعهم الذاتِيَّة، وهذا ما يجعل باب
الاجتهاد مفتوحا دوما على مصراعيه من جهة وما ينفي الرأْي
الواحد النَّهائي من جهة أخرى.

حيرة 9

نكاح اليد

من المشروع التّساؤل عن سبب إدراج الاستمناء أو نكاح اليد ضمن فصل خاص بالزّواج. ونجيب بأنّ الاستمناء من منظور بعض الفقهاء والمفسّرين ضرورة يُلتجأ إليها في حال غياب إمكان الزّواج أو التّسرّي. فنكاح اليد ضرب من الممارسة الجنسيّة طرح في علاقته بإمكان الزّواج وأثار موقفين نعروضهما وناقشهما مبينين ما يثيرانه من حيرة ونقاط استفهام.

الموقف الأوّل رافض للاستمناء يعتبره محرّماً. ويستدلّ أصحاب هذا الموقف ومنهم "الإمام الشافعي، رحمه الله، ومن وافقه على تحريم الاستمناء باليد بهذه الآية الكريمة "وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ . إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ... " ²⁴⁷ قال: فهذا الصنيع خارج عن هذين القسمين، وقد قال: " فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ " ²⁴⁸ . وعلى هذا الأساس يحرّم هؤلاء أيّ علاقة جنسيّة باستثناء العلاقة مع الأزواج أو مع ملك اليمين. ويبدو أنّ حفظ الفرج المطروح يتّصل بحفظه على موضوع

²⁴⁷ المؤمنون 5/23-6-7.

²⁴⁸ تفسير ابن كثير ج 5 ص 463.

جنسيّ بشريّ ممكن فهل نكاح اليد أو اعتماد أيّ "أداة أخرى" لاستجلاب المتعة الجنسيّة نظير للإنسان الموضوع الجنسيّ الشائع؟ وبعبارة أخرى هل نتصوّر أن يُطلب من شخص حفظ فرجه على جميع النساء باستثناء زوجاته وجواريه وأن يفيد هذا الطلب دعوة له إلى حفظ فرجه على يده وعلى أيّ أداة قد تمتعه؟ إنّ كَشك يستهزئ بهذا التفسير ويذهب إلى القول: " إذا كان قد أبيع لنا نكاح ما ملكت اليمين... لماذا لا ننكح اليمين ذاتها؟"²⁴⁹.

على أنّنا إذا تجاوزنا هذا الضرب من المواقف المتسرّعة واعتبرنا أنّ حفظ الفرج يكون بالنكاح والتسرّي، وإذا اعتبرنا حينئذ أنّ الآية المذكورة تقرّ بأنّ المؤمن يجب ألاّ ينكح إلاّ الزّوج أو ملك اليمين فإنّها تغدو آية غير محرّمة للعلاقة الجنسيّة بين المثليين باعتبار أنّ هؤلاء يمكن أن يكونوا أزواجاً، كما يمكن أن يتسرّى الرّجل بجارية أو بسلام ممّا تحقّق في تاريخ المسلمين. فإن قيل إنّ الجنسيّة المثليّة محرّمة بآيات أخرى قلنا إنّ عبارة حفظ الفرج تثير مشكلاً ثانياً لعمومها وذلك خلافاً للفظ النكاح. فالقول: لا تنكح إلاّ زوجاتك وإمائك واضح نسبياً²⁵⁰. أمّا القول: احفظ فرجك على الجميع إلاّ عن زوجاتك وإمائك فإنّه يجرّ لتعدّد معاني الحفظ. هل يقتصر معنى حفظ الفرج على حفظه من إقامة علاقة جنسيّة شائعة أي من تلاقي فرجين أم يتجاوز ذلك إلى حفظه من اللمس بل حتّى

249 حواطر مسلم في المسألة الجنسيّة ص74.

250 نقول نسبياً لأنّ النكاح لفظ مشترك بين الزّواج والعلاقة الجنسيّة.

من النَّظر؟ وهذا المعنى الثاني الممكن يفيد أن الطَّيب لا يمكن أن ينظر إلى فرج مؤمن مريض ولا يمكن أن يلمسه رجلا كان أو امرأة ذلك أن هذا النَّظر أو اللمس مخترق لقانون حفظ الفرج. ولا يحلُّ الاستنادُ إلى الضَّرورات التي تبيح المحظورات الإشكالَ إذ تختلف حدود الضَّرورات من مفسِّر إلى آخر. ويمكن أن يذهب البعض إلى أن الرِّغبة الجنسيَّة المكبوتة ضرورة قد تبيح لصاحبها الاستمنااء المحظور أي قد تدعوه إلى عدم حفظ فرجه عن يمينه، وهو ما ذهب إليه الفقهاء القائلون بجواز نكاح اليد.

على أن المهمَّ في هذا المستوى بيان أن الآية المذكورة لا تكفي دليلاً على تحريم الاستمنااء بل إن علماء القرآن أنفسهم يعتبرون تحريم الاستمنااء انطلاقاً من هذه الآية استنباطاً، وهذا شأن الزَّركشي الذي يشير إلى أن بعض أحكام القرآن تؤخذ بطريق الاستنباط "كاستنباط الشَّافعي تحريم الاستمنااء باليد من قوله تعالى إلاَّ على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم إلى قوله فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون"²⁵¹. ويستند بعض محرِّمي الاستمنااء إلى السُّنة النَّبويَّة معتمدين الاستنباط نفسه. فعن النبيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: "يا معشر الشُّباب من استطاع منكم الباءة فليتزوّج فمن لم يستطع فعليه بالصَّوم فإنَّه له وجاء"²⁵². وقد

بدر الدِّين الزَّركشي: البرهان في علوم القرآن، بيروت، دار الجليل 1988، ج 2

²⁵¹ ص 4.

²⁵² صحيح البخاري مج 3 ج 7 ص 3.

"استدل به بعض المالكية على تحريم الاستمناء لأنه (الرسول) أرشد عند العجز عن التزويج إلى الصوم الذي يقطع الشهوة فلو كان الاستمناء مباحا لكان الإرشاد إليه أسهل"²⁵³. ونحن نرى أنّ الحديث المذكور ورد في مقام خاصّ يقدّم نصيحة عامّة إلى شباب المسلمين ولا نتصوّر أنّه يقدّم جميع الحلول الممكنة لمن لم يستطع الزّواج بل لا نتصوّر الرّسول بجيائه يقدّم الاستمناء حلاً وهو مسألة خصوصيّة لا شكّ أنّ كلّ شابّ يعرفها وليس في حاجة إلى الرّسول ليذكره بها. ثمّ إنّنا لو عددنا هذا الحديث تشريعاً ملزماً لوجب أن نعتبر كلّ من وجد الباءة ولم يتزوّج مذنباً باعتباره مخالفاً لأحد أوامر الرّسول التشريعيّة. ويؤكد موقفنا حديث ثانٍ للرّسول خاطبه فيه أبو هريرة قائلاً: "قلت يا رسول الله إنّني رجل شابّ وأنا أخاف على نفسي العنت ولا أجد ما أتزوّج به النساء فسكت عني ثمّ قلت مثل ذلك فسكت عني ثمّ قلت مثل ذلك فسكت عني ثمّ قلت مثل ذلك فقال النبيّ صلّى الله عليه وسلّم يا أبا هريرة جفّ القلم بما أنت لاق فاخترص على ذلك أو ذر"²⁵⁴. هل نتصوّر أنّ هذا الحديث تشريع مطلق وحينئذ يجب أن يترك كلّ شابّ لم يجد الباءة التّفكير في الجنس وإن لم يستطع فعله أن يختصي. أو لم يأمر الرّسول بذلك فكيف لا نطيعه؟ ثمّ كيف نوفّق بين هذا الحديث

²⁵³ أحمد بن حجر العسقلاني: فتح الباري، دار المعرفة، بيروت 1379هـجري،

ج9 ص112.

²⁵⁴ صحيح البخاري مج3 ج7 ص5.

الصَّحِيح الَّذِي يَأْمُرُ بِالِاخْتِصَاءِ وَحَدِيثِ صَحِيحِ آخِرِ يَقُولُ فِيهِ بَعْضُ الصَّحَابَةِ: "كُنَّا نَغْزُو مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْسَ لَنَا نِسَاءٌ فَقُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَا نَسْتَحْصِي فَنَهَانَا عَنْ ذَلِكَ"²⁵⁵؟ إِنَّ الْقِرَاءَةَ السَّطْحِيَّةَ الَّتِي تَرِيدُ تَحْوِيلَ الْأَحْدَاثِ الْيَوْمِيَّةِ وَالْأَخْبَارِ الْفَرْدِيَّةِ أَسْأَسًا تَشْرِيْعِيَّةً خَطَرَةٌ إِذْ تَوْقَعْنَا فِي مَزَالِقِ التَّنَاقُضَاتِ وَالْمَفَارِقَاتِ وَالسَّفْسُطَةِ فِي حَيْنٍ أَنْ النَّظَرَ فِي مَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ وَقِيمِهَا الْكُبْرَى حَلٌّ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمَآزِقِ الْفَقْهِيَّةِ.

وَمِنْ أَمْتَلَةٍ هَذِهِ الْمَآزِقِ سَعَى مِنْ حَرَمِ الْاسْتِمْنَاءِ إِلَى إِجْمَاعِ حُجَجِ قِطْعِيَّةٍ مِنَ النَّصُوصِ رَغْمَ أَنَّهَا غَائِبَةٌ فَعَلًا. فَتَمَحَّلُوا أَحَادِيثَ أَقْلٍ مَا يُقَالُ عَنْهَا إِنَّهَا غَرِيبَةٌ شَأْنُ قَوْلِ مَسْنَدِ إِلَى الرَّسُولِ: "سَبْعَةٌ لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلَا يَزْكِيهِمْ، وَلَا يَجْمَعُهُمْ مَعَ الْعَامِلِينَ، وَيَدْخُلُهُمُ النَّارُ أَوَّلَ الدَّاخِلِينَ، إِلَّا أَنْ يَتُوبُوا، فَمَنْ تَابَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِ: نَاكَحَ يَدَهُ، وَالْفَاعِلُ، وَالْمَفْعُولُ بِهِ، وَمَدَمِنَ الْخَمْرَ، وَالضَّارِبَ وَالِدِيهِ حَتَّى يَسْتَغِيثَا، وَالْمَوْذِي جِيرَانَهُ حَتَّى يَلْعَنُوهُ، وَالنَّاكِحَ حَلِيلَةَ جَارِهِ". إِنَّ هَذَا الْحَدِيثَ لَا يُقْبَلُ نَقْلًا فَهُوَ "غَرِيبٌ، وَإِسْنَادُهُ فِيهِ مِنْ لَا يَعْرِفُ؛ لُجْهَاتُهُ" بِشَهَادَةِ ابْنِ كَثِيرٍ²⁵⁶ وَلَكِنَّهُ حَدِيثٌ لَا يُقْبَلُ عَقْلًا إِذْ كَيْفَ نَتَصَوَّرُ أَنَّ نِكَاحَ الْيَدِ عَلَى فَرْضِ تَحْرِيمِهِ ذَنْبٌ يَمَاتِلُ فِي شِدَّتِهِ وَفِي عِقَابِهِ ذَنْبٌ مِنْ يَضْرِبُ وَالِدِيهِ حَتَّى يَسْتَغِيثَا وَالْحَالُ أَنَّ

²⁵⁵ السَّابِقُ ص 4.

²⁵⁶ تَفْسِيرُ ابْنِ كَثِيرٍ ج 5 ص 463.

القرآن لا يشير إلى الاستمناء في حين أنه يعجّ بالآيات التي تدعو إلى الإحسان إلى الوالدين والرّفق بهما.

إنّ عددا من علماء السلف قد أباح الاستمناء لسبب بسيط أوّل وهو غياب أيّ نصّ يحرّمه. وهذا موقف أهل الظاهر الذين يستندون إلى أنّ الله تعالى قد فصلّ على المسلمين ما حرّم عليهم: "...وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ..." (الأنعام/119). ولم يعتمد من أباح الاستمناء على أيّ من أحاديث الرّسول الضّعيفة ممّا يؤكّد ضعفها إذ لو كانت قاطعة فكيف يتغاضى عنها ابن حزم وابن حنبل مثلا، فأحمد بن حنبل على ورعه يجوز الاستمناء، ويحتجّ بأنه إخراج فضلة من البدن فجاز عند الحاجة، أصله الفصد والحجامة. وقد أباح بعض المفسّرين الآخرين الاستمناء في حال الضّرورة خشية الوقوع في الزّنى فاعتبروا أنّ الاستمناء أخفّ الضّررين ولعله يدخل في مقارنة ثلاثيّة أحيانا "فقد روي عن ابن عبّاس أنّ نكاح الإمام خير منه وهو خير من الزّنى"²⁵⁷.

ومثلما هو دأبنا في هذا الكتاب فإنّنا لا نودّ الإقرار التّهائيّ بتغليب رأي على رأي إلّا أنّ ما يلفت انتباهنا هو نشدان عدد كبير من المفسّرين تأويل القرآن والسّنّة تأويلا متشدّدا يضيّق أطر الجنسانيّة ويتحرّج منها بل لعلّ بعض "الفتهاء المحدثين" يجد متعة ساديّة في المبالغة في تحريم الاستمناء محوّلًا إياه ذنبا كبيرا، نافيًا اللجوء إليه حتّى في حال الضّرورة متناسيا أنّ أغلب شباب البلاد

²⁵⁷ مجموع فتاوى ابن تيميّة ج10 ص573/574.

الإسلامية اليوم لا يتزوج إلا في سن متأخرة نسبياً أي بعد تحسّم
الشهوة الجنسية بعشر سنوات أو أكثر.

والأغرب أن جلّ "المشايخ" الذين يجرّمون الاستمناء لا يشيرون
إلى من أباحه من الفقهاء والمفسّرين بل لا يذكرون رأي من اعتبره
مباحاً للضرورة بالنسبة إلى من كان يجوز لهم ملك اليمين وإلى من
كان ممكناً عندهم الزواج المبكر، فما بالك بشباب اليوم؟ أو لا
يكون الاستمناء الذي يمارسه عدد كبير من الشّباب المسلم ضرورة
يفرضها بؤس العلاقات الجنسية في مجتمعاتنا الإسلامية اليوم تصوّراً
وممارسة؟

إنّ الفقهاء الجدد يستندون تارة إلى معلومات دينية مبتورة وطورا
إلى معلومات "طبيّة" مضحكة، ومن أمثلة ما يذكره المشايخ اليوم
على شبكة الأنترنت من معلومات طبيّة خاطئة للشّباب ما يقوله
عبد الله بن عبد العزيز الباز الرئيس العام لإدارات البحوث العلمية
والإفتاء والدعوة والإرشاد: "ثبت في علم الطب أن الاستمناء
يورث عدة أمراض : منها : أنه يضعف البصر، ويقلل من حدته
المعتادة إلى حد بعيد، ومنها: أنه يضعف عضو التناسل، ويحدث فيه
ارتخاء جزئياً أو كلياً، بحيث يصير فاعله أشبه بالمرأة لفقده أهم
مميزات الرجولة التي فضّل الله بها الرجل على المرأة، فهو لا يستطيع
الزواج، وإن فرض أنه تزوّج فلا يستطيع القيام بالوظيفة الزوجية
على الوجه المطلوب، فلا بد أن تتطلع امرأته إلى غيره لأنه لم
يستطع إعفافها، وفي ذلك مفاصد لا تخفى. ومنها: أنّه يورث ضعفاً
في الأعصاب عامّة نتيجة الإجهاد الذي يحصل من تلك العملية.

ومنها: أنه يورث اضطرابا في آلة الهضم فيضعف عملها، ويختل نظامها. ومنها: أنه يوقف نمو الأعضاء خصوصا الإحليل والخصيتين، فلا تصل إلى حد نموها الطبيعي. ومنها: أنه يورث التهابا منويًا في الخصيتين فيصير صاحبه سريع الإنزال إلى حد بعيد بحيث يترل بمجرد احتكاك شيء بذكره أقل احتكاك. ومنها أنه يورث ألما في فقار الظهر، وهو الصلب الذي يخرج منه المني، وينشأ عن هذا الألم تقويس في الظهر وانحناء. ومنها: أنه يحلّ ماء فاعله فبعد أن يكون منيه غليظا ثخينا كما هو المعتاد في مني الرجل يصير بهذه العملية رقيقا خاليا من الدودات المنوية، وربما تبقى فيه دويدات ضئيلة لا تقوى على التلقيح فيتكون منها جنين ضعيف، ولهذا نجد ولد المستمني - إن ولد له - ضعيفا بادي الأمراض، ليس كغيره من الأولاد الذين تولدوا من مني طبيعي. ومنها: أنه يورث رعشة في بعض الأعضاء كالرجلين. ومنها: أنه يورث ضعفا في الغدد المخية فتضعف القوة المدركة، ويقل فهم فاعله بعد أن يكون ذكيا، وربما يبلغ ضعف الغدد المخية إلى حد يحصل معه خبل في العقل. وبذلك يتضح للسائل تحريم الاستمناء بغير شك للأدلة والمضار التي سبق ذكرها - ويلحق بذلك استخراجها بما يصنع على هيئة الفرغ من القطن ونحوه، والله أعلم".

إن قارئ هذا الكلام إذ يقارنه بأراء ابن حنبل وابن حزم مثلا وإذ يعرضه على الواقع الجنسي للشباب العربي لا يمكن أن لا يتساءل: هل استناد الفقهاء إلى معلومات دينية مبتورة وإلى "نتائج"

طبيبة خاطئة وهل مبالغتهم في التخويف والتهديد والزجر والوعيد
من جهة أخرى يخلان مشكل تصريف الطاقة الجنسية؟

وما بعد الحيرة

أهمّ ما يسمّ تصوّر المفسّرين والفقهاء للزّواج اعتبارهم إيّاه ضرباً من عقود البيوع يشتري بموجبه الرّجل بضع المرأة. فيدفع مقابلها مهراً نقداً آتياً ويلتزم بالإنفاق على الزّوجة زمانياً. ولم نجد في القرآن ما يثبت هذا التّصوّر فإن فيه إلا ما يؤكّد أنّ المهر عادة شائعة منذ الجاهليّة لم يمنعها القرآن ولكنه لم يشجّع عليها فضلاً عن أن يأمر بها. أمّا إنفاق الزّوج فإنّه متّصل بتحديد القوامة باعتبار أنّ الرّجال ليسوا قوامين إلا بشرط الإنفاق²⁵⁸ فإن غدا الإنفاق مشتركاً بين الزّوجين غدت القوامة بمعنى المسؤوليّة قوامة مشتركة²⁵⁹. على أنّ من الطّريف أنّ موقف الفقهاء والمفسّرين على تعسّفه على النّصّ القرآنيّ هو الذي بقي شائعاً في المخيال الاجتماعي للمجتمعات الإسلاميّة اليوم بل حتّى في قوانينها وذلك

²⁵⁸ إن قيل إنّ الآية الرّابعة والثلاثين من سورة النّساء: "الرّجال قوّمون على النّساء" بما فضّل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم... لا تحدّد القوامة بشيروط الإنفاق فحسب بل بشرط التّفصيل قلنا إنّ عبارة "بعضهم على بعض" لا تحدّد المفضّل من المفضّل عليه.

²⁵⁹ نزل في إطار الشّراكة هذا الفصل 23 من مجلّة الأحوال الشّخصيّة التّونسيّة الذي يلزم الزّوجة بالإنفاق على أسرتها إن كان لها مال.

رغم خروج المرأة إلى سوق العمل وإعالتها لعدد الأسر. وإذا أخذنا البلاد التونسية مثالا تبيننا أن اللغة مجال المخيال ما زالت تحمل إلى الآن معنى البيع والشراء من ذلك أن اعتماد فعل "أعطى ابنته" محيلا على البنت التي ستتزوج يؤكد استمرار مبدأ تزويج الولي للبت أولا وتؤكد أن الزواج تسليم "موضوع" حتى لا نقول "بضاعة" للزوج. أما القوانين التونسية فإنها على سيرها في المساواة بين الزوجين أشواطا كبيرة جدا ما زالت تقتضي وإن ضمينا مبدأ "اشتراء الزوج بضع المرأة" إذ لا يجوز للزوج إجبار الزوجة على البناء إلا إذا دفع المهر²⁶⁰.

