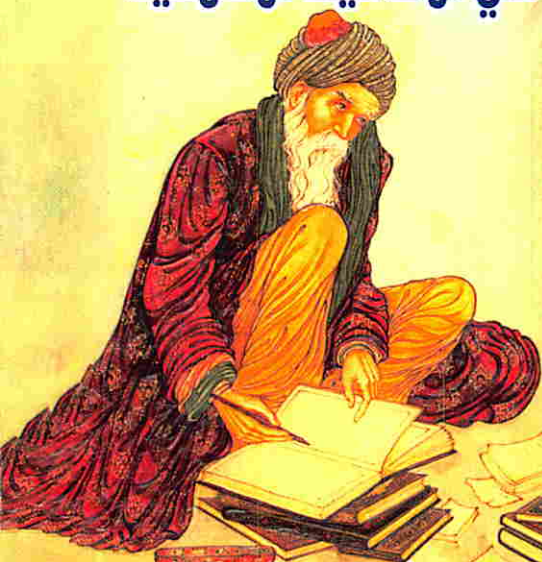


والله يعلم

بجنوده

خالد أبو الفضل

الموثوق والمستبد في الأحاديث الإسلامية



مكتبة مردبولي

والله يعلم بجنوده

جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة

٢٠٠٦م

مكتبة مذبولي

العنوان: ٦ ميدان طلعت حرب - القاهرة
تليفون: ٥٧٥٦٤٢١ - فاكس: ٥٧٥٢٨٥٤

البريد الإلكتروني

WWW.madboulybooks.com:

Info@madboulybooks.com

والله يعلم بجنوده

الموثوق والمستبد

في الأحاديث الإسلامية

خالد أبو الفضل

ترجمة

سامر زيتون

مكتبة مدبولي

إهداء

أهدي هذا العمل لأول معلم لي في الإسلام، أمي عفاف

خالد أبو الفضل، ١٩٦٣

والله يعلم بجنوده: الموثوق والمستبد في الأحاديث الإسلامية
الطبعة القديمة للموثوق والمستبد في الأحاديث الإسلامية،
١٩٩٧.

١ - السلطة - قضايا دينية - الإسلام. ٢ - الحديث - الأدلة،
السلطة إلى آخره... ٣ - القانون الإسلامي. ٤ - الوهابية. ٥
- الإسلام - العقائد.

خالد أبو الفضل ١٩٦٣ - الموثوق والمستبد في الأحاديث
الإسلامية

المحتويات

- ١ - تراث قصير لكتاب قصير:
تعليل واعتراف ----- ٧
- ٢ - مشكلة السلطة: تجربة مقتصرة على روايات ----- ٤٣
- ٣ - النص والسلطة: دراسة حالة ----- ٦٥
- ٤ - دراسة الحالة: الفتوى ----- ٧٥
- ٥ - بناء الاستبداد ----- ١٣٥
- ٦ - آراء ما بعد النشر ----- ١٤٩
- مصدر النص وتحديد المعنى:
إله واحد، كتاب واحد، ومعنى واحد ----- ١٥١
- اختيار الحالة للدراسة:
تشطر على شخص من حجمك ----- ١٦٢

رفع الحاجز:

هل سنحتاج إلى الفقيه للدخول إلى الحمام؟----- ١٦٩

القوى الحديثة والتقليد الشرعي----- ١٧٤

شكوك فاسدة:

هل تجرؤ على السؤال في الحجاب؟----- ١٩٤

هل الأخلاقية كلمة سيئة؟----- ٢١٧

ملحق----- ٢٤٧

معاني العبارات----- ٢٥١

الأعمال المذكورة----- ٢٦٧

الفهرس----- ٣٠٠

التراث القصير

لكتاب قصير

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تعليق واعتراف

تستحق زوجتي غريس كل الفضل، أو اللوم، لإعادة نشر هذا الكتاب. مع أنني تمنيت لو أنه بقي في شكل طباعي، لكنني لا أستطيع أن أتغلب على حس الاستنزاف القاسي الذي أغراني في كل مرة كنت أفكر فيها بهذا الكتاب. يبدو أن هذا العمل قد استهلك مقدار وافر من حياتي في الأربع سنوات الماضية. كتاب بدأ كتعبير عن احتجاج وتوق تحول إلى رحلة عقلانية شاقّة. خلال هذه السنوات الماضية، كنت أكافح بنجاح مع الشكوك، الرقابة، وحقنة فعالة من التهميش. وعندما اقترحت غريس بأن

يبقى هذا الكتاب في شكل طباعي، هزرت ككتفائي واستسلمت لراحات الكسل. لكن غريس كتبت اقتراح الكتاب لمطبعة الجامعة الأمريكية، وقدمتني بأبحاث، تعليقات، وأخيراً، عقد الكتاب. بعدة طرق، وآخذين بالاعتبار انعدام روح المبادرة عندي، فهي من يجب أن يكتب المقدمة، لكنها رفضت فعل ذلك، وطلبت مني عوضاً عن ذلك بأن أشرح أسباب كسلي.