ولا شك أن إدراج الزواج ضمن عقود البيوع يتصل أيما اتصال بتحديد السيادة داخل العائلة. فالمشترى هو الذي يقرّر وما على البضاعة باعتبارها موضوعا سوى واجب التنفيذ. وليس من الاعباتي ما أسلفناه من تقريب التصور الفقهي بين الزوجة والأمة، فكلتا العلاقتين قائمة على واجب الإنفاق الذي يقابله واجب الطاعة. ولعلّ نشدان المفسرين والفقهاء تأكيد سيادة الزوج على الزوجة هو ما حمل جلهم على تحريم زواج المتعة الذي لم يجرّمه القرآن بل عمر بن الخطاب وحده ذلك أن زواج المتعة يمكن المرأة من بعض حرية اختيار ومن انفصال سريع لا تسمح به المنظومة الفقهية التي تذهب في تعقيدها حدّ مناقضة ما عرضناه من أحاديث واضحة للرّسول تسمح للزوجة بالخلع من زوجها وإن لم تعتب

²⁶⁰ مجلة الأحوال الشخصية التونسية، فصل 13

عليه في دين ولا خلق بل إن هذه الأحاديث تسمح لها بالخلع لمجرّد انزعاجها من دمامة زوجها. وقد تجاوز سعي الفقهاء إلى استرقاق المرأة الزّواج ليمتدّ إلى ما بعده أثناء العدة فحاولوا إطالة مدتها وتعقيدها وإن خالفوا في ذلك القرآن والسنة أو تمحلّوا دلالتهما اللغويّة الواضحة.

ولسيادة الزّوج التي يثبتها المفسّرون والفقهاء وجوه عديدة لا شك أن السّيادة الجنسيّة من أبرزها. فرغم أن مفهوم الإحصان القرآنيّ يشمل كلّاً من الرّجال والنساء فإنّ جلّ الفقهاء قد تجاهلوه وسعوا إلى إقصاء متعة المرأة الجنسيّة واعتبار الزّوجة مجرّد موضوع جنسيّ عليها الاستجابة المطلقة لرغبات الزّوج الجنسيّة. ويتزامن إقصاء متعة المرأة مع الاحتفاء بمتعة الرّجل وهو احتفاء كمّيّ أساساً يستند إلى ضرورة التّنوع الجنسيّ ويجعل من تعدّد الزّوجات الذي لا يبيحه القرآن ولا يرضاه الرّسول لابنته بديهة بل أساً من أسس الإسلام.

ولئن أمكن تفهّم قدماء المفسّرين يقبلون تعدّد الزّوجات باعتباره بديهة اجتماعيّة فإنّ موقف المحدثين المدافعين عنه في بعض البلدان والدّاعين إليه في بلدان أخرى جدير بالتّ نظر، ذلك أن تعدّد الزّوجات يقدم حلاًّ نموذجياً بل سحريّاً لـ "مشاكل" الزّنى والعنوسة وسواهما. فيخلط "المحدثون" خلطاً جليّاً بين منظوريين. المنظور الأوّل هو الزّواج باعتباره تنظيمًا للجنسائيّة البشريّة التي تختلف أيّما اختلاف عن الممارسة الجنسيّة الطّبيعيّة لدى الحيوان، وقد أسلفنا أن الجنسائيّة لدى الإنسان فعل ثقافيّ يبدأ منذ الامتناع عن الزّواج

بالمحارم، فإذا فتحنا باب التنوع الجنسيّ ذريعة لتعدّد الزوجات أمكن أن يكون الباب نفسه ذريعة للنساء والرجال لتعداد العلاقات الزوجية ممّا قد تقبله الشريعة في تأويلها الحرفيِّ وممّا ترفضه مقاصدها السّامية التي تنشد تنظيم المجتمعات وتهذيبها. وهذا التهذيب هو جوهر المنظور الثّاني للزّواج إذ أنّه مؤسّسة اجتماعية تنشد إرساء علاقات أسرية تقوم على قدر أدنى من التّوازن النفسيّ والعاطفيّ لا يكفلهما في جلّ الأحيان تعدّد الزوجات بما ينتج عنه من تشتت للعلاقات الأسرية وتفكك للتّوى الاجتماعيّة الأسرية.

على أنّ وعينا بكلا المنظورين لا يمنعنا من الدّعوة إلى إعادة النّظر في تمثّل المجتمعات المسلمة اليوم للزّواج بين الموانع الشرعيّة والواقع الاجتماعيّ، فتأخّر سنّ الزّواج من جهة ممّا يخالف الشّائع في المجتمعات الإسلاميّة الأولى وتشديد الموانع الشرعيّة للممارسات الجنسيّة من جهة أخرى يطرح أمام الشّباب مشكل تصريف الطّاقة الجنسيّة بين الكبت الجنسيّ بنتائجه النفسيّة والبدنيّة الوخيمة وبين ممارسات جنسيّة كثيفة يصحبها في أغلب الأحيان شعور بالذنب تتفنّن المؤسّسة الدّينيّة الحديثة في تعميقه وترسيخه.

الفصل الثالث

الحيرة في الجنسية المثلية

غدت مسألة الجنسية المثلية مطروحة صراحة هذه السنوات الأخيرة أكثر من أي وقت مضى، ولا يعني هذا بالضرورة أنّ الممارسة الجنسية المثلية قد زادت بل إنّ ما زاد هو التعبير عنها أو بعبارة أخرى تمثيلها²⁶¹. ولا شك أنّ مفاهيم حقوق الإنسان والاختلاف والحرية المسؤولة وسواها كان لها دور في تحويل الموضوع من المسكوت عنه إلى الممكن طرقة لا سيما في البلدان الغربية حيث تطرح بعض التشريعات إمكان المعاشرة القانونية بين المثليين وتذهب بعض التشريعات الأخرى إلى إمكان زواج المثليين. ورغم وجود الممارسة الجنسية المثلية في بلداننا العربية الإسلامية فإنّ السكوت عن هذه المسألة ما زال غالبا. فإذا عدنا إلى ما يقوله القرآن والسنة في المسألة وجدنا أنفسنا إزاء ضروب من الحيرة الفكرية شتى.

²⁶¹Chaboudez(Gisèle) : *Rapport sexuel et rapport des sexes*, Paris, Denoël 2004 , p-363.

حيرة 1

الازواج الجنسي في القرآن؟

يقول الله تعالى: " يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقًاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ" (الحجرات 13/49). وترى رجاء بن سلامة إذ تقرأ هذه الآية أن "النظام الإلهي الجندري يبني على ثنائية صريحة ولا يقبل جنسا ثالثا"²⁶². والحق أننا لا نتصور هذه الآية محيلة على النظام الجندري بل على التمييز البيولوجي الشائع الذي يعسر نفيه. وحتى إذا عدنا إلى الاضطراب في النوع الذي تشير إليه باتلر²⁶³ فإننا لا نجد نظاما جندريا ثلاثيا أو رباعيا أو حتى خماسيا بل إن كل تصور للفرد لجنسه لا يمكن أن يخرج في المنطلق عن الثنائية البيولوجية (أنثى/ذكر) باعتبارها مرجعا يمكن الاندراج فيه أو الاختلاف عنه ولكن لا يمكن نفيه البتة. فالمثليون أو المزاوجون أو من يبدلون جنسهم أو من يرون أنفسهم لا نساء ولا رجالا وفق

²⁶² رجاء بن سلامة: بيان الفحولة، أبحاث في المذكر والمؤنث، تونس، دار المعرفة

للنشر 2006، ص 27.

²⁶³ Judith Butler : *Trouble dans le genre, pour un féminisme de la subversion*, Paris, Editions la Découverte 2005.

تعبير بن سلامة²⁶⁴ إنما هم في أغلب الحالات يمتلكون من المنظور البيولوجي ذكرا أو لا يمتلكونه. بل إننا نذهب إلى أبعد من ذلك إذا افترضنا أن الآية لا تحيل على "الطبيعي" بل على "الثقافي"، فلم لا يكون القرآن في تقريره أن الإنسان خلق من ذكر وأنثى يشير إلى الأزواج الجنسي البيولوجي والنفسي الذي يتميز به كل كائن بشري. وهذا التأويل الممكن مما يسمح به تركيب الآية المذكورة (خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى) ذلك أن اعتماد حرف الجر "من" الذي يفيد التبويض قابل لتأويل تبويض منفصل هو التفسير الشائع (خلقنا الناس من ذكور متمكنين في الذكورة ومن إناث متمكنات في الأنوثة) ولتأويل تبويض متصل لا تنفيه اللغة العربية (خلقنا الناس كل واحد منهم حاملا في ذاته بعض السمات الذكورية وبعض السمات الأنثوية)²⁶⁵.

ورغم إمكان هذا التأويل المفيد ازدواجا جنسيا في الذات البشرية الواحدة فإن القرآن يظل في سياقاته الأخرى كاشفا عن تكامل "أصلي" بين المذكر والمؤنث وإن يكن في مجال تجريدي تصويري لا حسي مادي. أفلم يؤكد الله عز وجل مرتين وحدانيته

²⁶⁴ بيان الفحولة ص 28.

²⁶⁵ نجد تأويلا مشابها عند دولتو التي تعتبر أن آدم وحواء قد يكونان تمثيلين رمزيين للدوافع الفاعلة والمنفصلة التي نجدها لدى الإنسان الواحد ذكرا أو أنثى.

Françoise Dolto : *Le féminin*, Paris, Gallimard 1998, p 25 .
ويتظافر على هذين التأويلين تأويل آخر يعتبر أن الأداة "من" لا تفيد في هذا السياق التبويض بل المصدرية فيكون معنى الآية أن الناس كلهم قد خلقوا انطلاقا من ذكر وأنثى هما آدم وحواء. انظر مفاتيح الغيب مج 14 ج 28 ص 137.

في مقابل الآلهة المتعددة الشائعة في الجزيرة العربية بإثباته أن ليست له تعالى صاحبة (بناء التأنيث) (الأنعام 101/6-الجن 3/72). ولا يمكن أن نضرب صفحا عن اعتماد المؤنث في كلمة صاحبة باعتباره اعتمادا يقتضي أن يكون الله عز وجل في موضع المذكر اللغوي الذي لا يتصور تكامله إلا مع مؤنث لغوي. ولئن أكدنا أننا في هذا المقام نعرض لمقولات لغوية تجريدية لا علاقة لها بالكيان الفعلي لله عز وجل الذي لا يمكن لبشر تمثله إذ ليس كمثل الله شيء²⁶⁶ فإننا مع ذلك نلاحظ أن مفسرا مثل الطبري لا يجد حرجا من الإحالة في هذا المقام الرمزي على المجال البيولوجي إذ يقول في تفسيره لقول الله تعالى: "...أَنْتَى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً..." (الأنعام 101/6): "والولد إنما يكون من الذكر والأنثى. ولا ينبغي أن يكون لله سبحانه صاحبة فيكون له ولد"²⁶⁷. والمهم أن الافتراض المستحيل في القرآن قد اعتمد مقولة الذكر اللغوية للإحالة على الله تعالى وأسند إليه صاحبة مفترضة مستحيلة ليست إلا مؤنثا لغويا وإن لم تكن أنثى مما يدعم تصور التكامل الثنائي بين الذكوري والأنثوي ومما يدفعنا إلى التساؤل عن طرق تعامل القرآن نفسه مع الحالات التي يضيع فيها هذا التكامل المفترض أو بالأحرى يتخذ أشكالا أخرى شأن حالة الجنسية المثلية أو حالي السحاق واللواط باعتماد مصطلحات الفقهاء والمفسرين.

²⁶⁶ "... ليس كمثل شيء وهو السميع البصير" (الشورى 11/42).

²⁶⁷ جامع البيان ج 5 ص 293.

حيرة 2

السّحاق خبراً أو لماذا صمت القرآن عن السّحاق؟

في القرآن سعي إلى تنظيم الحياة الجنسيّة استناداً إلى أطر تضيق أو تتسع وفق الجنسين ووفق الانتماء الاجتماعيّ. فمن ذلك أنّ القرآن قنّن الزّواج وأشار إلى بعض العلاقات الجنسيّة المحرّمة شأن الزّنا وشأن الزّواج بالمحارم اللّذين عدّدهم. وليس غرضنا في هذا المستوى الإطناب في تحديد تصوّر القرآن للجنس بقدر ما نشهد الإجابة عن السّؤال التّالي متفرّعاً إلى عنصرتين: العنصر الأوّل هو: لماذا صمت القرآن عن السّحاق (أي العلاقة الجنسيّة بين الأنثيين) في حين أنّه أشار إلى مجالات متعدّدة من الممارسات الجنسيّة؟، والعنصر الثّاني هو: لماذا صمت القرآن عن السّحاق في حين أنّه أشار إلى اللواط (على افتراض أنّ اللواط هو العلاقة الجنسيّة بين الذّكرين)؟

إنّ هذين السّؤالين يستمدّان مشروعيتّهما من تصوّر القرآن لنفسه ومن تصوّر المسلم للقرآن، فإذا كان القرآن كتاباً إلهياً حكيماً فإنّه لا يجوز لقارئه التّساؤل عمّا ورد فيه ولا التّساؤل عن

كيفية ما ورد فيه فحسب وإنما يجوز لقارئه التساؤل عما لم يرد فيه من الممكن وروده²⁶⁸. ولا نغفل في هذا المجال الإشارة إلى أن البعض قد شكك في صمت القرآن عن السحاق معتبراً أنه المقصود بالفاحشة في قول الله تعالى: "وَاللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ..." (النساء 15/4)²⁶⁹. على أن كلمة "الفاحشة" هي من الكلمات العامة التي يمكن أن تخصص بكل "فعل تعظم كراهيته في النفوس ويقبح ذكره في الألسنة حتى يبلغ الغاية في جنسه"²⁷⁰، ولهذا العموم فإننا لا نرى أي موجب لتخصيص "الفاحشة" بالسحاق في غياب دليل لغوي أو نقلي. بل إننا لو افترضنا جدلاً هذا التخصيص الغائب وقبلنا جدلاً أن الفاحشة تشير إلى السحاق فإن هذا الإقرار الافتراضي لن ينفي مشروعية تساؤلنا السابق بل سيحوّله إلى تساؤل مشابه هو: لماذا أظن القرآن في الإشارة إلى اللواط في حين لم يشر إلى السحاق إلا مرة واحدة باستعمال كلمة عامة لا تخصّصه البتة؟

من المهم أن نذكر منذ البدء أن القرآن لم يخاطب مجموعة النساء قطّ وإنما اقتصر على خطاب مجموعة الرجال حتى في

²⁶⁸ يعتمد عدد كبير من مفسري القرآن إلى التساؤل عن سبب وروده وفق صورة حاصلة لا وفق صورة مفترضة. ويكثر ضرب التفسير هذا في مجال ما يوسم بالتفسير العقلي شأن تفسير الزمخشري أو تفسير الرازي.

²⁶⁹ أحكام القرآن ج 1 ص 354 - مفاتيح الغيب مج 5 ج 9 ص 239.

²⁷⁰ أحكام القرآن ج 1 ص 354.

امسائل التي همّ الإناث²⁷¹. على أن هذه المسائل كانت دوماً متصلة اتصالاً وثيقاً بالتنظيم القضيبّي للعالم الذي يجعل المرأة ضوعاً لمتعة الرجل. ولذلك يمكننا أن نقرّ منذ الآن أن لا وجود لقرآن لمسائل همّ المرأة بمعزل عن الرجل، فالحيض يُطرح حينئذٍ أذى يلزم الرجال باعتزال النساء أثناءه. أمّا الزواج الطلاق والعدّة فهي كلّها مسائل همّ المرأة ولكنها همّ الرجل بضاً. ولا يشير القرآن إلى امتناع المرأة عن الصلاة أو الصيام أثناء الحيض، وهي مسألة خاصة بالمرأة دون الرجل فلا نستفيدها إلا من السنّة النبويّة. فهل يسمح لنا هذا كلّه بأن نفترض أن سكوت القرآن عن السّحاق ليس سوى وجه من وجوه تغيب المرأة مستقلة عن الرجل في القرآن؟ وهل يندرج هذا التّغيب في إطار ما يتجاوز القرآن من سنّة ثقافيّة كاملة في العصر الوسيط لا تعتبر المرأة كائناً مستقلاً وإنما تنظّم العلاقات الجنسيّة على أساس جندر (gender) طراز وجندر تابع؟ أم هل السّكوت عن السّحاق متّصل بعدم إحاطة الدّالّ (le signifiant) بالأنثويّ مثلما تطرحه مقاربات التّحليل النّفسيّ؟ إنّ لا كان (lacan) يبيّن أنّ الدّالة القضيبية تعبّر عن الرجل ولكنها تعجز عن تمثيل الأنثويّ تمثيلاً كاملاً،

²⁷¹ غابت من القرآن مجموعة النساء مخاطبا وظهرت مجموعات من النساء جزئية أو أفراد مخاطبات في بعض الآيات (انظر على سبيل المثال: آل عمران 42/3-43، الأحزاب 33/33). وقد وردت في "ناقصات عقل ودين" محاولة تفسير لغياب خطاب النساء المباشر وذلك بالاستناد إلى مفاهيم التّحليل النّفسيّ.

انظر: ألفة يوسف: ناقصات عقل ودين، تونس، سحر 2003 صص 88-89.

فيصرّح أنّ المرأة لا تكون إلاّ مقصاة بطبيعة الأشياء التي هي طبيعة
اللغة²⁷².

ولكن ألا يمكن أن يكون الصّمت عن السّحاق لغة أي دالاً،
وجها من وجوه تغييبه لأنّه ممارسة جنسيّة تقصي الرّجل فتكون
بذلك خارجة عن التّنظيم القضويّ للعالم الذي يجعل المرأة مجرد
موضوع لمتعة الرّجل؟ وألا يمكن أن يكون الصّمت عن السّحاق
لغة مردّه أنّها ممارسة لا تشكّل خطراً بالنّسبة إلى منظومة الحفاظ
على النّسب الأبويّ؟ إنّ تغييب السّحاق قد يكون استهجاناً (لا
تستأهل ممارسة جنسيّة خارج التّنظيم القضويّ الإشارة إليها) وقد
يكون استنكاراً ("تُعاقب" ممارسة جنسيّة خارج التّنظيم القضويّ
بعدم الإشارة إليها) وسواء أكان تغييب السّحاق استهجاناً أم
استنكاراً فإنّه في الحالتين إقرار بنمط جنسيّ طرازيّ
(prototypique) لا يُتصوّر سواه. إنّ تغييب السّحاق يكشف عن
مفارقة عميقة وهامّة في الآن نفسه ذلك أنّ السّحاق من منظور
الاستهجان علاقة تافهة لا تدرج ضمن التّنظيم القضويّ، وكلّ ما
لا يهتمّ الرّجل لا يهتمّ الإنسان إذ ليس الإنسان سوى الرّجل، ثمّ إنّ
السّحاق علاقة تافهة لأنّها لا تمّدّد النّظام الاجتماعيّ القائم على
حفظ النّسب. ولكنّ السّحاق نفسه من منظور الاستنكار علاقة
شنيعة لا يُمكن حتّى الإشارة إليها، وكيف لا وهي تقصي الرّجل

²⁷² Wladimir Granoff et François Perrier : *Le désir et le féminin*,
Paris, Flammarion 1979, p-12.