إن لهذا الكتاب تاريخ طويل وشاق. في عام ١٩٩٦، رفض لاعب كرة سلة مسلم الوقوف للنشيد الوطني الأمريكي، وتسبب الخلاف الناشئ في كتابة هذا الكتاب. لكن لهذا الكتاب ديناميكية أطول وأكثر تعقيداً. وأنا أنمو في الشرق الأوسط، سنحت لي الفرصة لأشهد مباشرةً بعض من أهم التعديلات في التاريخ العقلاني للإسلام المعاصر. نموت في استعادة الذكريات، فيما ظهرت وكأنها أحلام مراهق لولادة الحضارة الإسلامية من جديد - حضارة كانت ستصبح منارة الحرية، العدالة، والكرامة. هذه الحضارة كانت ستنشئ من جديد كرامة وجمال تجربة النبي في المدينة. لم تكن أي من الأفكار متماسكة ولكن كان هناك شعور أن رواد أوائل القرن العشرين، مثل رشيد رضا (توفي في ١٣٥٤هـ / ١٩٣٥م) ومحمد عبده (توفي ١٣٢٣هـ / ١٩٠٥م)، قد مهدوا الطريق لقدم النهضة

الإسلامية. لقد كنت واعياً لصدمة الهزيمة المخجلة في عام ١٩٦٧ للعرب المسلمين، لكن عائلتي ومعلميني شددوا أن هزيمة ١٩٦٧ أكدت عدم جدوى القومية العربية، وأن الملجأ الوحيد المقبول هو العودة إلى الأصالة الإسلامية^١. كان الشخص يُفطم على أفكار جلال كِشك، والذي ناقش بأن أهمية الهزيمة في ١٩٦٧ أضعف مقارنةً بالهزيمة الروحية والعقلانية. لم يكن التهديد الأخطر من السيطرة العسكرية الخارجية، بل كان من الغزو الحضاري الخارجي والذي أفنع المسلمين بعدم الثقة بتراثهم الإسلامي المتماusk والقيم. النزاع الحقيقي لم يكن إقليمياً أو عسكرياً ولكنه كان حضارياً ومدنياً. سواء كان من الماركسية، الاشتراكية، العقلانية، الرأسمالية، أو الليبرالية — هذه فئات حضارية غربية مصنوعة لإضعاف وتشتيت استقلالية وقيمة العقلانية الإسلامية^٢. ولكن، من المهم الإشارة إلى أن هذا التوجّه العقلاني لم يكن مستبطناً — كانت مهمته تأكيد الاستقلال كانت «الأخر» أكثر من اكتشاف حقيقة هذا الاستقلال. كان هناك عدة افتراضات مغلقة والتي قدّمت فكرة الحضارة

١- فؤاد عجمي، المازق العربي: الفكر السياسي والعمل العربي منذ عام ١٩٦٧ (كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، ١٩٨١).

٢- محمد جلال كِشك: أقطار من النكسة (الكويت: دار البيان، ١٩٦٧)؛ شرح الغزو الفكري، الطبعة الرابعة (القاهرة: المختار الإسلامي، ١٩٧٥)؛ شرح، النكسة والغزو الفكري (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٩).

الإسلامية، ولكن مصادر هذه الافتراضات لم تكن تُكتشف إلا نادراً. مثلاً، نما الشخص مع الاقتناع أن الإسلام حرّر النساء وأعطاهنّ حقوق كاملة ومتساوية، وأنّ الإسلام أساساً مساوياً وديمقراطي في التوجّه، وأنّ العدالة الاجتماعية هي قيمة إسلامية أساسية^٢. التقيّد بهذه الافتراضات كان عمل من المقاومة ضدّ انقضاء الغزوات الحضارية الآتية من الشرق والغرب. حاول الغازون الحضاريّون إقناع المسلمين بأنّ التراث الحضاري الإسلامي رديء وشاق، وأنه غير قادر على الوصول لقيم أعلى عن الإنسانية.

هذه الفترة من الهدوء العقلاني المخادع لم تطل كثيراً. لقد كان المسلمون العرب يدخلون في عصر أصبحت فيه ليبرالية محمد عبده ورشيد رضا تُعتبر منشقة. وقد تمّ تحريض نماذج الاستقلاليين الحضاريين ضدّهم - وكان العصر مهمّ بقيم كالمساواة بين الجنسين، العدالة الاجتماعية، أو الديمقراطية على أنها تُعتبر برهان «لبيع» وتكليف فئات المستعمرين. أنا، مثل الكثير من المسلمين، مررت بتجربة الشعور بالنشاط لحرب ١٩٧٣ و«خيبة الأمل» القاسية في آثار الكارثة. لم يكن

^٢ - محمد قطب، شبهات حول الإسلام (القاهرة: دار الشرق، ١٩٧٤)، علي شريعتي: عن المجتمع في الإسلام، ترجمة حميد الغار (بيركلي: مطبعة ميزان، ١٩٧٩)، ١١٩ - ١٢٠.

انتصاراً، وربما ليس انتصاراً أبداً، على إسرائيل، وفي استعادة للأحداث الماضية، ظهرت بشكل متزايد وكأنها تضحية ضخمة في الحياة بشكل أساسي لتسهيل الانقلاب من المعسكر السوفييتي إلى الأمريكي. حرب ١٩٧٣ خرجت بمكاسب مالية لم تكن متوقعة للبلاد العربية الخليجية الغنية بالنفط، والنخبة الفاسدة في مصر. تسارعت الأحداث بعد حرب ١٩٧٣ بشكل باهر ومربك. ارتفعت أسعار النفط في عام ١٩٧٣، بدأت الحرب الأهلية اللبنانية عام ١٩٧٥، الرئيس المصري أنور السادات بدأ تنفيذ سياسته المفتوحة الأبواب عام ١٩٧٥، وفي آخر الأمر وقّع اتفاقية كامب دايفد في عام ١٩٧٨، اجتاحت أفغانستان عام ١٩٧٩، قامت ثورة إيرانية في نفس السنة، اجتاحت العراق إيران عام ١٩٨٠، ذُبح المسلمون في سوريا عام ١٩٨٢، اجتاحت إسرائيل لبنان في نفس السنة، وانتهت التجربة الديمقراطية القصيرة الأمد في مصر على يد السادات، الرائد المفترض للديمقراطية، قبل اغتياله في عام ١٩٨١ بقليل. كل هذه الأحداث خطفت أي وهم، حتى من الشجعان، بالحس بالأمان أو الأمل بالمستقبل. كانت الأحداث تتحسن وتساءل بشكل سريع ومتكرر بسرعة شديدة. خاصة بعد الارتفاع الحاد في أسعار النفط، الفكر المتمزّت للوهابيين، قد يظن الشخص،

الممول من المال السعودي، بدأ ينتشر في العالم المسلم^٤. نفس فترة أواخر السبعينات وأول الثمانينات شهدت تكاثر ما سمي بالتطرف الديني، خاصة في العالم العربي^٥.

^٤ - الوهابية هي لاهوتية متممة والتي وضعت أسسها في القرن الثامن عشر من قبل المؤيد محمد بن عبد الوهاب (توفي ١٧٨٧). نمت عقائد هذه اللاهوتية في كتابه، «كتاب التوحيد اللاهوتي هو حق الله على العبد» (القاهرة دار المعارف، ١٩٧٤). في أواخر القرن الثامن عشر، دُمجت العقيدة الوهابية بسلطة آل سعود السياسية والعسكرية في شبه الجزيرة العربية في جهد لتحدي السيطرة العثمانية في المنطقة. هذا التحدي للعثمانيين سُحِق من قبل القوات المصرية تحت قيادة محمد علي (١٨٠٥، ١٨٤٨)، ومع ذلك، عاد الفكر الوهابي في أوائل القرن العشرين تحت قيادة عبد العزيز آل سعود الذي نجح في دمج اللاهوتية المتممة الوهابية بالسلطة السياسية والعسكرية لقبائله المجاورة، وبهذا أنشأ بداية ما سمي بالسعودية. مايكل كوك «في أصول الوهابيين». رحلة الجمعية الأسيوية الملكية، مجموعات ٣، ٢٠٢ (١٩٩٢): ١٩١ - ٢٠٢؛ ويليام. ل. كليفلاند تاريخ شرق أوسط حديث (بولدر: مطبعة ويست فيوه ١٩٩٤)، ١١٦، ١١٧، ٢١٥، ٢١٦؛ حسين حلمي إيسك، المصلحون الدينيون في الإسلام. الطبعة الثالثة (اسطنبول: منشورات وقف إخلاص، ١٩٧٨) ١١٢ - ١٢١. محمد خليل حراس، الحركة الوهابية: رد على مقال الدكتور محمد الباهي في نقد الوهابية (بيروت: دار الكتاب العربي. لا تاريخ)؛ لانسيني كايا، الوهابية: الإصلاح الإسلامي والسياسة في غرب أفريقيا الفرنسية (إيفانستون: مطبعة الجامعة الشمالية الغربية، ١٩٧٤)، ٥٥؛ لاورنس بول غولدراب، «السعودية: ١٩٠٢، ١٩٣٢: تطور الجمعية الوهابية» (دكتوراه، جامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس، ١٩٧١). أكثر من الفكر القومي، فقد اخترقت اللاهوتية الوهابية فكر الجماعات الإسلامية في كل أنحاء العالم. إقرأ خالد أبو الفضل مؤتمر الكتب: البحث عن الجمال في الإسلام، (لأنهام: مطبعة الجامعة الأمريكية ٢٠٠١) والذي يزود بوثائق عن انتشار الفكر الوهابي بين المسلمين في الغرب. الحركة الوهابية في القرن التاسع عشر في الهند بمساعدة السيد أحمد (توفي ١٨٣٢) يشارك الاسم ذاته للحركة الفكرية العربية. ولكنه استثنائي في أصولها. انظر فصيح الدين بلقي. الحركة الوهابية، (نيويديهي: الشركة الناشرة الكلاسيكية، ١٩٨٣)؛ قيام الدين أحمد، الحركة الوهابية في الهند (كالكوستا: فيرما ك. ل. موخابادهاي، ١٩٩٦). لنقد للعقيدة الوهابية، إقرأ عمل شقيق محمد عبد الوهاب، سليمان عبد الوهاب «الصواعق الإلهية في الرد على الوهابية»، تحرير بسام أمكية (دمشق مكتبة حراء، ١٩٩٧)، أيضاً عبد القادر ابن السيد محمد الكيلاني. «النفحات الذكية في الرد على الفكرة الوهابية» (دمشق: مطبعة الفحاء، ١٣٤٠هـ)؛ حسين حلمي إيسك، «نصيحة للوهابيين»، الطبعة الثانية (اسطنبول: أوزال متباسي، ١٩٧٨)، محمد الحسين الكاشف الغطاء، «نقد فتاوى الوهابية» (بيروت: مركز الغدير، ١٩٩٩).