من الفعل الجنسيّ مهذّدة بذلك نرجسيّته الذكوريّة القضيبيّة؟²⁷³
ألا تذكّرنا المفارقة بين الاستهجان والاستنكار بمفارقة أخرى ضمن
المخيال الجماعيّ تعتبر المرأة ناقصة أي تستهجنها وتعدّها في الآن
نفسه صاحبة كيد عظيم أي تستنكرها؟

²⁷³ إنّ الأخبار القديمة تقدّم لنا في الآن نفسه صوراً من استهجان السّحاق وصوراً
أخرى من استنكاره. فمن صور الاستهجان الخبر التّالي: "قيل لرجل: امرأتك
تساق، قال: إذا أعفتني من الذي يعمل الفطام في الجوف دعها تفعل ما أحبّت" (نزهة
الألباب ص242) ومن صور الاستنكار قول أحد الشّعراء: "قولوا لمن تموى
السّحاق الذي حرّمه الله فما فيه من خير // أخطأت يا كاملة الحسن إذ أقمت
اسحاق مقام الزّبير" (نزهة الألباب ص247).

حيرة 3

السحاق حكما

غاب السحاق في القرآن خيرا فضلا عن أن يغيب حكما. ومع ذلك فإن الآية الرابعة عشرة من سورة آل عمران لا يمكن أن لا تستنفر ذهن القارئ المعاصر. تقول هذه الآية: "زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ...". وواضح أن الله عزَّ وجلَّ يسند حُبَّ الشهوات المذكورة إلى الناس جميعهم، ومن هذه الشهوات النساء. فهل يعني هذا أن هذه الآية تصرِّح بأنه قد زَيْنَ للنساء (باعتبارهنَّ من الناس) حُبَّ الشهوات من النساء؟ إنَّ الحيرة التي قد تتاب قارئ القرآن الحديث لا يبدو لها أيُّ أثر عند المفسِّرين القدامى الذين لم تستوقفهم في هذا السياق كلمة: "الناس" رغم دلالتها المعجمية العامة والمتسعة. فوفق المعاجم العربية لا تستعمل هذه الكلمة للدلالة على جنس دون آخر ولا على جماعة دون أخرى، وذلك خلافا لكلمة: "قوم" التي تستعمل في أصل اللغة العربية للإحالة على جماعة الرجال فحسب. وهذا الاستعمال تثبته المعاجم ويؤكد قول الله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ

يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءً مِنْ نِسَاءِ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ...
(الحجرات 11/49).

إنَّ النَّظْرَةَ "المطمئنة" إلى قول الله تعالى "زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ..." قد تواترت لدى كثير من المفسرين نذكر منهم على سبيل المثال الرازي الذي يقول: "واعلم أنَّ الله تعالى جعل في إيجاد حبِّ الزَّوْجَةِ والوَلَدِ في قلب الإنسان حكمة بالغة، فإنَّه لولا هذا الحُبَّ لما حصل التَّوَالِدُ والتَّنَاسُلُ"²⁷⁴. إنَّ صاحب مفاتيح الغيب يعاوض دون أيِّ إشكال بين الرَّجُلِ والإنسان إلَّا إذا تصوَّرنا أنَّ الرَّازِي قد يقبل إمكان الزَّوْاجِ بين أنثيين ممَّا لا يُتصوَّر ولا يكون طبعًا. ومن المنظور نفسه يكتفي الطَّبري بأن يقرَّ: "زَيْنَ لِلنَّاسِ مَحَبَّةٌ ما يشتهون مِنَ النِّسَاءِ والبَنِينَ وسائر ما عدَّ"²⁷⁵. بل إنَّ ابن عربي الذي يعمد إلى قراءة إشارية عرفانية لم يجد في الآية المذكورة ما يدعو إلى الحيرة والتساؤل²⁷⁶. ويمكن أن نفسِّر هذا الاطمئنان بما أسلفناه من اعتبار الذَّكْر طرازًا للإنسان ممَّا سمح لهؤلاء المفسِّرين بإنشاء تعاوض بالقوَّة بين كلمة "النَّاس" دالًّا وكلمة "الرَّجَال"

²⁷⁴ مفاتيح الغيب مج 4 ج 7 ص 212.

²⁷⁵ جامع البيان ج 3 ص 198.

²⁷⁶ سبق لابن عربي أن اعتمد أحيانا قراءة رمزية مجازية لدوال تحيل في معناها

الحقيقي على جنسي الرجال والنساء. انظر: محي الدين بن عربي: تفسير القرآن الكريم، بيروت، دار الأندلس 1981، صص 255-256.

مدلولا فيكون النساء وسائر ما عدّدت الآية موضوع شهوة الرجال دون سواهم.

وقد توقعنا أن نجد لدى المفسرين المحدثين للقرآن توقفا إزاء عموم كلمة "الناس" وخصوص شهوة النساء. ولكننا وجدنا ابن عاشور يعتبر اشتهاؤ النساء من أصول الشّهوات البشريّة قائلا: "وبيان الشّهوات بالنساء والبنين وما بعدهما بيان بأصول الشّهوات البشريّة التي تجمع مشتبهيات كثيرة والتي لا تختلف باختلاف الأمم والعصور والأقطار، فالميل إلى النساء مركز في الطّبع وصفه الله تعالى لحكمة بيان النوع بداعي طلب التّناسل". وواضح أنّ هذا التّعميم يقصي المرأة ذاتا مشتبهية ولا يعرض لها إلاّ باعتبارها ذاتا مشتهاة بالطّبع. غير أنّه في مقابل التّعميم في مجال الشّهوة الجنسيّة نجد تفصيلا للجنسين إذ يعرض المفسر إلى شهوة البنين فيقول: "ومحبّة الأبناء أيضا في الطّبع إذ جعل الله في الوالدين من الرّجال والنساء شعورا وجدانيّا يشعر بأنّ الولد قطعة منهما"²⁷⁷.

ويتواصل تفصيل الجنسين فيما يخصّ شهوة الذهب والفضّة: "والذهب والفضّة شهوتان يحسن منظرهما وما يتّخذ منهما من حلي للرّجال والنساء"²⁷⁸.

إنّنا نلاحظ الاطمئنان إلى أنّ كلمة الناس العامّة تحافظ على عمومها في مجال الرّغبة في الإنجاب ومجال شهوة الذهب والفضّة،

²⁷⁷ التحرير والتنوير ج3 ص181.

²⁷⁸ السابق، الصّفحة نفسها.

كما نلاحظ الاطمئنان إلى أن هذه الكلمة نفسها تتحوّل بقدرة قادر إلى كلمة خاصّة فتقتصر على الرجال فحسب في مجال الشهوة الجنسية. إنّ هذا الاطمئنان غريب لأنّه لا يستند إلى أدنى قرينة لغويّة أو مقاميّة، والأغرب أنّه اطمئنان يتواتر حتّى في كتابات المحدثين منهاجاً وفكراً. وهذا شأن الباحثة التونسيّة آمال قرامي التي لا يستفزّها في الآيّة إسناد النّساء شهوة للنّاس لا للرجال. وإنّما تقتصر قرامي من منظور نسويّ على اعتبار أنّ النصوص الدنيّة تقرن المرأة بالأشياء²⁷⁹. ولا شكّ أنّ الاقتصار على أيّ تأويل للآيّة يطمئنّ إلى بدهاة معناها إنّما هو اقتصار يفقرّ قراءة القرآن من أبعاد كثيرة مختلفة. ومن هذه الأبعاد إمكان التّساؤل: لماذا لا يمكن أن يكون في اختيار كلمة النّاس العامّة وإسناد النّساء إليها باعتبارهنّ من الشّهوات دلالة عميقة حكيمة تتجاوز معنى جنسائيّة الشّهوة أو معنى الممارسة الجنسيّة لتشمل إشارة ضمنيّة رمزيّة إلى شوق ممكن بين أنثيين، على أساس أنّ النّساء، باعتبارهنّ أمّهات بالقوّة، هنّ مجال الشّوق الأصليّ الذي يجرّك في البدء كلّ طفل، ذكراً كان أو أنثى، نحو الأمّ. فقد بيّنت التّجارب التّحليليّة النّفسية منذ فرويد أنّ المرحلة الأوديبيّة التي يشّاق فيها الذّكر إلى أمّه والأنثى إلى أبيها، مسبوقه بمرحلة "ما قبل الأوديب" (préoedipe) التي يشّاق فيها كلّ من الذّكر والأنثى إلى الأمّ. وشوق البنت الأصليّ إلى أمّها هو ما دعا فرويد نفسه إلى أن يقرّر أنّ في الجنسيّة المثليّة الأنثويّة شيئاً

²⁷⁹ الاختلاف في النّقافة العربيّة الإسلاميّة، ص 692.

من الطَّبِيعِيّ²⁸⁰. فهل تكون علاقة الشَّوق "الطَّبِيعِيَّة" بين الطِّفْلِ
الأنثى وأمِّها، إضافة إلى عدم تهديد السَّحاق للدَّالة القضيبيَّة الرَّمزيَّة،
هما اللذان يفسَّران أنَّ عدد النَّساء اللواتي يَتَّجهن إلى الطَّبِيب
النَّفسانيِّ بسبب "عرض" الجنسيَّة المثليَّة أقلَّ من عدد الرِّجال اللذين
يَتَّجهون إلى الطَّبِيب النَّفسيِّ بسبب العرض نفسه؟²⁸¹ أم هل تكون
العلاقة "الطَّبِيعِيَّة" مع الأمِّ هي التي تفسَّر أنَّ لا كان يدرج كلَّ من
يَتَّخذ النَّساء موضوعاً للشَّوق ضمن المغايرين الجنسيِّين وذلك مهما
يكن جنسه رجلاً أو امرأة²⁸²

²⁸⁰ Serge André: *Que veut une femme?* Paris, Seuil 1995, p-178.

²⁸¹ *Le désir et le féminin*, pp 23-24

²⁸² *Rapport sexuel et rapport des sexes*, p-370 .

حيرة 4

اللواط خبرا

في القرآن آيات كثيرة تعرض للفاحشة التي أتاها قوم لوط وما سبقهم إليها أحد من العالمين، ومن هذه الآيات: "وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ - إِنَّكُمْ لَأَتَأْتُونَ الرَّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ" (الأعراف 7/80-81)، "أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ - وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ" (الشعراء 26/165-166)، "وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ - أَتَأْتِكُمْ لَأَتَأْتُونَ الرَّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ" (النمل 27/54-55)، "وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ إِنَّكُمْ لَأَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ - أَتَأْتِكُمْ لَأَتَأْتُونَ الرَّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنْكَرَ... " (العنكبوت 29/28-29).

ولا يمكن للقارئ أن لا يلاحظ الفرق الواضح بين إخبار القرآن عن السحاق وإخباره عن اللواط. ففي مقابل تغييب السحاق يشير

القرآن إلى اللواط في مواضع متعدّدة. وليس الأمر غريبا فلئن خرج السّحاق عن التّنظيم القضيبّي للعالم، ومسّ التّرجسيّة الذّكوريّة وأضمر تصوّرا مختلفا لمتعة المرأة الجنسيّة، ونفى اقتصار المرأة على أن تكون موضوعا لمتعة الرّجل، فإنّه يحافظ مع ذلك على المرأة موضوعا ممكفا لمتعة الرّجل وإن يكن ذلك بالقوّة لا بالفعل²⁸³. وفي مقابل ذلك فإنّ اللواط لا يخرج عن التّنظيم القضيبّي للعالم فحسب وإنّما يحوّل الذّكر موضوعا لمتعة الذّكر فيتجاوز الخروج عن التّنظيم القضيبّي للعالم إلى تحطيم هذا التّنظيم الذي لا يكون إلاّ بوجود موضوع واحد ممكن للمتعة الذّكوريّة وهو المرأة.

إنّ "استهجان" الأثني اجتماعيّا لأنّها مجرد موضوع لمتعة الرّجل هو ما يفسّر "استبشاع" اللواط واستنكاره. فالمفسّرون يستنكرون اللواط لأنّه يحوّل الذّكر إلى موضوع لمتعة الذّكر ومن ثمّ فهو يكسب الذّكر "الموضوع" سمات الأثني محطّما الدّالة القضيبّيّة الرّمزيّة التي يعتبرها جلّ المفسّرين طبيعيّة. فهذا الرّازي يقول: "الذّكورة مظنة الفعل والأنوثة مظنة الانفعال فإذا صار الذّكر منفعلا والأثني فاعلا كان ذلك على خلاف مقتضى الطّبيعة وعلى عكس الحكمة الإلهيّة"²⁸⁴. إنّ اللواط خطير لأنّه يجعل الذّكر المنفوق الأفضل الفاعل يكتسب بعض سمات الأثني المستهجنة المنفعلة.

²⁸³ تظلّ السّحاقيّة في المنظور الذّكوريّ قابلة لأن تكون موضوعا لمتعة الرّجل. انظر

في أخبارنا على تحوّل السّحاقيّات إلى مغايرات: نزهة الألباب ص 245.

²⁸⁴ مفاتيح الغيب مج 7 ص 176.

ولذلك ما زلنا إلى اليوم نجد المجتمعات الإسلاميّة على استنكارها اللواط تفضّل في حال تحقّق علاقة مثليّة بين رجلين الرّجل الفاعل على الرّجل المنفعل الذي يحطّ قدر الرّجال إذ يقوم وفق المخيال الاجتماعيّ بدور المرأة²⁸⁵.

²⁸⁵ Malek Chebel : *L'esprit de sérail : Mythes et pratiques sexuels au Maghreb*, Paris, Payot 2003, p-75.

حيرة 5

اللواط حكما

اعتبرنا في الفقرة السابقة (حيرة 4) اللواط فاحشة واضحا معناها متمثلا في إتيان للذكور من العالمين مما تثبته جلّ التفاسير وتركز عليه. على أننا إذا نظرنا في الآيات التي تعرض للواط وتأملناها لوجدنا أنّ فاحشة قوم لوط تدقق إتيان الذكور بأنه إتيان الرجال شهوة من دون النساء: "وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ- إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ" (الأعراف 7/80-81)، "وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ-أَنْتُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ" (النمل 27/54-55). وتخصّمت فاحشة قوم لوط في مواضع أخرى من القرآن الكريم في إتيان الرجال وقطع السبيل وإتيان المنكر في النادي: "وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ-أَنْتُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيَكُمُ الْمُنْكَرَ..." (العنكبوت 29/28-29).

وقد يبدو مرجع إتيان الرجال واضحا باعتباره مبدئيا ذا بعد جنسيّ يفيد وطء الرجال. أمّا قطع السبيل وإتيان المنكر فقد

اختلف فيه المفسرون اختلافات كبيرة. فقرأ بعضهم قطع السبيل في معناه الحقيقي باعتباراه قطع الطريق على الناس كما يفعل قطاع الطريق²⁸⁶، ورغم غياب القرينة السياقية أو المقامية فقد قرأ بعض المفسرين الآخرين قطع السبيل في معان مجازية شأن "قطع السبيل المعتاد مع النساء المشتمل على المصلحة التي هي بقاء النوع"²⁸⁷ أو قطع المسافرين عليهم بفعلهم الخبيث وذلك أنه فيما ذكر عنهم كانوا يفعلون ذلك بمن مرّ عليهم من المسافرين، من ورد بلادهم من الغرباء²⁸⁸، وأضاف الطبرسي بعض التفاصيل ذاكرة أن قوم لوط "كانوا يرمون ابن السبيل بالحجارة بالحذف فأبهم أصابه كان أولى به ويأخذون ماله وينكحونه ويغرمونه ثلاثة دراهم وكان لهم قاض يقضي بذلك"²⁸⁹.

و لم يسلم "إتيان المنكر" أيضا من اختلاف المفسرين نظرا إلى عموم كلمة المنكر وضبايتها. ولذلك تجسّم مرجع المنكر مختلفا من مفسر إلى آخر، فهذا الطبري يقول: "اختلف أهل التأويل في المنكر الذي عناه الله، الذي كان هؤلاء القوم يأتونه في ناديتهم، فقال بعضهم: كان ذلك أنهم يتضارطون في مجالسهم... وقال آخرون بل ذلك أنهم كانوا يحذفون من مرّ بهم... وقال بعضهم بل كان ذلك

²⁸⁶ مجمع البيان ج 7-8 ص 440.

²⁸⁷ مفاتيح الغيب مج 13 ج 25 ص 59.

²⁸⁸ جامع البيان ج 10 ص 135.

²⁸⁹ مجمع البيان ج 7-8 ص 440.

إتيانهم الفاحشة في مجالسهم"²⁹⁰ وذكر الطبرسي أن "مجالسهم تشتمل على أنواع من المناكير والقبائح مثل الشتم والسّخف والصّفع والقمار وضرب المخراق وحذف الأحجار على من مرّ بهم وضرب المعازف والمزامير"²⁹¹ أمّا الرّازي فقد اعتبر أن المنكر هو: "قبح الإظهار"²⁹² أي إظهار الفاحشة شأن أنّهم "كانوا يأتون الرّجال في مجالسهم يرى بعضهم بعضاً" كما يقول مجاهد²⁹³. وقد رجّح بعض المفسّرين تفسيراً دون آخر للمنكر شأن الطبري الذي يقرّ: "وأولى الأقوال في ذلك بالصّواب قول من قال: معناه وتحذفون في مجالسكم المارّة بكم وتسخرون منهم لما ذكرنا في الرواية بذلك عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم"²⁹⁴، غير أنّ الأهمّ ليس في رأينا الاتّفاق على معنى مرجعيّ واحد لقطع السبيل أو لإتيان المنكر، فلكلّ حججه وقراءاته، والقرآن حمّال أوجه لا سيّما في مجال عبارات عامّة ضبابيّة قابلة للتفسير على الحقيقة أو على المجاز. إنّ الأهمّ في رأينا هو أن نتبيّن أنّ فاحشة قوم لوط لم تكن مجرد إتيان الرّجال بل تجسّمت في القيام بأفعال أخرى تهدّد أمن الآخرين وسلامتهم في أجسادهم وأنفسهم. بل يمكن أن نذهب إلى أبعد من ذلك فنتساءل هل فاحشة قوم لوط هي إتيان

²⁹⁰ جامع البيان ج 10 صص 135-136.

²⁹¹ مجمع البيان ج 7-8 ص 441.

²⁹² مفاتيح الغيب مع 13 ج 25 ص 59.

²⁹³ مجمع البيان ج 7-8 صص 440-441.

²⁹⁴ جامع البيان ج 10 ص 137.

الرجال أم هل فاحشة قوم لوط هي إجبار الرجال على موافقتهم دون رضاهم إلى جانب الضرب والحذف بالحجر والشتيم؟

إن القصة القرآنية الواردة في سورة هود والحجر والذاريات والقمر قد تميل بنا هذا الميل حيث نجد الله تعالى يقول: "وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ - وَجَاءَهُ قَوْمُهُ يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ وَمَنْ قَبْلُ كَانُوا يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ قَالَ يَا قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزُونِ فِي ضَيْفِي أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ" (هود 77/11-78) ويقول عز وجل في سورة الحجر: "وَجَاءَ أَهْلَ الْمَدِينَةِ يَسْتَبْشِرُونَ - قَالَ إِنَّ هَؤُلَاءِ ضَيْفِي فَلَا تَفْضَحُونِ - وَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزُونِ" (الحجر 67/15-68-69). وتكرر القصة نفسها في الذاريات 24/51-37 والقمر 37/54. وتجمع القصص كلها على أن الملائكة الذين جاؤوا إبراهيم ليبتشروه بميلاد ابنه قد أعلموه في الآن نفسه بما سيحل على قوم لوط من عقاب عظيم. ويشير المفسرون إلى أن قوم لوط هرعوا إلى منزل لوط لكي يراودوا ضيوفه الملائكة عن أنفسهم ظنًا منهم أنهم رجال مرد حسان وجهلا منهم أنهم ملائكة. ويؤكد نص القرآن الكريم أمرين أساسيين: الأول اتصاف الملائكة بحكم الضيوف إذ نجد عبارة الضيف، ضيف إبراهيم تتكرر في كل المواضع التي وردت فيها القصة. أما الأمر الثاني فهو خوف إبراهيم وفزعه لما علم بمقدم قومه فهو يطمع في قوة يدفعهم بها ("قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ" هود 80/11) ويدعوهم إلى أن لا يفضحوه أو يخزوه في ضيوفه. وواضح مما سبق أن قوم لوط

لن يأتوا داره لعرض علاقة ممكنة على ضيوفه يمكنهم قبولها أو رفضها وفق تصوّر العلاقات الجنسية القائم على الإيجاب والقبول، ولكنهم أتوا دار لوط ليحبروا ضيوفه على علاقة جنسية لا يرغبون فيها أي ليلحقوا به الخزي والفضيحة في مجتمع يعدّ إكرام الضيف من أسسه الأخلاقية الكبرى. وهذا ما يثبته المفسرون كثير منهم. فالطبري يؤكد أنّ لوطا **خاف** على ضيوفه وعلم أنّه سيحتاج إلى **المدافعة عنهم**²⁹⁵. وبديهي أنّ المدافعة لا تكون إلاّ عمّن يُراد به الشرّ بفعل ما ولا تكون المدافعة عمّن يُترك له الخيار في القيام بفعل أو عدم القيام به. ومن المنظور نفسه يشير الرّازي إلى أنّ لوطا "خاف عليهم (الضيوف) خبت قومه وأن يعجزوا عن مقاومتهم"²⁹⁶. ولا تُتصوّر المقاومة ممّن كان راغبا في القيام بفعل من الأفعال أو موافقا عليه.