^٥ - ليست كل الجماعات المتممة وهابية. الوهابية، وبنقاط مختلفة من نموها، اعتمدت على فكر معروف بالسلفية. السلفية تؤيد العودة إلى الأصول الأولية للأسلاف الراشدين - عادة،

لعب الاستعمار دوراً أساسياً في تضليل المؤسسات الإسلامية عن السلطة والشرعية في العالم المسلم، لكن مجموعة الأحداث في الأعلى دمّرت كل ما حققته المؤسسات في فترة ما بعد الاستعمار. في استرجاع لذكريات الماضي، يظهر بأن كل مؤسسة، والتي اعتقد الشخص أنه يؤمن أو يثق بها، قد سقطت في هذا الفراغ العقلاني، ووجد التطرف الديني والتمزمت مساحة واسعة للنمو. عكس تزمّت أواخر السبعينات والثمانينات المقطع عداوة شرسة لكل أشكال المعرفة الاجتماعية الأكاديمية أو العقلانية النقدية. ولكن، هذه العداوة لم تكن موجّهة ضد النظريات السياسية والاجتماعية الغربية والشرقية فقط، بل ضد الحديث العقلاني الإسلامي أيضاً. التوجّهات العقلانية التقليدية كالمعتزليين، والأشاعرة، والمتورقديين، كل حديث فهقي للجدل والتعليل الاستنتاجي، واللاهوتية السلفية أيضاً، كلّها كانت تُعتبر انحراف وفساد. الإسلام الوحيد الذي كان إسلاماً حقيقياً هو

تعود هذه إلى النبي ورفاقه. السلفية تنادي أيضاً بإهمال تراكمات الماضي، الخرافات، والتقليد الشرعي العتيق الزبي. وهكذا فإن السلفية تنادي بإعادة إضرام استعمال الاجتهاد باللجوء إلى المصادر الأساسية للقرآن والسنة. السلفيون، هم أيضاً ضد الالتزام الأعمى مدارس الفكر الشرعية التقليدية أو السابقة. الوهابية بشكلها الحاضر هي توجّه محدد داخل السلفية. الوهابية تحمل عداوة ناحية الصوفية أكثر من تلك عند السلفية، وأيضاً ناحية التراث الفقهي، وكل أشكال التوجّهات العقلية في التقليد الإسلامي، من العدل القول بأن الجماعات المتمزّمة في العالم المسلم هم سلفيون بالتوجّه ولكن ليس بالضرورة وهابيين.

إسلام أهل السنة والجماعة - تصنيف غامض بشكل مؤسف أولئك الذين يتبعون السنة الحقيقية للنبي والممارسات الحقيقية للمسلمين الحقيقيين. مثلاً، إحدى الأحاديث النبوية المستشهد بها عادةً في هذه الفترة هي تلك التي شددت أنه قريباً من وقت النهاية، سينقسم الإسلام إلى ٧٣ مذهباً وأنهم سينتهون كلهم في جهنم إلا إلى مذهب واحد - المذهب الذي يتبع الإسلام الحقيقي^٦. افتراضياً، أهل السنة والجماعة هي تلك الفئة. عنصر أساسي لهذا الاتجاه المتمتت كان الاعتقاد بأن الإسلام الحقيقي كان يُمارس في وقت النبي، الخلفاء الراشدون الأربعة، والخليفة الراشد الخامس عمر بن عبد العزيز حكم بين (٩٩هـ/٧١٧م - ١٠٢هـ/٧٢٠م). لقد كان ميزان التاريخ الإسلامي فاسداً لأن المسلمين ما قبل الحديثين دخلوا في عادات المشاركة في المغالطة العقلانية، وانقسموا على مدارس للفكر، وانشقوا في وجهات نظر مضادة. في الكثير من الطرق، التفكير المتمتت لمنظمات كجماعة أنصار السنة، والجماعات الإسلامية، وجمعيات الإصلاح كانت مدمرة للشرعية والسلطة في التراث

^٦ - محمد بن عبد الكريم أبي أبكر أحمد الشهرستاني، «الملا والنهال»، تحرير أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، الطبعة الخامسة. (بيروت دار المعرفة، ١٩٩٦)، ١: ٢٠؛ أبو محمد اليميني «عقائد الثلاثة والسبعين فرقة»، تحرير محمد بن عبد الله زبران الغامدي (المدينة: مكتبة العلوم والحكم، ١٤١٤هـ) ٣: ١.

العقلاني الإسلامي أكثر من السلب البذيء من قِبَل المستعمرين. مثل الاستعمار الظلم والعداوة للغرباء، لكن تَزَمَّت ما بعد الاستعمار استوضع تحدياً أصعب وأدقّ للشرعية في التراث العقلاني الإسلامي.

تقوّت المدرسة الوهابية للفكر من قِبَل تراثها الجديد، وكانت متكيّفة بشكل سهل مع الاتجاهات الغير عقلانية والغير تاريخية في أواخر السبعينات والثمانينات. في الواقع، أنا أعتقد أنه من العدل القول: بحلول التسعينات أصبحت الوهابية هي النظام الفكري المسيطر في العالم المسلم^٧. الوهابيون في فترة ما بعد ١٩٧٥، مع أنهم مترمّتون، لا يؤيّدون التتسك والتتشف. في الكثير من الطرق، فإن الوهابية هي الشكل الأساسي للاستهلاك المصدّق دينياً. هناك القليل، في أعمال الوهابية، عن شرّ الماديّة والإدانة للثراء. لقد برهن الوهابيون، بتأثير، بأنهم مُجهّزون بشكل جيد لفترة شهدت التراجع المعتدل للأفكار الماركسية والاشتراكية، وتكاثر الأنظمة الاقتصادية المستهلكة والمبنية على

٧ - أحمد دلال ناقش بإقناع أن الأفكار المترمّمة للوهابية في القرن الثامن عشر لم تكن تمثل الحركات العقلانية في ذلك العصر. في الواقع، يبدو أن الوهابية يُنظر إليها كنظام فكري متعصّب وقاس، ومحمد بن عبد الوهاب، تلقى انتقادات لاذعة من معاصريه. اقرأ أحمد دلال. «أصول وأهداف الفكر الإحيائي الإسلامي، ١٧٥٠ - ١٨٥٠» جريدة المجتمع الشرقي الأمريكي ١١٣٣ (١٩٩٣): ٣٤١ - ٣٥٩. قد ناقش أن الوهابيين بقيوا علم قاسي حتى تحسّنت الثروات الاقتصادية لداعمي النفط بشكل دراماتيكي.

الخدمة في العالم المسلم. إدارة التجارة وتبادل العلاقات، تعتبر واحدة من القيم الأخلاقية عند الفكر الوهابي، جزئياً بسبب كون النبي نفسه تاجراً^٨. في الفكر الوهابي، التبذير المادي واستهلاك المنتجات الإعلانية لغير المسلمين ليس مداناً على الإطلاق. ولكن استيراد أي مؤسسات سياسية أو اجتماعية يُعتبر شيئاً غير أخلاقياً. وأبعد من ذلك، شراء واستعمال منتجات إعلانية لغير المسلمين لا يُعتبر شكلاً من أشكال مضاهاة الغرب. مع ذلك استيراد أفكار متعلّقة بقضايا كعلاقات الجنسين، العدالة الاجتماعية، القوة السياسية، أو حتى الطرق النقدية في التحليل، فهي مدانة بقوة كاتبها الكفرة. بحسب اهتمام الدين، الوهابية تؤيد ببساطة الإيمان وصحة الممارسة، لهذا، فإن معظم القضايا المتعلقة بالدين يمكن ويجب أن تُصغّر لجواب واحد وبسيط. الفكر الوهابي يكن شكلاً شديداً من عدم الثقة بكل أشكال النظرية

^٨ - قد تكون الوهابية شكلاً متعاقماً لما وصفه مارشال ج. س. هودجسون القيم التجارية للإسلام، مارشال ج. س. هودجسون، (توسّع الإسلام في الفترات المتوسطة، مجلد ٢ لمغامرة الإسلام: الضمير والتاريخ في حضارة العالم (١٩٧٤)، إعادة طبع، شيكاغو، ١ - ١١: مطبعة جامعة شيكاغو، (١٩٧٧)، ٦٢ - ١٥١. عن ماكس ويبيير والأخلاق التجارية في الإسلام إقرأ بارتيسيا كرون، «ويبيير، القانون الإسلامي، نهوض الرأسمالية» التحرير، توبي. إ. هاف وولفغانغ شلاشتر، ماكس ويبيير والإسلام، (نيو برونسويك، نيوجيرزي: ناشر ترانز أكش، (١٩٩٩)، ٢٤٧ - ٢٧٢؛ وولفغانغ شلاشتر. «عوائق الحدائث: ماكس ويبيير عن الإسلام». ٥٣ - ١٣٨ في إيببيد، ماكسيم رودينسون، الإسلام والرأسمالية، ترجمة. بريان بيس (أوستن، تيكساس: جامعة تيكساس، (١٩٧٨)؛ بريان. س. تيرنير، ويبيير والإسلام، (لندن: روتلج وكينغان بول، (١٩٧٤).

الاجتماعية، ويعتبر العقلانية شكل من المغالطة الشيطانية. بشكل مهم، وبعكس باقي الأفكار الإسلامية، فإن الوهابية فكر من المعارضة الحربية - هناك تركيز صغير على مثالية الخليفة أو صحة الحكومة. الثورة ضد دولة تنفذ القانون الإيجابي للإسلام هو محرّم حتى لو خَلدت هذه الدولة الظلم الاجتماعي والاقتصادي^٩.