ويحوّل الطبري إضمار "الاغتصاب" هذا تصرّحا إذ يقول مفسّرا قول لوط: "ولا تخزون في ضيفي": "ولا تذلّوني بأن تركبوا منّي في ضيفي ما يكرهون أن تركبوه منهم"²⁹⁷. ويؤكد الطبري كره الضيوف لما يودّ قوم لوط أن يفعلوه بهم: "قال لوط لقومه: إنّ هؤلاء الذين جئتموهم تريدون منهم الفاحشة ضيفي وحقّ على

²⁹⁵ السابق ج 7 ص 79.

²⁹⁶ مفاتيح الغيب مج 9 ج 18 ص 32.

²⁹⁷ جامع البيان ج 7 ص 84.

الرَّجُلَ إِكْرَامَ ضَيْفِهِ، فَلَا تَفْضَحُونَ أَيُّهَا الْقَوْمُ فِي ضَيْفِي وَأَكْرَمُونِي فِي تَرْكِكُمْ التَّعَرُّضَ لَهُمْ بِالْمَكْرُوهِ²⁹⁸.

نَتَبَيَّنُ مِمَّا سَبَقَ أَنَّ فَاحِشَةَ قَوْمِ لُوطٍ قَدْ تَتَجَاوَزُ الضَّرْبَ وَالْحَذْفَ بِالْحَجَرِ وَالشَّتْمَ إِلَى مَوَاقِعَةِ الرَّجَالِ عِنُودَ أَيِّ إِلَى "اغْتِصَابِهِمْ" وَهُوَ مَا يَصْرِّحُ بِهِ ابْنُ عَاشُورِ الَّذِي يَقْرَأُ بِأَنَّ مِنْ وَجْهِهِ إِتْيَانُ قَوْمِ لُوطٍ لِلْفَاحِشَةِ أَنَّهُمْ يَكْرَهُونَ الْمَارِّينَ عَلَيْهَا²⁹⁹. وَيَبْدُو أَنَّ الْاِغْتِصَابَ كَانَ يَتَّجِهَ أَسَاسًا إِلَى الضَّيُوفِ أَيِّ إِلَى الْغُرَبَاءِ الْعَابِرِينَ لِلْقَرْيَةِ، وَهُوَ مَا قَدْ يَفْسِّرُ إِشَارَةَ الْقُرْآنِ إِلَى قَطْعِ السَّبِيلِ وَمَا يَفْسِّرُ تَرْكِيزَ الْقِصَّةِ الْقُرْآنِيَّةِ عَلَيَّ حُكْمِ الضَّيْفِ وَمَا يَفْسِّرُ مَا نَقَلَ الطَّبْرِيُّ مِنْ أَنَّ قَوْمَ لُوطٍ قَصُرُوا "اغْتِصَابَهُمْ" عَلَيَّ مِنْ يَحِلُّ ضَيْفًا إِذْ قَالُوا لِلُّوطِ: "إِنَّمَا لَا نَتْرِكُ عَمَلِنَا فَيَأْتِيكَ أَنْ تَنْزِلَ أَحَدًا أَوْ تَضَيِّفَهُ أَوْ تَدْعَهُ يَنْزِلَ عَلَيْكَ فَإِنَّمَا لَا نَتْرِكُهُ وَلَا نَتْرِكُ عَمَلِنَا"³⁰⁰ وَيُؤَكِّدُ ابْنُ عَاشُورِ أَنَّ قَوْمَ لُوطٍ كَانُوا يَقْعُدُونَ بِالطَّرِيقِ لِأَخْذِهَا مِنَ الْمَارَّةِ مِنْ يَخْتَارُونَهُ³⁰¹.

وَلَعَلَّ اتِّسَاعَ "فَاحِشَةَ" قَوْمِ لُوطٍ وَتَعَدِّيَّهَا الظَّاهِرَ الشَّائِعَ مِنْ إِتْيَانِ الرَّجَالِ قَدْ تَجَسَّمَتْ لَدَى بَعْضِ الْفُقَهَاءِ الَّذِينَ اعْتَبَرُوا أَنَّ "قَوْمَ لُوطٍ" إِنَّمَا عَوْقِبُوا عَلَى الْكُفْرِ، وَلِذَلِكَ دَخَلَ فِي الْعُقُوبَةِ كَسْبِهِمْ³⁰² وَصَغِيرِهِمْ.

²⁹⁸ السَّابِقُ ص 526.

²⁹⁹ التَّحْرِيرُ وَالتَّنْوِيرُ ج 20 ص 240.

³⁰⁰ جَامِعُ الْبَيَانِ ج 11 ص 564.

³⁰¹ التَّحْرِيرُ وَالتَّنْوِيرُ ج 20 ص 240.

³⁰² أَحْكَامُ الْقُرْآنِ ج 2 ص 777.

ولكن لندع البحث في تجسّم فاحشة قوم لوط كما فصلت في القصص القرآنيّ. ذلك أنّنا إذا اتّفقنا بيسر على خلفيّة تحريم اللواط باعتباره من وجوه إلحاق الضّرر بالآخرين ضربا أو شتما أو اغتصابا، فلا يمكن للقارئ الحصيف أن لا يتساءل عن سبب تركيز القرآن على المعنى الشائع لفاحشة قوم لوط، وهو المعنى الجامع بين جلّ الآيات متمثلا في تخصيص إتيان الذكور بأنّه إتيانهم من دون النساء. وقد تجسّم هذا التخصيص باعتماد العطف أو الحاليّة فمن اعتماد العطف قوله تعالى: "أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ-وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ" (الشعراء165/26-166)، فإنّنا إذا اتّبعتنا قاعدة العطف اللغويّة وجدنا أنّ استنكار إتيان الذكور متّصل باستنكار ترك ما خلق الله من الأزواج. وهذا شأن قولك: "أأأكل خبزاً وتترك التّفاح" فإنّك لا تستنكر أكل الخبز وحده وإنّما تستنكر أكل الخبز وترك أكل التّفاح كليهما. أمّا اعتماد الحاليّة فقد ظهر في كلام الله عزّ وجلّ إذ يكرّر أنّ قوم لوط يأتون الرّجال من دون النساء: "وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ- إِنْكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ" (الأعراف7/80-81)، "وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنْتُمْ بُصُرُونَ- أَنْتُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ" (التمل27/54-55). وعبارة "من دون النساء" هي في موضع الحاليّة ممّا يبيّن أنّ فاحشة قوم لوط تتحقّق بتوفّر الصّفتين معا أي إتيان الذكور من ناحية وإتيانهم من دون النساء من ناحية

ثانية، بل إن إتيان الرجال-من المنظور اللغوي- لا يُعدّ منهيًا عنه إلا إن كان فيه التفات عن النساء وإعراض عنهنّ، فهو نهي عن الجمع بينهما³⁰³. وهذا نظير قوله تعالى: "أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ" (البقرة 44/2). فليس الاستنكار للأمر بالبرّ وحده ولكن لنسيان النفس في الآن نفسه.

وسواء أعمد القرآن إلى العطف أم إلى الحاليّة فإنّ الرّبط بين إتيان الرجال والإعراض عن النساء لا يمكن أن يكون اعتبارًا وهو ينشئ قراءتين ممكنتين لغويًا: الأولى قراءة "آنيّة" تفترض أنّ عبارة "من دون النساء" ومعناها الإعراض عن نكاح المرأة مجرد تأكيد لعبارة "إتيان الرجال" ومعناها نكاح الرجال، ذلك أنّه في اللحظة الآنيّة التي يأتي فيها رجل رجلا فإنّه - مبدئيًا على الأقلّ - يعرض عن المرأة. أمّا القراءة الثانية فزمانية تعتبر أنّ عبارة "من دون النساء" تخصّص زمنيّ لإتيان الرجل الرجل، إذ يمكن أن يقتصر بعض الرجال طيلة حياتهم على إتيان الرجال ويمكن أن يجمع رجال آخرون بين إتيان الرجال وإتيان النساء في مراحل مختلفة من حياتهم، فيكونوا بذلك من المزاوجين (bisexuals) أي إنّهم لا ينتمون إلى مجموعة من يأتون الرجال ويذرون النساء.

وليس غرضنا تفويق رأي على آخر فليس مجال عملنا الإقرار بأحكام نهائية إذ نتذكّر دوماً أنّه ما يعلم تأويل القرآن إلاّ الله، ولكنّ غرضنا الإقرار بحيرة فكريّة تدعو إلى البحث والتفسير.

³⁰³ مفاتيح الغيب مج 2 ج 3 ص 50.

فيمكننا بموجب النظر والتأمل اللذين أمرنا الله بهما أن نتساءل عن السبب الممكن الذي حمل كلام الله عز وجل بحكمته وصلاحيته لكل زمان ومكان أن يردف دائما فعل إتيان الرجال بفعل الإعراض عن النساء.

إن العلاقة المثلية بين الرجال تفترض عنصريين الأول هو الشوق إلى الرجال والثاني هو الإعراض عن الجنس المغاير أي عن النساء. إعراضا طارئا أو مطلقا، وقد وجدنا القرآن يركّز على العنصر الثاني. فهل يكون في تأكيد هذا العنصر أي في تأكيد الإعراض عن

النساء باعتباره اكتمال تجسيم الفاحشة دلالات لاواعية عميقة؟ للإجابة عن هذا السؤال لا بدّ من تذكير سريع بالتمثّل اللاواعي للعلاقة الجنسية بين المرأة والرجل مثلما يبيّن التحليل النفسيّ اللاكاني (lacanien). تقوم هذه العلاقة على مفارقة بينة بين عنصريين أولهما رمزيّ يظهر في الخطاب اللغويّ ويقوم على التّكامل وثانيهما واقعيّ (réel)³⁰⁴ يظهر في اللاوعي ويقوم على الانفصال. فأما الخطاب اللغويّ فهو يصرّو علاقة تكامل بين الرجل الفاعل الذي يمتلك الذكر (pénis) والمرأة المنفصلة التي تتقبّل الذكر، وأما التّجسّم اللاواعي للقانون الجنسيّ فهو يحدّد الرجل مشتاقا (désirant) والمرأة موضوعا للشّوق (objet du désir). وقد تبدو هذه الثنائية قائمة على التّكامل على أنّا إذا علمنا أنّ موضوع

³⁰⁴ الواقعيّ أحد المواضيع اللاكانية الثلاثة إلى جانب الرمزيّ والخياليّ. ويشمل ما لا يخضع للتمثّل اللغويّ الرمزيّ.

الشّوق لدى الإنسان رجلا وامرأة ليس إلّا القضيب (phallus)³⁰⁵ ،
 وإذا علمنا أنّ المرأة تمثّل القضيب بالنّسبة إلى الرّجل، تبيننا المفارقة
 بين التّكامل الظّاهر والانفصال الفعليّ ذلك أنّ الرّجل إذ يشتاّق إلى
 المرأة إنّما هو يشتاّق إلى القضيب أي إلى ما يفتقر إليه، ولكنّه في
 شوقه هذا يُنظر منه، وهو المفتقر، أن يسدّ افتقار الآخر أي افتقار
 المرأة إلى الذّكر، ومن هنا يكون الرّجل في آن واحد مفتقرا ومطلوبا
 منه أن يسدّ افتقار الآخر، وهذا ما "يجعل التّكامل المثاليّ في الخطاب
 يتعمّد بسرعة في محنة اللقاء"³⁰⁶. إنّ هذا الانشطار الأصليّ عند
 الرّجل بين افتقار أصليّ فيه وبين نداء الشّوق من المرأة المفتقرة هي
 أيضا والتي تنشّد من الرّجل سداً لافتقارها، يفسّر القلق الذي تبعته
 رغبة المرأة في الرّجل.

يؤكد لاكان في عبارته الشّهيرة أن "لا وجود لعلاقة جنسيّة".
 وهذه العبارة تتجاوز في رأينا نفي التّكامل بين الجنسين لتذكّر
 بافتقار الإنسان الأصليّ أي بفراغ الشّوق الأصليّ الذي لا يمكن أن
 يسدّه أيّ موضوع للحاجة العابرة. إنّ الإنسان في جوهره كائن
 مشتاق ناقص في مقابل ما يجسّم الكمال أي الغير الكبير (من
 منظور التّحليل التّفسيّ) أو الله من المنظور الدّيني³⁰⁷.

³⁰⁵ نذكر بأنّ القضيب ليس الذّكر ولكنّه تمثله الرّمزيّ. ولذلك يمثّل الطّفل بالنّسبة
 إلى الأمّ قضيبا خياليّا.

³⁰⁶ *Rapport sexuel et rapport des sexes*, p- 95

³⁰⁷ لتبيّن العلاقة بين الغير الكبير والله، راجع:

Denis Vasse : *L'Autre du désir et le Dieu de la foi, Lire aujourd'hui*
 Thérèse d'Avila, Paris, Seuil 1991, p-209.

إنَّ الله عزَّ وجلَّ يطلب من الإنسان أن يقبل الافتقار الأصليّ فيه باعتباره يجسّم الإنسان مخلوقاً والله خالقاً وباعتباره يجسّم الإنسان عابداً والله معبوداً. وإذا كانت العلاقة مع الجنس المثلّ أيسر في تحقيق التّكامل³⁰⁸ وإذا كان جوهر العلاقة الجنسيّة مع الجنس المغاير يذكرّ بهذا الافتقار فمن المنطقيّ أن يستنكر القرآن إعراض الرّجل عن الجنس الآخر بما في العلاقة به من مواجهة للقلق ومن فزع من الخصاء لأنّه نوع من فرار الإنسان من الافتقار البشريّ الذي يسمه أو لعلّه يبلغ حدود تحدّي المرء لذلك الافتقار ورفضه لحدوده البشريّة.

³⁰⁸ *Rapport sexuel et rapport des sexes*, p-364.

حيرة 6

لماذا عوقبت امرأة لوط؟

يخبر القرآن عن قوم لوط أنهم عوقبوا جميعا إلا لوطا وأهله. ويذهب بعض المفسرين إلى أن الناجين كانوا لوطا وبنتيه، ويذهب بعضهم الآخر إلى أنهم بعض أتباعه أو المتصلون به بالنسب³⁰⁹. أما المعاقبون فهم جلّ قوم لوط غير أن الله عزّ وجلّ يفرد منهم امراته التي يتكرّر ذكرها في القرآن وكأنه تأكيد لعقابها: "فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ" (الأعراف 83/7) - "قَالُوا يَا لُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصْلُوا إِلَيْكَ فَأَسْرَبْنَا بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا امْرَأَتَكَ إِنَّهُ مُصِيبُهَا مَا أَصَابَهُمْ إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ" (هود 81/11) - "قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ - قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُجْرِمِينَ - إِلَّا آلَ لُوطَ إِنَّا لَمَنْجُوهُمْ أَجْمَعِينَ - إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَرْنَا لَهَا مِنَ الْغَابِرِينَ" (الحجر 57/15-60) - "فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَرْنَا مِنْ الْغَابِرِينَ" (النمل 57/27) - "قَالَ إِنَّ فِيهَا لُوطًا قَالُوا نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَنْ فِيهَا لَنَنْجِيَنَّهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ - وَلَمَّا أَنْ جَاءَتْ

³⁰⁹ مفاتيح الغيب مج 7 ج 14 ص 178.

رُسُلْنَا لُوطًا سَيِّئًا بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالُوا لَا نَخَفُ وَلَا نَحْزَنُ
إِنَّا مُنَجُّوكَ وَأَهْلَكَ إِلَّا أُمَّرَأَتَكَ كَانَتْ مِنَ
الْغَابِرِينَ" (العنكبوت 32/29-33).

وقد تساءل المفسرون عن سبب استثناء امرأة لوط من النجاة فلا يمكن أن تكون قد ارتكبت فاحشة اللواط باعتبارها فاحشة ذكورية ليس للنساء إليها سبيل ولا يمكن أن يكون عقابها عشا أو اعتباطا إذ الله الحكيم لا يلحق العقاب إلاّ جزاء لمن يستحقّه. وقد قدّم المفسرون تفسيرين لعقاب زوجة لوط.

التفسير الأوّل يستند إلى أخبار تاريخية لا أثر لها في القرآن، ومفادها أنّ امرأة لوط كانت تدلّ قوم لوط على من يتزل بهم من حسن الرجال ممّن يمكن أن يكون "ضحية" لاغتصاب ممكن. وهذا ما تثبته على سبيل المثال روايات الطبري والرازي. فأما الطبري فيقول "إنّ امرأته هواها معهم... فلما رأهم امرأته أعجبها حسنهم وجمالهم فأرسلت إلى أهل القرية إنّهم قد نزل بنا قوم لم يرقط أحسن منهم ولا أجمل، فتسامعوا بذلك"، ويقول صاحب جامع البيان في موضع آخر: "فلما دخلوا ذهب عجزه عجز السوء فصعدت فلوحث بثوبها فأتاها الفساق يهرعون سراعا. قالوا: ما عندك؟ قالت: ضيف لوطا الليلة قوم ما رأيت أحسن وجوها منهم ولا أطيب ريحا منهم"³¹⁰. أما الرازي فيقول في أسلوبه الحجاجي المعهود: "القوم عذبوا بسبب ما صدر منهم من الفاحشة وامرأته لم

³¹⁰ جامع البيان ج 7 صص 89-90.

يصدر منها تلك فكيف كانت من الغابرين معهم؟ فنقول الدال على الشر له نصيب كفاعل الشر كما أن الدال على الخير كفاعله وهي كانت تدل القوم على ضيوف لوط حتى كانوا يقصدونهم فبالدلالة صارت واحدة منهم³¹¹.

وقد ذكر المفسرون سببا ثانيا لهلاك امرأة لوط ويبدو هذا السبب أكثر التصاقا بالمقول القرآني الذي يقرّ أن الله عزّ وجلّ أمر لوطا والتاجين من أهله بأن لا يلتفتوا أي أن لا ينظروا وراءهم حيث القوم "الظالمون": "قالوا يا لوطُ إنا رُسلُ ربِّك لَنَ يَصُلُوا إِلَيْكَ فَأَسْرَبْ أَهْلَكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا أَمْرَاتُكَ إِنَّهُ مُصِيبُهَا مَا أَصَابَهُمْ إِنْ مَوْعَدُهُمُ الصُّبْحُ أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ" (هود/81).