أحد المظاهر الرضوية لانتشار هذا الشكل من التزمّت كان سلوكه ومعاملته للمرأة، وكان الرجال المسلمين كانوا يوجّهون مشاعرهم بالضعف والهزيمة ضد المرأة. شهد الشخص محاولة مكرّرة لإقصاء المرأة من أي مظهر من الحياة العامّة. الحركات المتمرّمة خصّصت كرامة المرأة إلى رمز من الشرف للرجل. كان الرجال يُقوون - أو يشعرون بالقوة - إذا استطاعوا حماية «شرفهم». وأبعد من ذلك، استُخدمت الهزيمة الاجتماعية والسياسية للمسلمين ضد المرأة، لكي يصبح الدور المرئي للمرأة في المجتمع رمز لسيطرة النماذج الحضارية الغربية^{١٠}. بشكل

^٩ - صالح بن فوزان بن عبد الله بن فوزان، المنتقى من فتاوى الشيخ صالح بن فوزان بن عبد الله بن فوزان. تحرير عادل بن علي بن أحمد الفاريدان (الطبعة ٢، المدينة: مكتبة الغيران الأثرية، ١٩٩٧)، ١: ٣٨٦ - ٣٨٨؛ فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، طبعة أحمد بن عبد الرزاق الدويش (الرياض: دار عالم الكتب، ١٩٩١)، ٤: ٣٢٢.

^{١٠} - جزء من هذه القوى كانت الرمزية السياسية التي واكبت. نبذ الحجاب من قبل المرأة في العصر الاستعماري. في بعض البلاد، قامت النساء بالتخلي عن الحجاب بفعل عام من

ساخر، التلغاف، الفيديو، صحن الأقمار الاصطناعية، والهاتف الجوال مظاهر للتجدد والتقدم، ولكن أن كشف المرأة عن شعرها ومصافحتها للرجال، فهذا يُعتبر رمز من الهزيمة الثقافية^{١١}. في بعض من أشكالها الأكثر سوقية، فقد لام الاتجاه المتزمت للنساء على أنهنَّ السبب في عزل الله للمسلمين، والأزمات المسلمة الناتجة في العالم الحديث. بسبب اختلاط المرأة ومهازئ سحرهنَّ الجنسي، فقد تواصلت المناقشة: بأنهنَّ الفساد المنتشر في المجتمع، وهذا أغضب الله لدرجة أنه سمح للمسلمين بأن يكونوا تحت رحمة أعدائهم. جزء من هذه القوى كانت مزاملة لأي موقع يقيد التحرك أو الظهور للمرأة في الإسلام «الحقيقي». أي مناقشة تصل إلى استنتاج معاكس تصبح مزاملة

الاحتجاج على التقييدات المقامة ضد المرأة في المجتمعات الإسلامية. ولكن، كان هذا أيضا رمز للتكيف مع ثقافة وطرق المستعمر. أهم من ذلك، كان التخلي عن الحجاب مناقشا في الأراضي الإسلامية - بمعنى أنه كان معللا على الأرض أن الإسلام حرر وقوى المرأة. بالطبع، هذا تضارب مع الفكرة العامة أن الفشل في ارتداء الحجاب هو علامة للغزو الثقافي للمجتمعات المسلمة. إقرأ مذكرات هدى شعراوي سنين الحريم: مذكرات المساواة المصرية؛ ترجمة مارغوت بدران (نيويورك: مطبعة فيمينتست، ١٩٨٧). عن قوى كشف الحجاب أثناء فترة الاستعمار إقرأ ليلي أحمد النساء والجنس في الإسلام، (نبوهافن: مطبعة جامعة يال، ١٩٩٢) ١٢٥ - ١٨٨. لكن نقتطعي هي سواء كان الشخص يتكلم عن نبذ الحجاب أو عن فرض الحجاب فالحديثين سيقيا مغلقين في نماذج الاستعمار والتغريب - أحد المواقع هو التحرك غربا، والأخر هو عكس الغرب، أن يكون الشخص ضد الغرب لا يعني أن استقلال الإسلام قد تم الدفاع عنه أو صيانته. سواء قال الشخص عن نفسه أنه يتبع شخص، أو قال أنه ضده، في كلتا الحالتين، النتيجة هي أن حرية الإرادة والأمانة الذاتية، قد تم رفضهما أساسا. كما وضحت بعد ذلك في هذا الكتاب، فإن المواقع المؤيدة للحجاب ليست بالضرورة مفوضة من الاستقلالية الإسلامية.

^{١١} - الكثير من هذه التناقضات مشار إليها في أوليفيير فشل الإسلام السياسي، ترجمة كارول فولك (كامبردج، مطبعة جامعة هارفارد ١٩٩٤)، ٨٢، ٨٣.

لتغريب وإفساد الإسلام. أهم من ذلك، أي محاولة لقراءة أو تفسير المصادر الإسلامية بطريقة تمنح حرية أكبر للمرأة، أصبح بالمعنى غير شرعي.

وقد تم إنهاؤه كعمل إعجاب بالغرب^{١٢}. في الناحية الأخرى، فإن أي موقع يقيد المرأة أو يقصدها، حتى ولو لم يكن مدعوماً من نص سابق شرعي، فيتم اعتباره إسلامياً (الموقع).
أنا لا أدعي بأن معظم هذه الإجحافات قد طمرت في الحضارة المسلمة العربية.