وهذا المقول القرآني يقبل قراءتين وفق إعراب "امراتك" فإن قرئت منصوبة "امراتك" كانت استثناء من الأهل بما يعني أن لوطا أمر منذ البدء بأن يسري بأهله سوى زوجته، وإن قرئت كلمة "امراتك" مرفوعة كانت استثناء من كلمة "أحد" في الآية ودلت على أن لوطا أمر بإخراج زوجته أي بإنقاذها غير أن التفاتها أي عصيانها الأمر الإلهي كان سببا في هلاكها³¹². وفي هذا يقول الطبري: "فلما كانت الساعة التي أهلكوا فيها أدخل جبريل جناحه فرفعها حتى سمع أهل السماء صياح الديكة ونباح الكلاب فجعل

³¹¹ مفاتيح الغيب مج 13 ج 25 ص 63.

³¹² جامع البيان ج 7 ص 87.

عاليها سافلها وأمطر عليها حجارة من سجيل...وسمعت امرأة لوط الهدة فقالت: واقوماه فأدركها حجر فقتلها»³¹³.

إنّ التفسير الأوّل لهلاك امرأة لوط استند إلى مساعدتها قوم لوط على "الفاحشة" والتفسير الثاني لهلاكها استند إلى التفاتها إلى قومها أي إلى تعاطفها معهم بشكل من الأشكال. وهذا التعاطف مع "المجرمين" يحيلنا على ما ورد في الآية التي تقرّ حدّ الزّاني من ضرورة عدم الرّأفة به³¹⁴ وذلك رغم أنّ اعتبار اللواط زنى هو محلّ خلاف لدى الفقهاء مثلما سنرى. والمهمّ أنّ عقاب امرأة لوط بعد مخالفتها الأمر بعدم الالتفات لا يمكن أن لا يذكرنا بالتّظير الأسطوريّ لهذا العقاب على الأقلّ من حيث السّبب. أفلم يعاقب أورفيوس في الأسطورة اليونانيّة الشهيرة لأنّه التفت إلى حبيبته وقد منعته الآلهة من ذلك. ولئن كانت الحبيبة هي التي ماتت في الأسطورة فإنّ المعاقب لم يكن إلّا أورفيوس باعتباره حُرّم من استرجاعها. إنّ النّظرة المحرّمة³¹⁵ هي التي تؤدّي إلى العقاب إنّ في الأسطورة الإغريقيّة أو في القصة القرآنيّة فكأنّ للنّظر حدودا يجب أن لا يتجاوزها هي حدود ما يمكن أن يُبصر أي حدود ما تسمح به قدرة إِبصار العين النّسبيّة فالإنسان يمكن أن يرى الصّورة ولكنّه لا يمكن أن يرى ما لا يُمثّل وبعبارة أخرى لا يمكن للإنسان أن يرى الواقعيّ (Le réel)، وأبرز مثال على ذلك طلب موسى رؤية الله وما انجرّ عنه من صعق

³¹³ السابق ص88.

³¹⁴ يقول الله تعالى: "الزّانية والزّاني فاجلدوا كلّ واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إنّ كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر" (التّور 2/24).

³¹⁵ Alain Didier-Weill: *Les trois temps de la loi*, Paris, Seuil 1995, pp-69-70.

لموسى وإعلان لتوبته³¹⁶. إنَّ النَّظْرَ إِلَى مَا لَا يُسْمَحُ بِهِ تَجَاوَزَ
لِلنَّسِيَةِ الْبَشَرِيَّةِ وَاسْتِبَاقَ لِرَفْعِ الْغَطَاءِ عَنِ الْعَيْنِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ³¹⁷. وَهُوَ
لِذَلِكَ سَبَبٌ مِنَ الْأَسْبَابِ الْمَوْجِبَةِ لِلْعِقَابِ.

إِنَّ الْمَفْسَّرِينَ ذَكَرُوا سَبَبِينَ لِعِقَابِ امْرَأَةِ لُوطٍ مَعْتَمِدِينَ إِمَّا عَلَى
تَأْوِيلٍ لِمَنْطُوقِ النَّصِّ أَوْ عَلَى أَخْبَارٍ مَتَفَرِّقَةٍ. وَإِنَّا نَعْتَبِرُ أَنَّ الْقُرْآنَ قَابِلٌ
لِتَأْوِيلٍ أُخْرَى سِوَى تِلْكَ اللَّسَانِيَةِ النَّصِّيَّةِ أَوْ التَّارِيخِيَّةِ الْمَقَامِيَّةِ وَهِيَ
التَّأْوِيلُ الرَّمَزِيَّةُ. فَقَدْ ذَهَبَ الْمَفْسَّرُونَ فِي تَفْسِيرِ مَعْنَى الْمَقُولِ الْقُرْآنِيِّ عَلَى
لِسَانِ لُوطٍ: "... قَالَ يَا قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ ... " إِلَى أَنَّ
مَرْجِعَ بَنَاتِ لُوطٍ قَابِلٌ لِأَنَّ يَكُونُ الْمَرْجِعَ الْبِيُولُوجِيَّ فَيَكُونُ الْمَعْنَى بَنَاتِ
لُوطٍ بَنَاتِ صَلْبِهِ. وَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ مَرْجِعَ الْبِنُوَّةِ مَرْجِعًا رَمَزِيًّا عَلَى
أَسَاسِ أَنَّ لُوطًا هُوَ أَبُ الْقَوْمِ فَتَكُونُ بَنَاتُهُ الْمَذْكُورَاتُ هُنَا نِسَاءُ
أُمَّتِهِ³¹⁸. وَمِنْ هَذَا الْمَنْظُورِ نَعْتَبِرُ أَنَّ امْرَأَةَ لُوطٍ إِنَّمَا تَمَثَّلُ أُمَّ قَوْمِ لُوطٍ
مِثْلَمَا يَمَثَّلُ لُوطُ أَبُ أَوْلَئِكَ الْقَوْمِ، وَاخْتِيَارُ الْقُرْآنِ إِهْلَاكَ هَذِهِ الْأُمَّ
الرَّمَزِيَّةِ فِي مِقَابِلِ إِنْقَاذِ النَّبِيِّ الْأَبِ الرَّمَزِيِّ قَدْ يَجْمَلُ عَلَى مَا يَقُولُ بِهِ عَدَدٌ
كَبِيرٌ مِنَ الْمُحَلِّلِينَ التَّفْسِيرِيِّينَ الْيَوْمَ مِنْ أَنَّ اخْتِيَارَ الْمَوْضُوعِ الْجِنْسِيِّ مَغَايِرًا
كَانَ أَوْ مِثْلِيًّا إِنَّمَا يَتَجَسَّمُ فِي الْمَرْحَلَةِ الْمَاقِبِلِ الْأَوْدِيَّةِ وَهِيَ مَرْحَلَةٌ تَسْمَى
العلاقة مع الأم أساسا³¹⁹.

³¹⁶ الأعراف/7/143.

³¹⁷ "فكشفتنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد..." (ق 22/20).

³¹⁸ مفاتيح الغيب مج 9 ج 18 صص 33-34.

³¹⁹ استوحينا هذه الفكرة من محمد الأمين الطريفي وقد سمح لنا بالتوسّع فيها
ونشرها.

Hamon (Marie-Christine), (sous la direction de) : *Féminité et mascarade*, Paris, Seuil 1994, pp-267-295.

السحاق واللواط حرًا

يشترك القرآن والسنة في بيان بعض حدود الذنوب في الإسلام. ولئن اتفق المفسرون عموماً على الحدود الواردة في القرآن شأن حدّ الزاني والسارق فإنهم اختلفوا في ما نسب إلى الرسول من الحدود وعلى رأسها حدّ الرجم حتى الموت بالنسبة إلى الزاني المحصن. وهو حدّ غائب من القرآن رغم ادعاء البعض بأن الآية التي تفيده قد نسخت من القرآن وبقي حكمها. وليس غرضنا في هذا المستوى التبسيط في مسائل الخلاف هذه³²⁰ ولكننا نودّ أن نشير إلى أن غياب حدّ قطعيّ وصريح للواط والسحاق في القرآن قد وُلد خلافاً بين الفقهاء والمفسرين. فالمسائل ظنية قائمة على التأويل والقياس ومن مظاهر التأويل موقف من أسلفنا من المفسرين الذين اعتبروا أنّ السحاق مذكور في القرآن مشاراً إليه بالفاحشة في قول الله تعالى: "وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهَدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسَكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا" (النساء 15/4). إن هؤلاء المفسرين ومنهم أبو

³²⁰ لمن أراد التوسع في هذه المسألة الخلافية يمكن النظر في: خواطر مسلم في المسألة

مسلم الأصفهاني يرون أنّ حدّ المساحقات الحبس حتى الموت³²¹.
ووفق المنظور ذاته يرى هؤلاء أنّ حدّ اللوطيين هو الإيذاء بالتوبيخ
أو التعبير استنادا إلى قول الله تعالى: "وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَادُّوهُمَا
فَإِنْ تَابَا وَأُصْلِحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا
رَحِيمًا" (النساء/16).

على أنّ عموم كلمة الفاحشة في الآيتين المذكورتين هو الذي
يفسّر المواقف المتباينة إزاء هذا التأويل لا سيما أنّ حديثا للرّسول
صلّى الله عليه وسلّم يعضد أنّ تكون الآية الخامسة عشرة من سورة
النساء في الزّانيات لا في المساحقات إذ يبدو أنّ الرّسول قد قال
"خذوا عنيّ قد جعل الله لهنّ سبيلا البكر تجلد والثيب ترجم". وقد
كان هذا الحديث مثار استغراب البعض إذ أنّ يوجد الله لمن أتى
الفاحشة سبيلا يفترض أنّ يكون تخفيفا للعقاب لا تشديدا له
باعتبار أنّ الرّجم أشدّ من الحبس³²². ومع ذلك فإنّ الاستناد إلى
حديث للرّسول قد أكّد لدى جلّ المفسّرين أنّ الآيتين في الزّنى
وأنّهما منسوختان بالجلد إجماعا وبالرّجم اختلافا.

واضح إذن أنّ وجود حدّ للسّحاق واللواط في القرآن مختلف
فيه ولذلك تراوح موقف المفسّرين والفقهاء بين السّعي إلى تقريب
السّحاق ولا سيما اللواط من الزّنى الواضح حدّه في القرآن وبين
البحث عن حدّ للواط والسّحاق في أحاديث الرّسول صلّى الله عليه

³²¹ مفاتيح الغيب مج5 ج9 ص239.

³²² أسبق ص242.

وسلم. فأما السّاعون إلى تقريب اللواط والسّحاق من الزّنى فحاولوا أن يحتجّوا بأنّ اللواط مساو للزّنى في الاسم وهي الفاحشة ومشارك له في المعنى لأنّه "معنى محرّم شرعا مشتهدى طبعاً فجاز أن يتعلّق به الحدّ إذا كان معه إيلاج"³²³. وإن كان ممّا لا شكّ فيه أنّ صفة الفاحشة وسمت كلا من الزّنى واللواط فإنّ هذا الاشتراك المعنويّ نسبيّ ولا يفيد الاشتراك في الحدّ ذلك أنّ الفاحشة في اللغة عبارة عن كلّ فعل تعظم كراهيته في النفوس ويقبح ذكره في الألسنة حتّى يبلغ الغاية في جنسه، ولهذا العموم فإنّ الفاحشة قد تتجاوز الزّنى واللواط إلى أفعال أخرى ممّا يثبتته كثير من الفقهاء في قراءاتهم للفظ الفاحشة في القرآن. فالله عزّ وجلّ يقول: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيَّنَةٍ..." (النساء4/19)، ولم يتفق المفسّرون على أنّ الفاحشة التي تسمح للأزواج بأن يعضلوا زوجاتهم (أي يتمسّكوا بنكاحهنّ حتّى يأخذوا منهنّ مالا) هي الزّنى بل ذهبوا إلى أنّها قد تكون نشوزاً لا تحسن معه معاشرة أو شكاسة خلق أو إيذاء للزوج وأهله³²⁴. ومن هنا يبدو أنّ الفاحشة لعمومها لا تفيد معنى واحداً وإنّما وسمت الزّنى ووسمت النّشوز

³²³ أحكام القرآن ج2 ص776. يؤكّد لنا الحديث عن الإيلاج السّكوت الغالب على السّحاق والاهتمام المفرط باللواط باعتباره وإن كان شنيعاً يشير إلى متعة ذكوريّة.

³²⁴ أحكام القرآن ج1 ص363 - مفاتيح الغيب مج 5 ج10 ص12 - التخدير والتنوير ج4 ص286.

ووسمت اللواط بما هو جماع الأفعال السلبية التي ذكرها المفسرون لتبلغ حدود اغتصاب الضيوف. وأما المساواة في المعنى بين الزنى واللواط فلا تشدد هي الأخرى عن أن تكون موضوع خلاف بين المفسرين ففي حين أن بعضهم يرى أن اللواط يتصل بما هو محرّم شرعا مشتهى طبعاً يرى البعض الآخر أنه "وطء في فرج لا يتعلّق به إحلال ولا إحصان ولا وجوب مهر ولا ثبوت نسب فلم يتعلّق به حدّ"³²⁵. واللطف أن حدّ الزنى عند عموم المفسرين متصل بالإيلاج أي بأن يغيب ذكر الرجل في فرج المرأة مثلما يغيب المروء في المكحلة والرشاء في البئر فأما إذا تحققت العلاقة الجنسية بشكل آخر فإن ذلك لا يعدّ زنى. والأقرب إلى المنطق أن هذا التحديد إنما يتصل بأن الإيلاج قد يحقق حملاً للمرأة أي إنه قد يكرن مظنة لاختلاط الأنساب وهذا الإمكان المستحيل في العلاقة الجنسية بين رجلين هو الذي جعل بعض الفقهاء ينفون حدّ الرجم عن اللواط الذي لا يخشى منه اختلاط نسب³²⁶.

على أن الرّازي ينطلق من السّمة ذاتها أي غياب إمكان الولد ليقرّ بأن اللواط فاحشة مثل الزنى. فهذا المفسر يرى أن الشهوة صفة قبح لولا مصلحة ما كان الله ليخلقها في الإنسان، ومصلحة الشهوة الفرجية هي بقاء النوع بتوليد الشخص وبقاء نسبه، والزنى لا يحقق إلا التوليد ويضيع النسب فهو قبيح ظاهر أمّا اللواط فأقبح

³²⁵ أحكام القرآن ج 2 ص 777.

³²⁶ السابق ص 776.

لأنّها لا تفضي إلى وجود الولد³²⁷. إنّ الرّازي في سعيه إلى التّقريب بين اللواط والزّنى بل إلى بيان أنّ اللواطه أقبح من الزّنى إنّما يستنكف من الشّهوة الجنسيّة حتّى لكأنّه يعتبرها شرّاً لا بدّ منه وهو إلى ذلك يربطها بالتّناسل وحده، وهذا الموقف أقرب إلى التّصوّرات المسيحيّة ذلك أنّ الإسلام لا يربط ضرورة بين الجنس والتّناسل وإنّما يجتفي بالمتعة الجنسيّة في ذاتها إذا كانت حلالاً³²⁸ وإلاّ فكيف نفسر ما أكّده الرّسول صلّى الله عليه وسلّم من أنّ إتيان الرّجل أهله صدقة وأنّ في إتيان المسلم لشهوته صدقة، وكيف نفسر تجويز الإسلام لنكاح الإماء الذي لا يقصد منه التّناسل بقدر ما تقصد منه المتعة الجنسيّة؟

والمهمّ أنّ الرّازي وعددا سواه من المفسّرين استنكفوا من غياب حدّ صريح للواط في القرآن فطفقوا يبدلون كلّ الجهود الحجاجيّة لإثبات ذلك الحدّ وإن كان ثمن ذلك أن يتعسّفوا على لغة النّصّ القرآنيّ وعلى صريح كلام الله تعالى. بل إنّ الرّازي يذهب في تمحّله القرآن حدّ اعتبار معاقبة الله عزّ وجلّ قوم لوط دليلا على ضرورة تواصل هذا العقاب نفسه في الدّنيا³²⁹. وبغضّ الطّرف عن غياب أيّ جامع بين ذنب قوم لوط الذين ارتكبوا فاحشة قطع السّبيل وإتيان المنكر والاعتصاب وبين "ذنب" إقامة علاقة جنسيّة مثليّة يختارها رجالان، فإنّه لا وجود لأيّ دليل يبيّن أنّ عقاب الله أقواما

³²⁷ مفاتيح الغيب مج 13 ج 25 ص 59.

³²⁸ Bouhdiba (Abdelwaheb): *La sexualité en islam*, Tunis, Cérès 2000.

³²⁹ مفاتيح الغيب مج 7 ج 14 ص 179.

بائدة لكفرهم أو عصيانهم هو التّمودج للحدود البشريّة، ففي حال توفّر هذا الدليل أصبح من اللازم أن نعاقب من كذب بالرّسول محمّد بالغرق وبذلك نلحق بهم نفس العقاب الذي ألحقه الله عزّ وجلّ بمن كذب برسالة نوح. أليس الذنب واحدا وهو تكذيب الرّسل؟³³⁰ . وإذا افترضنا جدلا وجود منطق لقياس صورة معاقبة "القانون الشرعيّ" لقوم لوط على صورة معاقبة الله تعالى للأقوام الكافرة فإنّ مشكل قوم لوط لن يحلّ بمثل هذا اليسر ذلك أنّ العقاب الإلهي الذي حلّ بقوم لوط ليس متّفقا فيه. فالقرآن يقول: "وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَأَنْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ" (الأعراف 84/7)، ويشير ابن عاشور إلى أنّ المطر اسم للماء التّازل من السّحاب لكنّه يرجّح استنادا إلى التّوراة أنّ ما أصاب قوم لوط حجر وكبريت أو صواعق أو زلازل³³¹ . ويقول الله عزّ وجلّ: "إِنَّا مُنْزِلُونَ عَلَىٰ أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ" (العنكبوت 34/29)، وقد اختلفوا في الرّجز، فقال بعضهم حجارة وقيل نار وقيل خسف، وعلى هذا فلا يكون عينه من السّماء وإّما يكون الأمر بالخسف من السّماء أو القضاء به من السّماء³³² . ويذكر الله عزّ وجلّ في آيات أخرى ضربا شبيهة من العقاب إذ يقول تعالى: "فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا

³³⁰ الأعراف 64/7.

³³¹ التّحرير والتّنوير ج 8 ص 237.

³³² مفاتيح الغيب مج 13 ج 25 صص 63-64.

سَافَلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِنْ سَجَّيلٍ مَنضُودٍ" (هود 82/11) ويقول عزّ وجلّ: "فَجَعَلْنَا عَلَيْهَا سَافَلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ سَجَّيلٍ" (الحجر 74/15). ولئن اتَّفَقَ المفسِّرون في جعل عالي الأرض سَافلاً فإنَّهم اختلفوا في معنى صفة "سَجَّيل" المسندة إلى الحجارة بين أن تكون صفة للحجارة الصَّلب الشَّدِيد أو أن تكون صفة لحجارة من طين أو أن يكون السجَّيل اسماً للسماء الدنيا التي أنزل الله عزّ وجلّ على قوم لوط³³³. وإلى جانب ضروب عقاب قوم لوط المذكورة نجد عقاباً آخر يتجسّم في قول الله تعالى: "وَلَقَدْ رَاوَدُوهُ عَنْ ضَيْفِهِ فَطَمَسْنَا أَعْيُنَهُمْ فَذُوقُوا عَذَابِي وَنُذِرٍ" (القمر 37/54). وهذا العقاب هو تحويل البصير أعمى ممّا يثبته الطبري: "الرَّسَلُ عِنْدَ ذَلِكَ سَفَعُوا فِي وَجْهِهِ الَّذِينَ جَاءُوا لُوطًا مِنْ قَوْمِهِ يَرَاوِدُونَهُ عَنْ ضَيْفِهِ فَرَجَعُوا عَمِيَانًا"³³⁴. فهل تفيد هذه الآية قياساً ضرورة سئل أعين من ثبت عليه ذنب اللواط؟

المهمّ من هذا كلّهُ أنّنا وإن افترضنا جدلاً أنّ حدود الشريعة ليست سوى مطابقة لعقاب الله عزّ وجلّ للأقوام البائدة ممّا بيننا خطله بل استحالته عملياً (إذ كيف يجعل الإنسان الأرض عاليها سافلها أو كيف يرسل حجراً أو لعلّه طين من السماء) فإننا نتساءل عن قدرتنا على اختيار نوع واحد من العقاب بين الأنواع المختلفة والمختلف فيها. إنّ الرّازي يؤوّل قول الله تعالى: "وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ

³³³ جامع البيان ج 7 ص 92.

³³⁴ السّابق ص 91.

مَطْرًا فَانظُرُ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ" (الأعراف 7/84) قائلًا:
 "والظاهر أن المراد من هذه العاقبة... إنزال الحجر عليهم،... فصار
 تقدير الآية: فانظر كيف أمطر الله الحجارة على من يعمل ذلك
 العمل المخصوص، وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على
 كون ذلك الوصف علّة لذلك الحكم، فهذه الآية تقتضي كون هذا
 الجرم المخصوص علّة لحصول هذا الرّاجر المخصوص وإذا ظهرت
 العلّة وجب أن يحصل هذا الحكم أينما حصلت هذه العلّة"³³⁵.
 وإتينا لا نعرف هل رجح الرّازي حكم ضرب اللّاطة بالحجر وأهمل
 سائر الإمكانيات الرّدعيّة التي أسلفنا ليسر الضّرب بالحجر وإمكانه
 بل إمكان تخصيصه بشخص معيّن خلافا لزلزلة الأرض أو إرسال
 الطّين من السّماء ممّا يعسر أو يستحيل على الإنسان ومّا يلحق
 بالمجموعات لا بالأفراد. أو لعلّ الرّازي اختار الضّرب بالحجر قياسا
 على رجم الزّاني المحصن الذي أثبتته جلّ المفسّرين دونما نصّ قرآنيّ
 ثابت والذي اختار هؤلاء المفسّرون أنفسهم بين اعتباره نسخا
 للقرآن بالسّنة، ممّا يجعل السّنة مصدرا تشريعيّا أهمّ من القرآن، وبين
 اعتباره من إجماع الصّحابة³³⁶.

إنّ الثّابت أنّ القرآن لا يحتوي على أيّ حدّ للزّاني والزّانية
 سوى الجلد مائة جلدة بصريح آية النور والثّابت أيضا أنّ القرآن لا
 يحتوي على أيّ حدّ صريح للّاطة فضلا عن أن يحوي حدّا

³³⁵ مفاتيح الغيب مج 7 ج 14 ص 179.

³³⁶ التّحرير والتّنوير ج 4 ص 275.

للمساحقات المسكوت عنهنّ إلاّ إذا اعتبرنا الآيتين الخامسة عشرة
والسادسة عشرة من سورة النساء³³⁷ دالّتين على اللّاطة
والمساحقات ممّا يجعل عقاب الأوّلين الإيذاء والتّعزير اللذين ذهب
إليهما أبو حنيفة وممّا يجعل عقاب الثانيات الحبس في البيوت.

أمّا السنّة فيبدو أنّها تشير إلى بعض حدود من يعمل عمل لوط
ومن ذلك ما ينسب إلى الرّسول صلّى الله عليه وسلّم من أنّه قد
قال: "من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول
به"³³⁸، ولما كان عمل قوم لوط عامّاً بين إتيان المنكر وقطع السبيل
والحدف بالحجر أو الاغتصاب، ولما كان هذا الحديث يرجّح معنى
الاغتصاب لوجود "فاعل" و"مفعول به" فإنّه بذلك حديث يسمح
بقتل المفعول به وإن يكن ضحيّة اغتصاب لا حول له ولا قوّة،
وهذا ما يتلاءم مع حديث آخر للرّسول رواه أبو داود والترمذي
والنسائي وغيرهم ورد فيه: "من وجدتموه قد أتى بهيمة فاقتلوه
واقتلوا البهيمة"³³⁹. فالبهيمة التي هي ضحيّة تقتل أيضاً، ولعلّ هذا
الحرج "المنطقيّ" هو ما جعل البعض يقرّون بقتل الرّجل دون
البهيمة، أمّا ابن العربي فإنّه ذهب إلى نفي الحديث الثّاني أي حديث

³³⁷ "وَاللّٰتِي يٰۤاٰتِيْنَ الْفٰحِشَةَ مِنْ نِّسٰنِكُمْ فَاَسْتَشْهَدُوْا عَلَيْهِنَّ اَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَاِنْ شَهِدُوْا
فَاَمْسِكُوْهُنَّ فِى الْبُيُوْتِ حَتّٰى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ اَوْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِيْلًا-وَاللَّذٰنِ يٰۤاٰتِيٰنَهَا
مِنْكُمْ فَاذُوْهُمَا فَاِنْ تَابَاْ وَاَصْلَحَا فَاَعْرِضُوْا عَنْهُمَا اِنَّ اللّٰهَ كَانَ تَوّٰبًا
رّحِيْمًا" (النساء/4-15-16).

³³⁸ أحكام القرآن ج 2 ص 777.

³³⁹ السابق، الصّفحة نفسها.

البهيمة نفيًا تامًا واعتبر أنه متروك بالإجماع، ولا نعرف كيف يُترك حديث بالإجماع، هل معنى ذلك أنه لم يُقلّ وحينئذ يغدو هذا الحديث موضوعًا مما خفي على كثير من صفوة الفقهاء أم هل معنى ذلك أنه قيل ولكنه ترك بالإجماع. وما العجب في الأمر وقد رأينا الإجماع في باب الميراث والزواج محلّ صريح قول الله تعالى في القرآن كلّما عن بعض المفسّرين ذلك، فإذا ثبت حلول الإجماع محلّ القرآن فأولى أن يحلّ رأي المفسّرين محلّ قول الرسول أحيانًا. أليست السنّة النبويّة الأصل التشريعيّ الثاني بعد القرآن؟

ومن اللطيف أن جميع أحاديث الرسول التي تنكر اللواط وتقرّر لفاعليه حدودا مطعون في صحتها، فحديث "أخوف ما أخاف عليكم عمل قوم لوط" ولعن من فعلهم ثلاثا، قال عنه الترمذي غريب، وحديث: "من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به" أنكروا سنده عن عكرمة عن ابن عباس وقالوا إنّ فيه اختلافًا، وحديث: "سحاق النساء بينهنّ زنى" قالوا إنّ إسناده ليين، وحديث: "إذا ركب الذكر الذكر اهتزّ عرش الرحمن" وصف بأنّ إسناده "واهن ليين موضوع"، وحديث ابن عباس: "إنّ اللوطي إذا مات من غير توبة فإنّه يمسخ في قبره خنزيرًا" وصف راويه بأنّه يروي المناكير وأحد مصادره إسماعيل بن أمّ درهم لا يحتجّ به، ووصف ابن الجوزي هذا الحديث ضمن الأحاديث الموضوعيّة³⁴⁰

³⁴⁰ خواطر مسلم في المسألة الجنسيّة صص 191-192.

على أننا إذا نظرنا في فتاوى المشايخ الرَّائجة في الأنترنت اليوم لوجدناهم يحتجّون على حدّ اللّواط بهذه الأحاديث الضّعيفة. وحتى إذا اعتبرنا أحاديث الرّسول هذه صحيحة وإذا افترضنا جدلاً أنّها لا تدلّ على عمل قوم لوط مثلما بيّنه القرآن والمفسّرون من ظلم واعتداء واغتصاب وإنّما تشير إلى علاقة مثليّة بين رجلين قائمة على الإيجاب والقبول فإنّه يجوز أن نتساءل: إن كانت هذه الأحاديث مقطوعاً بما فما الذي يجعل مفسّراً مثل الرّازي يعتمد على حجج منطقيّة وقياس ذهنيّ ليقرّ برجم الرّاني، ألم يكن اعتماد الحديث الصّريح أيسر؟ وما الذي يجعل فقيهاً جليلاً مثل أبي حنيفة لا يأخذ بهذا الحديث إن كان صحيحاً وموثوقاً به؟ ألم يقصر أبو حنيفة حدّ اللّاطة على التّعزير؟³⁴¹

لا شكّ أنّ غرضنا في هذا الكتاب ليس إثبات حدّ للجنسيّة المثليّة أو نفيه عنها وليس غرضنا أن نضبط نوع ذلك الحدّ إن وجد، فغيرنا من الفقهاء ورجال التشريع أقدر للتصدّي لهذا العمل. إنّنا نوّد النظر في المصادر الدينيّة وفي النصوص الفقهيّة ومساءلتها لنكتشف أنّ ما يعتبره البعض هائلياً وصريحاً ليس سوى مسائل ظنيّة مفتقرة إلى النظر والتّمحيص والتّدقيق. وإذا كان النظر والتّمحيص والتّدقيق صفات لازمة في مجال البحث الفكريّ والمسائل النظريّة فإنّها تغدو ألزماً وألزاماً في مجال تشريع نظريّ وإجراء عمليّ قد يصل إلى المسّ بحياة الآخرين. أمّن الهيّ أن تحكّم محكمة مصريّة في القرن العشرين بالإعدام على

³⁴¹ أحكام القرآن ج 1 ص 776.

جماعة من المثليين الجنسيين في حين أنّ القرآن لا يشير إلى أيّ حدّ لهؤلاء وفي حين أنّ فقهاء المسلمين لا يجتمعون في إثبات السنّة لحدّ القتل؟ ألم يأخذ هؤلاء بعين الاعتبار الفرق الكبير والعجيب بين حدّ التعزير الحنفيّ وحدّ القتل المالكي فضلاً عن الرّجم حتّى الموت؟ هل كانت المحكمة متأكّدة من أنّ الحكم الذي أقرّته دونما سند قرآنيّ ليس قتلاً لنفس بغير حقّ؟ ألا يكون إزهاق أرواح النّاس بلا سند شرعيّ هو الفساد في الأرض أم هل اعتبر هؤلاء أنّ كلام أبي حنيفة وسواه يمكن أن يضرب عنه صفحا أم لعلّهم اعتقدوا أنّ الله عزّ وجلّ إذ يصرّح ببعض الأشياء في كتابه أو يسكت عن البعض الآخر لا يفعل ذلك لحكمة تبيّن بها درجة العالمين وترتفع منزلة المجتهدين³⁴²؟

³⁴² السابق، ص 336.

حيرة 8

غلمان الجنة للخرمة الجنسية؟

يشير القرآن في مواضع عديدة منه إلى نعيم الجنة الذي جعله الله عزّ وجلّ للمتّقين من عباده. ومن هذا التّعيم أثار الخمر التي جعلت لذة للشّارين³⁴³ والخور العين³⁴⁴ والغلمان أو الولدان الذين يشير إليهم القرآن في مواضع ثلاث هي قوله عزّ وجلّ: "وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ غُلَمَانٌ لَهُمْ كَأَنَّهُمْ لُؤْلُؤٌ مَّكْنُونٌ" (الطور 24/52)، "يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وَلَدَانٌ مُّخَلَّدُونَ - بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ" (الواقعة 17/56-18)، "وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَّنْثُورًا" (الإنسان 19/76). ويبدو أنّ القرآن يجعل هؤلاء الغلمان في خدمة أهل الجنة إذ يطوفون عليهم بالأكواب والأباريق. وتؤكد الأحاديث المنقولة عن الرسول صلّى الله عليه وسلّم مفهوم الخدمة إذ قال رجل للرسول صلعم: "يا نبيّ الله هذا الخادم فكيف المخدم؟ قال: والذي نفس محمد بيده إنّ فضل المخدم على الخادم كفضل القمر ليلة البدر على سائر

343 محمد 15/47

344 الدخان 54/44، الطور 50/52، الرّحمان 72/55، الواقعة 22/56

الكواكب³⁴⁵. وقد أثار المفسّرون مسألة طبيعة هؤلاء الولدان الخدّام فذهب بعضهم إلى أنّهم أطفال المشركين وأنّهم خدم أهل الجنّة وذهب علي بن أبي طالب والحسن إلى أنّهم من مات من أطفال المسلمين فليس لهم ذنوب يحاسبون عليها ولا حسنات يجزون بها، في حين أنّ بعض المفسّرين الآخرين افترضوا أن يكون هؤلاء الولدان من خدم الجنّة خلقوا خصيصاً لخدمة أهل الجنّة³⁴⁶. ولا شكّ أنّ جنّة خدّامها أطفال قد أخرجت بعض المفسّرين ولا سيّما المحدثين منهم فهذا ابن عاشور يحاول تبرير اختيار الأطفال ليكونوا خدماً لأهل الجنّة فيقرّ بأنّ الولدان جمع وليد أي الصبي وأنّ "أحسن ما يتّخذ للخدمة الولدان لأنّهم أخفّ حركة وأسرع مشياً ولأنّ المخدم لا يتحرّج إذا أمرهم أو نهاهم"³⁴⁷.

على أنّ التّساؤل عن طبيعة هؤلاء الأطفال أو عن سبب اختيارهم أطفالاً يهون أمام ما طرحه البعض من نوعيّة الخدمة التي يقدّمها هؤلاء الأطفال لأهل الجنّة. فلئن صرّح القرآن بخدمة تقديم كؤوس الشّراب فإنّ بعض المفسّرين رأى في التّركيز على وصف هؤلاء الغلمان بصفات مستحبة مغرية ما قد يضمن إمكان اعتمادهم للخدمة الجنسيّة شأنهم في ذلك شأن الحور العين لا سيّما أنّ هؤلاء الولدان قد نعتوا بأنّهم مخلدون. وهو نعت يفيد معنيين إمّا

345 جامع البيان ج 11 ص 492.

346 مجمع البيان مج 10/9 ص 327.

347 التّحرير والتّنوير

أنهم باقون لا يموتون ولا يهرمون ولا يتغيرون أو أنهم مقرطون إذ الخلد هو القرط ويقال خلد جاريته إذا حلاها بالقرطة. واعتبر محمد جلال كشك أن وصف غلمان الجنة بأنهم مقرطون أو مسورون مفيد إذ الحلي "إنما يليق بالنساء وهو عيب للرجال فكيف ذكر الله تعالى ذلك في معرض الترغيب؟ الجواب أهل الجنة مرد شباب فلا يبعد أن يخلوا ذهباً وفضةً وإن كانوا رجالاً"³⁴⁸. وخلود هؤلاء في سنّ الغلمان متصل لدى كشك بأنهم مصدر متعة جنسية إذ يضمن: "وإذا كان المفسرون قد اتفقوا على دوام صفة الولدنة أو خلودهم في سنّ الغلمان فقد استنتجنا أن الحكمة في النصّ على الخلود هي تأكيد مصدر المتعة في هؤلاء الغلمان لمن يشتهيهم ودوامها بعكس ما في الدنيا من زوال الفتنة بدخول الغلام سنّ الرجولة"³⁴⁹. بل إن كشك يؤكد أن اختيار الغلمان دون سواهم للخدمة لا يمكن أن يفسر إلاّ بأن هدفهم تحقيق متعة جنسية مشتهاة لمن عفا عنها في الدنيا: "لماذا النصّ على أنهم غلمان وولدان. وإذا كانت الغاية هي الخدمة الحسية والمنظر الجميل فلماذا لم يكونوا ملائكة؟ وهل أجمل أو أسمى من الملائكة؟ وهل أقدر على الإبداع في الخدمة من ملاك؟"³⁵⁰ "بل إنه يقر: من حقنا أن نفسر قوله "غلمان لهم" بأنهم غلمانهم في الدنيا الذين عفا وصانوهم عن الفاحشة

348 حواظر مسلم في المسألة الجنسية ص 200.

349 السابق ص 201.

350 السابق ص 205.

فاجتمعوا في الجنة في خلود دائم للحظة الرغبة التي كبرت
بالتدين³⁵¹.

ليس غرضنا أن نفند مذهب من ذهب أن الولدان متعة جنسية
لأهل الجنة ولا غرضنا أن نقول قولهم. فصحيح أن القرآن خلو من
أي إشارة صريحة إلى اتخاذ الولدان موضوعا جنسياً ولكن القياس
قد يمكن من هذا التأويل على أساس أن الخمر التي حرمت في الدنيا
غدت جزاء في الآخرة وعلى أساس أن الحرير الذي هب الحديث
النبيّ الرّجال عن ارتدائه غدا مباحا في الآخرة بشهادة قوله
صلعم: "من سرّه أن يسقيه الله عزّ وجلّ الخمر في الآخرة فليتركها
في الدنيا ومن سرّه أن يكسوه الله الحرير في الآخرة فليتركه في
الدنيا"³⁵².

ويمكن أن نغضّ الطرف عن تساؤلات المعريّ الذي احتار من
محرمّ في الدنيا يصبح حلالا في الآخرة كما يمكن أن نضرب صفحا
عن استعجال بعض المؤمنين متعا مفترضة في الآخرة ليحصلوا عليها
في الدنيا شأن يحيى بن أكتم الذي يقول: "قد كرم الله أهل الجنة
بأن أطاف عليهم الولدان ففضّلهم في الخدمة على الجوّاري، فما
الذي يخرجني عاجلا عن هذه الكرامة المخصوص بها أهل الزلفى
لديه"³⁵³. نغضّ الطرف عن تساؤلات المعريّ ومن لفّ لفّه لأنّ

351 السابق ص 201.

352 السابق ص 209.

353 نزهة الألباب ص 174.

القرآن كلام الله الحكيم ليس مسؤولا عن خلط قارئيه بين الدنيا والآخرة رغم أن الله عزّ وجلّ يميّز متاع الدنيا عن نعم الآخرة: "...وإنّ كلّ ذلك لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ" (الزخرف 35/43). وإننا نغضّ الطرف عن كلام ابن أكرم وكشك لأنّ القرآن ليس مسؤولا عن استيهامات قارئيه وشهواتهم العميقة التي يريد البعض استباقها في الدنيا ويعفّ عنها البعض الآخر طمعا فيها في الآخرة.

إنّ طرحنا لمسألة الغلمان في الجنّة في علاقتهم بخدمة جنسيّة مفترضة لا ينشد تأكيدا ولا تفنيدا ولكن ينشد إثارة حيرة أعمق مجالها هذه الرّغبة العنيفة لدى عدد كبير من المفسّرين في استباق ما في الجنّة وتقديمه تفصيلا في صورة حسية واضحة. فما لا يمكن أن نغضّ عنه الطّرف هو هذا التّدافع المحموم لتقديم أجوبة جاهزة ونهائيّة في كلّ ما له علاقة بالدّين. وقد يهون الأمر على خطورته في مجال الأحكام رغم ما فيها من خلاف وتعدّد رؤى أشرنا إلى بعضها. يهون الأمر في مجال الأحكام لأنّ الحاجة إلى جواب وإن جزئيّ قد تفرض نفسها لضرورة التّعاشيش بين البشر والاستناد إلى شرع ما ينظّم علاقاتهم بعضهم ببعض. ولكنّ الغريب أن تتجاوز حمى الأجوبة الجاهزة مجال الدّنيوي لتلج مجالاً أخروياً لعلّ أبسط سمات التّواضع البشريّ تدعونا إلى أن نتوقّف إزاءه واعين بحدودنا ونقصنا. أليس من الغريب أن يتجاهل كثير من المفسّرين تفسيراً ممكننا لقول الله تعالى: "مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا..." (الرّعد 35/13) وقوله عزّ

وجلّ: "مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ... (محمد 15/47). إنَّ هذا التفسير يقوم على اعتبار الجنة الواردة في القرآن مجرد صورة تمثيلية لجنّة لا يمكن للعقل البشريّ المحدود إدراكها. ومما يتظافر على هذا التفسير قول رسول الله صلّى الله عليه وسلّم إنّ الجنّة تشمل ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر³⁵⁴. ولكن أتى للمفسرين، وهم الذين يعدّون شغل أهل الجنّة افتضاض العذارى³⁵⁵، أن يتحلّوا ببعض من التواضع بل الحياء الذي يدعوهم إلى الصّمت عمّا لا يمكن قوله..

³⁵⁴ التّحرير والتّنوير ج 8 ص 133.

³⁵⁵ جامع البيان ج 10 ص 452.