حتى التزمت لا ينبع من فراغ حضاري، وبرغم ذلك فإن أحاديث المتزمتين كانت أحاديث عن امتياز وتغريب. وقف التزمت في موقع امتيازي مصرح ذاتياً، وهم يحكمون في التاريخ الحي وحضارة المسلمين العرب. متسلحاً ببناءه للإسلام الحقيقي، وقفت (التزمت) في موقع امتيازي يحكم في استقلال وصلاحية التراث التاريخي والثقافة المشهودة من المسلمين الآخرين. تأثير هذه القوى كان حس عميق بالتغريب عن كل شيء. مذكور أو مشهود جمعياً. كل من الأشياء المذكورة

^{١٢} - إقرأ محمد ناصر الدين الألباني (١٩٩٩)، (حجاب المرأة المسلمة) القاهرة: المكتبة السلفية، ١٣٧٤هـ): أبو العلاء المودودي «الحجاب»، (القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٧)؛ محمد أحمد إسماعيل المقدم. «دعوات الحجاب» (الرياض: دار أئيبا، ١٩٩٦)، هذا المرجع الأخير هو ثلاث مجلدات، مجموع حوالي ٢٠٠٠ صفحة عن لماذا يجب على النساء المسلمات ارتداء الحجاب.

والمشهودة ترمز إلى نماذج من الفساد والانحراف والتي لا يمكن المصادقة عليها إلا بدرجة من الدفاع. وبهذه الطريقة أنشأ المتزمتون التاريخ والمجتمع أنها المُجسّد الآخر، ولكن هذا الآخر لم يكن ليُدرس ويتم تحليله. بل كان هذا «الآخر» يجب أن يُنظف ويُحوّل – والآخر يجب أن يُقنع، بالقوة إن أمكن، لفهم امتداد هذا الإنحراف.

التزمت، والوهابية، دعاية تركت حس صارم من التغريب وعدم الشرعية. الكُتب التي يقرؤها الشخص وهو يكبر، الموسيقى التي ترافق عدة مراحل من حياته، والثياب التي ترتديها عائلة أصدقاء هذا الشخص تُعتبر جزء من العلامة المميزة التي تصرّح بعدم إسلامية الشخص. من علم المتزمتين أنه إذا كبر الشخص وهو يستمع للنجمة المصرية أم كلثوم، فإنّ الأساس الكامل للشخص غير إسلامي. وإذا نما الشخص وهو يقرأ كتب عن اللاهوتية الإسلامية، والقانون الإسلامي، فيجب أن يعترف بالإدراك أن التقليد الفقهي، في معظم أجزائه، كان فاسداً. بشكل مماثل، التصفيق في أحداث عامّة، الوقوف لاحترام المعلمين أو الكبار، مصافحة المرأة، شرب أي سائل أثناء الوقوف عوضاً عن الجلوس، الاجتماع بأفراد العائلة من دون فصل الرجال عن النساء، قراءة روايات، امتلاك شفرة حلاقة،

اللعب بالشطرنج - كل هذه الأمور كانت تُعتبر بدع فاسدة. إذا أدى الشخص صلواته في المنزل فهذا يُعتبر غير كافٍ وفساد لأن الصلاة يجب أن تُؤدى في المسجد ومع حشد كامل من المصلين. وحتى الوشاح الرأسي الذي كانت ترتديه أم الشخص جدته، وجدته الكبيرة، وألوان ثيابهن كانت كلها تعتبر انحراف عن الإسلام الحقيقي. مثلاً، واحدة من التطورات الملفتة في تاريخ الإسلام المعاصر هي تنظيم وتغيير أنواع الأوشحة وألوان الثياب عبر المراكز المدنية في العالم المسلم. بشكل مهم، كانت الدراسة مع العلماء الصوفيين أو فقهاء الأزهرى تُعتبر علامة من الإنغماس في الخرافات أو الخضوع لإغراءات المناظرة والتمسك بتعاليم دين أو مذهب ما، والتي اعتُبرت انحرافاً عن الإسلام الواحد والحقيقي. المسألة هنا هي أن الأمر في أن يكون الشخص متديناً من دون أن يضطر إلى التعليل والمدافعة عن كل ممارسة مقدسة حضارياً، قد بدأ يصعب. كان الشخص المتدين مجبراً على أن يشعر بأنه مُبعد عن ثقافته، وتقليده، والحكمة الموروثة من الأجيال. الأصالة الوحيدة وُجدت في كُتُب تنقل روايات قصصية عن النبي ورفاقه. ولكن، لكي تبقى هذه «الأصالة» صافية وغير مشوشة، كان يجب رفض كل شكل من أشكال التحاليل التاريخية النقدية والبيئية. تدخلت

التحليل البيئية فقط في صفاء ودقة النظرة في الإسلام - فرضت التحليل البيئية الرؤيا في التعامل مع المسّ بالتاريخ، ولطخت أصالة المثالية بقذارة الحقيقة. في النهاية، فقد أظهر التزمّت نفساً بمعرفة الإسلام الحقيقي، ووضع الباقيين، بمن فيهم التقليد الفقهي، في خانة «الآخر» الغير شرعي. في هذا المعنى، من العدل القول أن التجربة المتمزّمة، والتي تستمر في النمو بقوة في هذه الأيام، مثل التجربة الاستعمارية، كانت، جوهرياً تجربة للابتعاد عن أي حس بالهوية الجذورية^{١٣}.