وما بعد الحيرة

لقد بينّا أنّ السّحاق غائب من القرآن وقدّمنا تفسيرات مختلفة لهذا الغياب كما حاولنا أن نثبت أنّ اللواط ليس مرادفاً للجنسيّة المثليّة. ففاحشة قوم لوط تشمل كلّ ما من شأنه إلحاق الضّرر بالآخر وتخصّص في المجال الجنسيّ باغتصاب الرّجال للرّجال. فهل نجعل هذا كلّهُ أو نتجاهله ونكتفي بما شاع من اعتبار السّحاق والواط هما نفس الجنسيّة المثليّة؟ وهل ننسى أو نتناسى الأبعاد التّفسيّة للفعل الجنسيّ وأبعاده اللاواعية في كشفه عن علاقة الإنسان بالأُمّ وفي كشفه عن الأسس العميقة لعلاقة الرّجل بالمرأة لنكتفي بشجب المثليّة الجنسيّة واستنكارها في أحكام قيمية تكشف فيما تكشف عنه عن قلقنا التّفسيّ ورفضنا للاختلاف فضلا عن ازدواجنا التّفسيّ اللاواعي.

إنّ الحديث عن الجنسيّة المثليّة ما زال يجرج كثيرا في المجتمعات المسلمة. وإنّا إذ ختمنا ضروب الحيرة بمسألة الحدود في اللواط والسّحاق وإذ بينّا غياب هذه الحدود من صريح القرآن وإذ أشرنا إلى الاختلاف الكبير بين الفقهاء فيها، فغرضنا من ذلك أن نبرز الفرق الكبير بل الشاسع بين موقف بعض الفقهاء والمفسّرين القدماء من الجنسيّة المثليّة من جهة وموقف عامّة المسلمين منها اليوم من جهة أخرى. وحتىّ إن اندرجنا ضمن الرّأي المتشدّد الذي

يرى ضرورة قتل كل اللوطيين أو رجمهم فلا بد من طرح التساؤل التالي: هل قتلنا كل اللوطيين سيقضي على اللواط؟ وهل اللواط شأنه في ذلك شأن ضروب السلوك الجنسي الأخرى اختيار عقلي واع يكفي الردع للقضاء عليه؟ ألا يود كثير من اللوطيين في البلاد الإسلامية الاندراج ضمن المنظومة الجنسية الشائعة وألا يتزوج عدد كبير منهم نشداننا لاستقرار جنسي نفسي ولرضا اجتماعي فيعسر ذلك تارة ويستحيل أطوارا أخرى؟ أتكون محبة المسلم للمسلم ومساعدة بعضنا بعضا على تحقيق الاطمئنان النفسي باعتماد الترهيب والتخويف والوعيد؟ أم هل تغير مفهوم المسلم فلم يعد ذاك الذي يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله بل أصبح ذاك الذي يطبق ما قاله الفقيه الفلاني أو الشيخ العلاني أم لعل بعضنا اندرج في مجال الشرك فأصبح يعوض الله تعالى في تقريره من الكافر ومن المسلم وأصبح ممن يشقون عن قلوب الناس ليعرفوا مدى رضا الله عنهم وإمكان شموله إياهم عز وجل بوسع رحمته؟

خاتمة

لا يمكن لمن أوتي حظًا ولو قليلا من القدرة على التفكير أن لا يتساءل إذ ينظر إلى حال الإسلام والمسلمين اليوم:
ما الذي جرى للمسلمين حتى يصير الإسلام رديفا للانغلاق والتشدد؟ ما الذي جرى للمسلمين حتى يصبح الطبري أو الرازي في بعض الأحيان أكثر تفتحًا من مشايخ الأزهر أو سواه من المؤسسات الرسمية التي تحاول مأسسة دين لا يقوم إلا على علاقة فردية بين الإنسان وخالقه؟ ما الذي جرى لنا حتى نعبد الفقهاء والمفسرين ونؤله كلامهم وننسى أنهم مثلنا بشر يجتهدون فيخطئون ويصيبون وننسى أن الله تعالى عرض علينا الأمانة مثلما عرضها عليهم؟ ما الذي أصابنا حتى تصبح بعض القنوات التلفزية "طريقنا إلى الجنة" وكأن الله تعالى حبا المشرفين عليها بمفاتيح جناحه دون سواهم؟ ما الذي جرى لنا حتى نسيء "تسويق" الإسلام المشرق، إسلام حرية المعتقد والمحبة والتسامح ونستبدل به "إسلاما" غريبا مفرعا لا يرى في المرأة إلا عورة يجب سترها ولا يرى في الرجل إلا حيوانا نهما ينحصر تفكيره صباح مساء في الجنس فيلهيه شعر امرأة عن واجبات دينه وديناه؟ ما الذي دهانا حتى لا نقدّم لشبابنا إلا صورة إسلام شيخ يصرخ فيحرم الغناء والصورة والفنون وحلق اللحية ويذكر بعذاب القبر لمن تجاوز محرّماته ويجزم بقائمة الدّاخلين

إلى التار والدّاخلين إلى الجنّة بأسماء الناس وألقابهم وأرقام بطاقاتهم
الوطنية أحيانا؟ ماذا أصابنا حتّى لا نقدّم للغرب إلاّ صورة "مسلم"
حركي يفكر في "الاستشهاد" بتفجير نفسه لقتل النفس التي حرّم
الله بحق الاختلاف في الرّأي أو اختلاف العقيدة؟

إنّ هذا الكتاب ينشد تلمّس جزء من الإجابة. ولو طلب منا أن
نؤلف ما ورد ضمن هذا الكتاب في جملة واحدة لقلنا: شتان بين
إمكانات القرآن التفسيرية والتأويلية المنفتحة من جهة ومواقف جلّ
الفقهاء والمشايخ وآرائهم المغلقة من جهة أخرى.

إنّ تتبّعنا لبعض سقطات المفسّرين أو مغالاة الفقهاء ليس بأيّ
حال من الأحوال استهانة بهم وليس ادّعاء بأننا نقدّم قولاً فصلاً.
إنّ قراءتنا شأن قراءتهم وشأن قراءة من سيلوننا تحوي سقطات
وهنات لأننا جميعاً نندرج في إطار النسبية البشرية. ولعلّ الله تعالى
إذ يؤكّد مرّات كثيرة في كتابه العزيز على المعروف أمراً وقولاً إنّما
يجيل على مفهوم النسبية الأساسي إذ ليس المعروف إلاّ ما تعارف
عليه الناس عليه ممّا يختلف وفق الأزمان والأمكنة والأطر المقاميّة
وممّا يتعدّد وفق تعدّد رؤى الناس ومشاربهم. إنّ تأويل القرآن لا
يمكن أن يخرج عن "المعروف" أي عن المعرفة البشرية المتحوّلة دائماً
والمتحدّدة أبداً.

إنّنا نرفع صوتنا عالياً لنؤكّد أنّ القرآن وحده هو الصّالح لكلّ
زمان ومكان أمّا قراءاته البشرية فنسبية متّصلة بانتماءات أصحابها
وأطرها التاريخيّة وعقدهم النفسيّة. إنّنا نرفع صوتنا عالياً لنقول إنّ
الطبري أو الرّازي أو ابن عاشور - ولعلنا نضيف لشبابنا عمرو

خالد أو يوسف القرضاوي - لا يمتلكون قراءة مثالية نهائية للقرآن
وإنما هم يمثلون ذواتهم المحدودة النسبية مثلما تمثل ذواتنا المحدودة
النسبية. وهذه النسبية البشرية هي التي تجعل باب الاجتهاد مفتوحا
دائما وهي التي تجعل كل قراءة للقرآن مغامرة دائمة شوقا إلى المعنى
الحقيقي الذي لا يعلمه إلا الله تعالى.

فهرس الآيات القرآنية

سورة البقرة:

+ "الم- ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ- الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ- وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ- أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" (البقرة 1-5): صص 17-21، 18...

+ "أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ" (البقرة 2/44): ص 194.

+ "أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ... " (البقرة 2/187): ص 66.
+ "... فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ..." (البقرة 2/222): ص 107.

+ "نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ..." (البقرة 2/223): صص 87، 89، 105، 108.

+ "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ" (البقرة 2/228): ص 139.
+ "... وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ..." (البقرة 2/228): ص 143.

+ "... وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا..." (البقرة 2/228): ص 144.

+ "النِّسَاءُ مَرْثَاكُمْ وَإِنْ مَسَاكُكُمْ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ..." (البقرة 2/229): ص 142.

+ "...وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَارًا لَتَعْتَدُوا..." (البقرة/231):ص142.
+ "وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ
وَعَشْرًا..." (البقرة/234):ص139.

+ "لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً
وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدْرَهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى
الْمُحْسِنِينَ" (البقرة/236):ص93.

+ "وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا
فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ..."
(البقرة/237):ص74.

+ "...وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا..." (البقرة/275):ص17.

سورة آل عمران:

+ "زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ
الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ..." :ص177.

سورة النساء:

+ "وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى
وَتِلْكَاتٍ وَرُبَاعٍ فَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ
أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا" (النساء/3):ص131.

+ "وَأْتُوا النِّسَاءَ صِدْقَاتِهِنَّ نِحْلَةً..." (النساء/4):ص64.

+ "وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ
أَمْوَالَهُمْ..." (النساء/6):ص119.

+ "لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ
الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا" (النساء/7):ص19.

+ "وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا" (النساء 8/4):ص23.

+ "يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ، فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ، وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ..." (النساء 11/4):ص27،41.

+ "...وَلِأَبْوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَوَلَدٌ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَوَلَدٌ وَوَرِثَةٌ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ..." (النساء 11/4):ص45،44،42،41،47.

+ "...أَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنْ اللَّهُ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا" (النساء 11/4):ص39.

+ "وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ..." (النساء 12/4):ص44.

+ "...وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ..." (النساء 12/4):ص52.

+ "وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فاسْتَشْهَدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا" (النساء 15/4):ص205،172.

+ "وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَادُّوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا" (النساء 16/4):ص206.

+ "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِيَسْذُهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ..."
(النساء/19/4): ص 207، 63.

+ "...فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا" (النساء/19/4): ص 82.

+ "وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ... " (النساء/20/4): ص 82.
+ "...وَأَحِلُّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً..."
(النساء/24/4): ص 94، 65.

+ "وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ..." (النساء/25/4): ص 66.

+ "...وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُورَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ..." (النساء/34/4): ص 82.

+ "...وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا..." (النساء/43/4): ص 88.
+ "وَلَكِنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ..." (النساء/129/4): ص 131.

+ "يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَدٌّ وَرِثَتْهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَوَدٌّ فَإِنْ كَانَتْ أُخْتَيْنِ فَلَهُمَا

الثَّلَاثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ
الْأُنثَى... " (النساء 4/176): ص 28، 52، 53.

سورة المائدة:

+ "...أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ..." (المائدة 1/5): ص 66.
+ "الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ
حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ
قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي
أَحْذَانٍ..." (المائدة 5/5): ص 67.

سورة الأنعام:

+ "...أَنِّي يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً..." (الأنعام 6/101): ص 169.
+ "...وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ..." (الأنعام 6/119): ص 154.

سورة الأعراف:

+ "وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ -
إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ"
(الأعراف 7/80-81): ص 183، 187، 193.

+ "فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ" (الأعراف 7/83): ص 199.
+ "وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ
الْمُجْرِمِينَ" (الأعراف 7/84): ص 210، 212.

سورة هود:

+ "وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ
عَصِيبٌ - وَجَاءَهُ قَوْمُهُ يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ وَمِنْ قَبْلُ كَانُوا يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ قَالَ يَسَا

قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزُونِ فِي ضَيْفِي أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ" (هود 77-78):ص190.

+ "قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةٌ أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ" (هود 80/11):ص190.

"قَالُوا يَا لُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصِلُوا إِلَيْكَ فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا أَمْرَاتُكَ إِنَّهُ مُصِيبُهَا مَا أَصَابَهُمْ إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ" (هود 81/11):ص199،201.

+ "فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ مَنْضُودٍ" (هود 82/11):ص210.

سورة الرعد:

+ "مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا... " (الرعد 35/13):ص221.

سورة الحجر:

+ "قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ - قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُجْرِمِينَ - إِلَّا آلَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّهُمْ أَجْمَعِينَ - إِلَّا أَمْرَاتَهُ قَدَرْنَا إِنَّهَا لَمِنَ الْغَابِرِينَ" (الحجر 57-60):ص199.

+ "وَجَاءَ أَهْلَ الْمَدِينَةِ يَسْتَبْشِرُونَ - قَالَ إِنَّ هَؤُلَاءِ ضَيْفِي فَلَا تَفْضَحُونِ - وَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزُونِ" (الحجر 67/15-68-69):ص190.

سورة المؤمنون:

+ "قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ - الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ - وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ - وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ - وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ -

إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ" (المؤمنون 1/23-6):ص:129.

سورة الشعراء:

+ " أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ-وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَرْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ" (الشعراء 165/26-166):ص:183، 113.

سورة التمل:

+ "وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ-أَنْتُمْ لَتَأْتُونَ الرَّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ" (التمل 54/27-55):ص:183، 187، 193.

+ "فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَّرْنَاهَا مِنَ الْغَابِرِينَ" (التمل 57/27):ص:199.

سورة العنكبوت:

+ "وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ إِنَّكُمْ لَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ-أَنْتُمْ لَتَأْتُونَ الرَّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيَكُمُ الْمُنْكَرَ..." (العنكبوت 28/29-29):ص:183، 187.

+ "قَالَ إِنَّ فِيهَا لُوطًا قَالُوا نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَنْ فِيهَا لَنَنْجِيَنَّهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ- وَلَمَّا أَنْ جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالُوا لَا تَخَفْ وَلَا تَحْزَنْ إِنَّا مُنْجِيُونَ وَأَهْلَكَ إِلَّا امْرَأَتَكَ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ" (العنكبوت 32/29-33):صص:199-200.

+ "إِنَّا مُنْزِلُونَ عَلَىٰ أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ" (العنكبوت 34/29):ص:210.

سورة الأحزاب:

+ "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكُمْ إِن كُنْتُمْ تُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتَّعَنَّكُمْ وَأُتْرَقَنَّكُمْ سَرَاحًا جَمِيلًا" (الأحزاب 28/33): ص 94.

+ "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَتَّعُوهُنَّ وَسَرَاحُهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا" (الأحزاب 49/33): ص 93.

سورة الزخرف:

+ "...وَإِنْ كُلُّ ذَلِكُمْ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ" (الزخرف 35/43): ص 221.

سورة محمد:

"مَثَلُ الْجَنَّةِ النَّبِيِّ وَعَدُّ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ..." (محمد 15/47): ص 222.

سورة الحجرات:

+ "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ..." (الحجرات 11/49): صص 177-178.

+ "يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ" (الحجرات 13/49): ص 167.

سورة الطور:

+ "وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ غِلْمَانٌ لَهُمْ كَأَنَّهُمْ لُؤْلُؤٌ مَكْنُونٌ" (الطور 24/52): ص 217.

سورة القمر:

+ "وَلَقَدْ رَاوَدُوهُ عَنْ ضَيْفِهِ فَطَمَسْنَا أَعْيُنَهُمْ فَذُوقُوا عَذَابِي وَذُكُرْ"
(القمر 37/54):ص211.

سورة الواقعة:

+ "يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ - بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ"
(الواقعة 17/56-18):ص217.

+ "إِنَّا أَنشَأْنَاهُنَّ إِنِشَاءً - فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا"
(الواقعة 35/56-36):ص122.

سورة الحديد:

+ "...وَأَنْفَقُوا مِمَّا جَعَلْنَاكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ..."
(الحديد 7/57):ص17.

سورة المجادلة:

+ "وَالَّذِينَ يَظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا..."
(المجادلة 3/58):ص89.

سورة الممتحنة:

+ "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٌ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ
بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا
هُنَّ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآثُوهُنَّ مَا أَنْفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا
آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ..."
(الممتحنة 10/60):صص67-68.

سورة الطلاق:

+ "وَاللَّائِي يَنسَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ
وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ..."
(الطلاق 4/65):ص118، 140، 139.

+ "...وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ..."
(الطلاق 4/65):ص147.

سورة المعارج:

+ "وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ - لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ" (المعارج 24/70-25):ص17.

سورة الإنسان:

+ "وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَّنثورًا" (الإنسان 19/76):ص217.

فهرس الأحاويث التبوّية (حتى المختلف فيها) والأخبار التاريخية:

الهمزة:

- إتيان الرجل أهله صدقة:ص209.
- "أحقّ ما أوفيتم من الشّروط أن توفوا ما استحللتم به الفروج":ص75.
- "أخوف ما أخاف عليكم عمل قوم لوط":ص214.
- "إذا دعا الرجل امرأته أجابته ولو كانت على ظهر قتب":ص89.
- "إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فأبت أن تحيى لعنتها الملائكة حتّى تصبح":ص89.
- "إذا ركب الذّكر الذّكر اهتزّ عرش الرّحمان":ص214.
- "الإسلام يزيد ولا ينقص":ص25.
- أشارت عائشة إلى ما يتلى في الكتاب في يتامى النّساء فتقول:"هي اليتيمة تكون في حجر الرّجل قد شركته في ماله فيرغب عنها أن يتزوّجها ويكره أن يزوّجها غيره فيدخل عليه في ماله فيحبسها فنهاهم الله عن ذلك:ص132.
- "ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فلأولى رجل ذكر":ص43.
- إنّ امرأة ثابت بن قيس جاءت إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فقالت يا رسول الله إنّي لا أعتب على ثابت في دين ولا خلق ولكني لا أطيقه فقال رسول الله فتردّين عليه حديثه قالت نعم:ص82.

إِنَّ امْرَأَةَ سَعْدِ بْنِ الرَّبِيعِ جَاءَتْ إِلَى الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ لَهُ: إِنَّ سَعْدًا هَلَكَ وَتَرَكَ بَنَتَيْنِ وَأَخَاهُ، فَعَمِدَ أَخُوهُ فَقَبِضَ مَا تَرَكَ سَعْدُ، وَإِنَّمَا تَنْكَحُ النِّسَاءَ عَلَى أَمْوَالِهِنَّ. فَلَمْ يَجِبْهَا فِي مَجْلِسِهَا ذَلِكَ. ثُمَّ جَاءَتْ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ ابْتِنَا سَعْدُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ادْعِ لِي أَخَاهُ، فَجَاءَ فَقَالَ ادْفَعِي إِلَى ابْنَتَيْهِ التَّلْثَيْنِ وَإِلَى امْرَأَتِهِ الثَّمَنَ وَلَكَ مَا بَقِيَ": ص 29.

إِنَّ الْجَنَّةَ تَشْمَلُ مَا لَا عَيْنَ رَأَتْ وَلَا أُذُنَ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلِيَّ قَلْبَ بَشَرٍ: ص 222.

إِنَّ أَوْسَ بْنَ ثَابِتِ الْأَنْصَارِيِّ تُوَفِّيَ عَنْ ثَلَاثِ بَنَاتٍ وَامْرَأَةٍ، فَجَاءَ رَجُلَانِ مِنْ بَنِي عَمِّهِ وَهُمَا وَصِيَّانُ لَهُ يُقَالُ لهُمَا سُوَيْدٌ وَعَرَجْفَةُ وَأَخَذَا مَالَهُ. فَجَاءَتْ امْرَأَةُ أَوْسٍ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَذَكَرَتْ الْقِصَّةَ وَذَكَرَتْ أَنَّ الْوَصِيَّيْنِ مَا دَفَعَا إِلَيْهِمَا شَيْئًا وَمَا دَفَعَا إِلَى بَنَاتِهِ شَيْئًا مِنَ الْمَالِ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ارْجِعِي إِلَى بَيْتِكَ حَتَّى أَنْظُرَ مَا يَخْدُثُ اللَّهُ فِي أَمْرِكَ. فَتَرَلْتُ عَلَى السَّبْيِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آيَةَ: " لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانُ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانُ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا": صص 29-30.

"إِنَّ بَنِي هِشَامِ بْنِ الْمُغِيرَةِ اسْتَأْذَنُوا فِي أَنْ يَنْكَحُوا ابْنَتَهُمْ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ فَلَا أَذْنَ ثُمَّ لَا أَذْنَ ثُمَّ لَا أَذْنَ إِلَّا أَنْ يَرِيدَ ابْنُ أَبِي طَالِبٍ أَنْ يَطَّلِقَ ابْنَتِي وَيَسْكَحَ ابْنَتَهُمْ فَإِنَّمَا هِيَ بَضْعَةٌ مِنِّي يَرِيدُ مَا أَرَاهَا وَيُؤْذِينِي مَا آذَاهَا": ص 134.

"إِنَّ اللُّوْطِيَّ إِذَا مَاتَ مِنْ غَيْرِ تَوْبَةٍ فَإِنَّهُ يَمْسَخُ فِي قَبْرِهِ حَتْرِيرًا": ص 214.

"إِنَّ نَاسًا مِنْ أَصْحَابِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَلَسُوا يَوْمًا وَرَجُلٌ مِنَ الْيَهُودِ قَرِيبٌ مِنْهُمْ فَجَعَلَ بَعْضُهُمْ يَقُولُ: إِنِّي لَأَتِي امْرَأَتِي وَهِيَ مُضْطَجِعَةٌ. وَيَقُولُ الْآخَرُ إِنِّي لَأَتِيهَا وَهِيَ قَائِمَةٌ وَيَقُولُ الْآخَرُ إِنِّي لَأَتِيهَا عَلَى جَنْبِهَا

وباركة. فقال اليهودي: ما أنتم إلا أمثال البهائم، ولكننا إنمّا نأتيها على هيئة واحدة. فأنزل الله تعالى ذكره: "نساؤكم حرث لكم" ص111.
"إنهنّ عوان عندكم بمنزلة العبد والأسير" ص91.
"أيما امرأة ماتت وزوجها راض عنها دخلت الجنة" ص135.

التّاء:

"تقول لك زوجك أنفق عليّ وإلاّ طلقني ويقول لك عبدك أنفق عليّ وإلاّ بعني" ص91.

الثّاء:

"الثلث والثلث كثير إنك إن تترك ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالية يتكفّفون الناس" ص20.

الجيم:

جاءت امرأة النبي صلى الله عليه وسلّم فقالت إنها كانت عند رفاة فطلّقها آخر ثلاث تطليقات فتزوّجها بعده عبد الرّحمان بن الزّبير وإبّه والله ما معه يا رسول الله إلاّ مثل هذه الهدية لهدية أخذتها من جلبابها، قال وأبو بكر جالس عند النبي صلى الله عليه وسلّم وابن سعيد بن العاص جالس بباب الحجره ليؤذن له ففطّق خالد ينادي أبا بكر يا أبا بكر ألاّ ترجر هذه عمّا تجهر به عند رسول الله صلى الله عليه وسلّم وما يزيد رسول الله صلى الله عليه وسلّم على التّبسم ثمّ قال لعلك تريدان أن ترجعي إلى رفاة لا حتّى تذوق عسيلته ويدوق عسيلتك: ص79-80.

الحاء:

حضرت عائشة تفسر رسول الله صلى الله عليه وسلّم للآيتين التّاليتين: "إنما أنشأناهنّ إنشأءً - فجعلناهنّ أبكاراً" (الواقعة 56/35-36). فقد قال عليه

السَّلام: "أترابا" أي على ميلاد واحد في الاستواء كلَّما أتاهنَّ أزواجهنَّ
وجدوهنَّ أبكارا فلَمَّا سمعت عائشة رضي الله عنها ذلك من رسول الله صَلَّى
الله عليه وسلَّم قالت واوجعاه فقال رسول الله صَلَّى الله عليه وسلَّم ليس هناك
وجع:"ص122.

الحاء:

"خذوا عني قد جعل الله لهنَّ سبيلا البكر تجلد والثيب ترحم:"ص206.
خطب النبيَّ عائشة إلى أبي بكر فقال له أبو بكر إنما أنا أخوك فقال أنت أخي
في دين الله وكتابه وهي لي حلال

السين:

سأل رجل النبيَّ صَلَّى الله عليه وسلَّم عن إتيان النساء في أدبارهنَّ فقال النبيُّ:
حلال، فلَمَّا ولَّى الرجلُ دعاه فقال: كيف قلت في أيِّ الخريبتين أو في أيِّ
الخريزتين أو في أيِّ الخصفتين، أمن قبلها في قبلها فنعم، أمن دبرها في قبلها
فنعم، أمن دبرها في دبرها فلا، إنَّ الله لا يستحي من الحقِّ:"لا تؤتوا النساء في
أدبارهنَّ:"ص109.

سأل عروة عائشة عن الآية الثالثة من سورة النساء فقالت: هي اليتيمة تكون في
حجر الرجل تشركه في ماله ويعجبه مالها وجمالها ويريد أن يتزوجها ولا
يقسط لها في صداقها فيعطيها مثل ما يعطيها غيره، فنهوا عن أن ينكحوهنَّ
حتَّى يقسطوا لهنَّ ويعطوهنَّ أعلى سنَّتهنَّ في الصداق وأمروا بأن ينكحوا ما
طاب لهم من النساء سواهنَّ:ص132.

"سبعة لا ينظر الله إليهم يوم القيامة، ولا يزيكهم، ولا يجمعهم مع العاملين،
ويدخلهم النار أوَّل الداخلين، إلا أن يتوبوا، فمن تاب تاب الله عليه: ناكح

يده ، والفاعل، والمفعول به، ومدمن الخمر، والضارب والديه حتى يستغيثا،
والمؤذي جيرانه حتى يلعنوه، والناكح حليلة جاره" ص:153.
"سحاق النساء بينهن زنى" ص:214.

القاف:

قال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خير التكااح أيسره. وقال لرجل: أترضى أن
أزوجهك فلانة؟ قالت: نعم. فزوجها فدخل عليها فلم يكتب لها صداقا ولا
أعطاهما شيئا: ص70.

قال الناس بعد نزول آيات المواريث: "تعطى المرأة الربع والثمن وتعطى الابنة
التصف ويعطى الغلام الصغير، وليس من هؤلاء أحد يقاتل القوم ولا يحوز
الغنيمة. اسكتوا عن هذا الحديث لعل رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ينسأه أو
نقول له فيغيره" صص:33-34.

قام رجل فقال يا رسول الله فما عذة الصغيرة التي لم تحض؟ فتزل "واللائي لم
يحضن" ص:119.

"قلت يا رسول الله إني رجل شاب وأنا أخاف على نفسي العنت ولا أجد ما
أزوجه به النساء فسكت عني ثم قلت مثل ذلك فسكت عني ثم قلت مثل
ذلك فسكت عني ثم قلت مثل ذلك فقال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يا أبا
هريرة جفّ القلم بما أنت لاق فاخصص على ذلك أو ذر" ص:152.

الكاف:

"كان لا يرث إلا الرجل الذي قد بلغ، لا يرث الرجل الصغير ولا المرأة. فلما
نزلت آية المواريث في سورة النساء شق ذلك على الناس وقالوا: يرث الصغير
الذي لا يعمل في المال ولا يقوم به والمرأة التي هي كذلك، فيرثان كما يرث
الرجل الذي يعمل في المال. فرجوا أن يأتي في ذلك جسد من السماء.

فانتظروا. فلمّا رأوا أنّه لا يأتي حدث قالوا: لئن تمّ هذا إنّهُ لواجب ما منه
بدّ": ص33.

"كنّا نغزو مع النبيّ صلّى الله عليه وسلّم ليس لنا نساء فقلنا يا رسول الله ألا
نستخصي فنهانا عن ذلك": ص153.

اللام:

" لا يتوارث أهل ملّتين": ص24.

الميم:

"ما أبقت السّهام فلا وليّ عصابة ذكر": ص43.

"ما حقّ امرئ مسلم له مال يوصي به ثمّ تمضي عليه ليلتان إلّا ووصيّته
مكتوبة عنده": صص18-19.

ما راجعت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم في شيء ما راجعته في الكلالة وما
أغلظ لي في شيء ما أغلظ لي فيها حتّى طعن بإصبعه في صدري وقال: يا عمر
أما تكفيك آية الصّيف يعني الآية التي في آخر سورة النساء: ص52.

"مرض سعد بمكّة مرضاً شديداً، قال فأتاه رسول الله يعوده، فقال: يا رسول
الله لي مال كثير وليس لي وارث إلّا كلاله أفأوصي بمالي كلّهُ؟
فقال: لا": ص20.

"من سرّه أن يسقيه الله عزّ وجلّ الخمر في الآخرة فليتركها في الدّنيا ومن سرّه
أن يكسوه الله الحرير في الآخرة فليتركه في الدّنيا": ص220.

"من وجدتموه قد أتى بهيمة فاقتلوه واقتلوا البهيمة": ص213.

"من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول
به": صص213، 214.

- التّون:

" نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة" :ص25،58.

الواو:

الولد للفراش وللعاهر الحجر:ص102.

الياء:

"يا معشر الشّباب من استطاع منكم الباءة فليتزوّج فمن لم يستطع فعليه

بالصّوم فإنّه له وجاء":ص151.

"يا نبيّ الله هذا الخادم فكيف المخدم؟ قال: والذي نفس محمّد بيده إنّ فضل

المخدم على الخادم كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب" (في الولدان

المخلّدين):ص217

قائمة المصادر والمراجع

العربية:

ابن تيمية (أحمد): الفتاوى الكبرى، بيروت، دار الكتب العلمية 1987.

ابن حجر العسقلاني (أحمد): فتح الباري، دار المعرفة، بيروت 1379 هجري.

ابن سعد (محمد): الطبقات الكبرى، بيروت، دار صادر (د-ت).
ابن عاشور (الطاهر): التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر 1984،

ابن العربي (أبو بكر): أحكام القرآن، مطبعة الباي الحلبي 1968
ابن عربي (محي الدين): تفسير القرآن الكريم، بيروت، دار الأندلس 1981،

ابن كثير (إسماعيل): تفسير القرآن، دار طيبة للنشر والتوزيع 1999.

البخاري: صحيح البخاري، دار مطابع الشعب، (د-ت)
بن سلامة (رجاء): بنیان الفحولة، أبحاث في المذکر والمؤنث،
تونس، دار المعرفة للنشر 2006

بن صالح المنجد (محمد): محرمات استهان بها كثير من الناس،
المملكة السعودية 1414 هجري.

- التيفاشي (شهاب الدين أحمد): نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب، لندن-قبرص، رياض الرئيس للكتب والنشر 1992.
- الحدّاد (الطاهر): امرأتنا في الشريعة والمجتمع، تونس، الدار التونسية للنشر 1989.
- الرازبي (فخر الدين): مفاتيح الغيب، بيروت، دار الفكر 1985.
- الرّصافي (معروف): كتاب الشّخصيّة المحمديّة، ألمانيا، منشورات الجمل 2002.
- الرّزركشي (بدر الدين): البرهان في علوم القرآن، بيروت، دار الجليل 1988.
- الرّمحشري (أبو القاسم جار الله): الكشاف عن حقائق التّزويل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل، بيروت، دارالمعرفة (د-ت). السيّوطي (جلال الدين): الإتيقان في علوم القرآن، بيروت (د-ت). الطّبرسي (أبو الفضل بن الحسن): مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت، دار المعرفة 1986.
- الطّبري (أبو جعفر محمد بن جرير): جامع البيان في تأويل القرآن، بيروت، دار الكتب العلميّة 1992.
- عليّ (جواد): المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، بيروت/بغداد، دار العلم للملايين/مكتبة النهضة 1970.
- الغزالي (أبو حامد): إحياء علوم الدّين، بيروت، دار المعرفة (د-ت). قرامي (آمال): الاختلاف في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، بيروت، المدار الإسلاميّ 2007.

القرطبي (أبو عبد الله): الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب
المصريّة، (د-ت).

قطب (سيّد): في ظلال القرآن، بيروت- القاهرة، دار الشروق

1988

كشك (محمد جلال): خواطر مسلم في المسألة الجنسيّة،
القاهرة، مكتبة التراث للإسلامي، 1992.

مسلم: صحيح مسلم، دار إحياء الكتب العربيّة 1955.

النيسابوري (أبو الحسن الواحدي): أسباب النزول، بيروت، دار
الكتاب العربي 1986.

يوسف ألفة: الإخبار عن المرأة في القرآن والسنة، تونس،
سحر 1997.

: ناقصات عقل ودين، فصول في حديث الرسول،

تونس، سحر 2003.

André (Serge) : *Que veut une femme?* Paris, Seuil 1995.

Bouhdiba (Abdelwahab) : *Sexualité en islam*, Tunis, Cérés 2000.

Butler (Judith) : *Trouble dans le genre, pour un féminisme de la subversion*, Paris, Editions la Découverte 2005.

Chaboudez (Gisèle) : *Rapport sexuel et rapport des sexes*, Paris, Denoël 2004.

Chebel (Malek) : *L'esprit de sérail : Mythes et pratiques sexuels au Maghreb*, Paris, Payot 2003.

Didier-Weill (Alain) : *Les trois temps de la loi*, Paris, Seuil 1995.

Dolto (Françoise) : *Le féminin*, Paris, Gallimard 1998.
: *Tout est langage*, Paris, Vertiges du Nord Carrere 1987

Granoff (Wladimir) et Perrier (François) : *Le désir et le féminin*, Paris, Flammarion 1979.

Hamon (Marie-Christine), (sous la direction de) :
Féminité et mascarade, Paris, Seuil 1994.

Vasse (Denis): *L'Autre du désir et le Dieu de la foi*,
Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila, Paris, Seuil 1991.

الفهرس

9	تقديم:
		الفصل الأول:
13	الحيرة في الميراث
17	حيرة 1: الميراث بين الاختيار البشري والجبر الإلهي
21	حيرة 2: من هم الوارثون؟
27	حيرة 3: للذكر حظّ الأثنيين؟
37	حيرة 4: هل يرث الأحفاد والجدود؟
41	حيرة 5: التصيب
47	حيرة 6: الحجب
51	حيرة 7: الكلالة
57	وما بعد الحيرة؟
		الفصل الثاني:
		الحيرة في الزواج
59	حيرة 1: هل المهر ضرورة في الزواج؟
63	حيرة 2: هل المهر عوض عن فرج المرأة؟
73	حيرة 3: طاعة الزوج في الفراش
77	حيرة 4: زواج المتعة
93	حيرة 5: النكاح في الدبر
105	حيرة 6: الزواج بصغيرات السن
115	حيرة 7: تعدد الأزواج والزوجات؟
125	

- 139 حيرة 8: العدة
- 149 حيرة 9: نكاح اليد
- 159 وما بعد الحيرة؟

الفصل الثالث:

- 163 الحيرة في الجنسية المثلية
- 167 حيرة 1: الأزواج الجنسي في القرآن؟
- 171 حيرة 2: السحاق خيرا أو لماذا سكت القرآن عن السحاق؟
- 177 حيرة 3: السحاق حكما
- 183 حيرة 4: اللواط خيرا
- 187 حيرة 5: اللواط حكما
- 199 حيرة 6: لماذا عوقبت امرأة لوط؟
- 205 حيرة 7: السحاق واللواط حدا
- 217 حيرة 8: غلمان الجنة للخدمة الجنسية؟
- 223 وما بعد الحيرة؟
- 225 خاتمة:
- 229 فهرس الآيات القرآنية
- 239 فهرس الأحاديث النبوية والأخبار التاريخية
- 246 قائمة المصادر والمراجع:

سلسلة "في الشأن الديني"

يشهد العالم منذ القرن العشرين عودة للاهتمام بالشأن الديني وذلك من رؤى مختلفة ووفق مشارب متعددة، ولئن ادعى البعض أن المسائل الدينية جامدة ثابتة نهائية فلا يمكن أن ننكر أن النظر فيها لا يكون بمعزل عن التأثيرات التاريخية وعن تطور المناهج الاجتماعية والنفسية والانتروبولوجية واللسانية.

إن هذه السلسلة تفتح الباب لقراءات مختلفة في الشأن الديني هاجسها الجوهرى الوعى بنسبية البحث البشرى واحترام وجهات النظر المتعددة بعيدا عن كل ضروب التعصب أو ادعاء امتلاك الحقيقة.

د. ألفة يوسف

صدر في هذه السلسلة :

- تعدد المعنى في القرآن د. ألفة يوسف
- ناقصات عقل ودين د. ألفة يوسف
- الاخبار عن المرأة في القرآن والسنة د. ألفة يوسف
- المساجلة بين فقه اللغة واللسانيات د. ألفة يوسف
- تسريب الرّمل: الخطاب السلفى في الفضائيات العربية خميس الخياطي
- الإسلاميون والمرأة: مشروع الاضطهاد شكري لطيف
- في الشأن الديني عبد المجيد الشرفي
- الكتاب المقدس في المنجز الشعري العربى الحديث الهادي العيادي
- حديقة القرآن يوسف العثماني

صدر للمؤلفة :

- *Le Coran au risque de la psychanalyse*, Paris, Albin-Michel 2007.

- ناقصات عقل ودين تونس، دار سحر 2003.
- تعدّد المعنى في القرآن، تونس، دار سحر 2003.
- الإخبار عن المرأة في القرآن والسنة، تونس، دار سحر 1997.
- المساجلة بين فقه اللغة واللسانيات، تونس، دار سحر 1997.
- بحوث في خطاب السّدّ المسرحي (بالاشتراك)، تونس 1994.

- البريد الإلكتروني: olfa.youssef@gmail.com

سيصدر قريبا :

- على هامش السيرة



ما الذي جرى للمسلمين حتى يصير الإسلام رديفاً للانغلاق والتشدد؟ ما الذي جرى للمسلمين حتى يصبح الطبري أو الرازي في بعض الأحيان أكثر تفتحاً من مشايخ الأزهر أو سواه من المؤسسات الرسمية التي تحاول مأسسة دين لا يقوم إلا على علاقة فردية بين الإنسان وخالفه؟ ما الذي جرى لنا حتى نعيد الفقهاء والمفسرين ونؤله كلامهم وننسى أنهم مثلنا بشر يجتهدون فيخطئون ويصيبون وننسى أن الله تعالى عرض علينا الأمانة مثلما عرضها عليهم؟ ما الذي أصابنا حتى تصبح بعض القنوات التلفزية طريقنا إلى الجنة وكان الله تعالى حيا الناطقين عبرها بمفاتيح جنانه دون سواهم؟ ما الذي جرى لنا حتى نسيء "تسويقي" الإسلام المشرق، إسلام حرية المعتقد والمحبة والتسامح ونستبدل به "إسلاماً" غريباً مفرعاً لا يرى في المرأة إلا عورة يجب سترها ولا يرى في الرجل إلا حيواناً نهما يتحصر تفكيره صبياح مساء في الجنس فليبه شمس امرأة عن واجبات دينه ودينه؟ إننا نرفع صوتنا عالياً لنؤكد أن القرآن وحده هو الصالح لكل زمان ومكان أما قراءاته البشرية فبشرية متصلة بانتماءات أصحابها وأطرهم التاريخية وعقدتهم النفسية، وإننا نرفع صوتنا عالياً لنقول إن الطبري أو الرازي أو ابن عاشور - ولعلنا نضيف لشباننا عمرو خالد أو يوسف القرضاوي - لا يمتلكون قراءة مثالية نهائية للقرآن وإنما هم يمتلون نواتهم المحدودة النسبية مثلما تمتل شواقتنا المحدودة النسبية، وهذه النسبية البشرية هي التي تجعل سبب الاجتهاد مفتوحاً دائماً وهي التي تجعل كل قراءة للقرآن مغامرة دائمة شوقاً إلى المعنى الحقيقي الذي لا يعلمه إلا الله تعالى.