أتيت إلى الولايات المتحدة من عشرين سنة ماضية. كنت محظوظاً إذ أضفيت على ذاتي مزاج الشعب هناك والذي كان يختفي بسرعة في العالم العربي. ليس هذا هو المكان المناسب للتحدّث فيه عن طبيعة هذه المزاجية، ما عدا القول بأنها كانت دفاعية، لكنها أيضاً كانت مغمورة بالمناظرة، والآراء، ومدارس الفكر في التقليد الفقهي. الفقهاء الذين درست معهم كانوا أساتذته الكتب الصفراء الغبارية^{١٤}، والذين آمنوا، في ذلك الوقت، بأن

^{١٣} - التصادم بين الوهابية والحضارة الفقهية مطروح بشكل جيد في النقاش الذي اشتعل حول كتاب محمد الغزالي «السنة النبوية بين الفقه والحديث» (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩). بعض الفقهاء تحدّثوا عن ظاهرة مفسّرة في الأعلى (انظر، يوسف القرصاوي: «الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه» (مصر: دار الوفاء، ١٩٩٨)؛ شرحه، السهولة الإسلامية بين الجهود والتطرف (قطر: كتاب الأمة، ١٤٠٢هـ).

^{١٤} - عبارة (الكتب الصفراء) تعود لكتب التقليد الإسلامي الكلاسيكية، والتي كانت تُطبع على صفحات صفراء رخيصة، حتى أواخر السبعينات. كان يُقال بأنّ اللون الأصفر أسهل

التزمت عند الوهابية هو مرحلة عابرة ومهمشة. وكانوا مخطئين للغاية. المزاج الذي أتكلم عنه احتفل ومرح في البحث عن الطريق المقدس. البحث والدراسة - كانت مرحلة التأمل، التفكير ملياً، والأتزان تُعتبر الفعل الأساسي للعبادة. كانت مسهامة العقل في البحث عن الطريق المقدس أرفع مقاماً بشكل دائم من إسهام الجسد في المشي على الطريق المقدس. الطاعة الحقيقية تظهر في طلب العلم - هذه الطاعة إذاً تظهر في الأعمال الجسدية كالصلاة، والصوم. الأهم هو إيجاد الجواب الصحيح لأي مشكلة فقهية لم يكن يُعتبر جزء من العمل بالعبادة. إيجاد الجواب الصحيح، إذا وُجد، كان يُعتبر هدية ورحمة من الله ليتم الاستمتاع بهما مهما طالتا.

مثّلت الولايات المتحدة، على الأقل بالنسبة لي، فرصة أبعدهم للتأمل، والتفكير الملي، والأتزان ولاكتشاف الحدود الخارجية للفكر. المساحة للحرية المطلقة للتفكير والكتابة في الولايات المتحدة، من دون الخوف من الاعتقال أو التعذيب، لم تكن بعيدة

لعيون الحكماء الكبار. كانت غلافات هذه الكتابات ملونة بألوان زرقاء، أو صفراء، أو خضراء، بدائية، إذا كانت ورق، أو لامعة إذا كان الغلاف أسمك. مع حلول الثمانينات تغير مظهر الكتب التقليدية المطبوعة تماماً. كانت تطبع على ورقة بيضاء لامعة وكانت غلافاتها مزينة بشكل سخي وذلك لتساهم في مظهر الموطن الذي زُيّنت فيه. عالم آخر في القانون الإسلامي علق على أهمية «الكتب الصفراء». انظر صبحي محمصاني، فلسفة التشريع في الإسلام، الطبعة الثالثة (بيروت، دار العلم للملايين ١٩٦١)، ١٠.

عن الإنعاش. بالطبع، بنفس الطريقة التي قام بها أساتذتي بالاستخفاف بقوة الوهابيين في العالم العربي فقد بالغت في الاعتراف بالحرية في الولايات المتحدة. ولكن، كانت هناك حقيقة أخرى، والتي أسأت فهمها في الولايات المتحدة، وهي دور وحقيقة الحركة الإسلامية في الولايات المتحدة. ببساطة، أعتقدت بأن الحريات الممنوحة في الولايات المتحدة، والغياب النسبي للمضايقة السياسية، قد تسمح لولادة مسلم عقلائي من جديد. في النهاية، الشخص كبر وهو يسمع أساتذته يكررون العبارة الفارغة: «في العالم العربي يوجد مسلمين، ولكن لا يوجد إسلام، وفي الغرب هناك إسلام، ولكن من دون مسلمين» — هذا يعني أن الغرب عاش ونفذ القيم الإسلامية للعدالة. ولكن، ما وجدته الشخص بين المسلمين مناخ قاحل من العقلانية. بعيداً عن تحرير أنفسهم من كمية العذاب من أراضيهم، عكس المسلمين الأمريكيين كل أزمات مواطنهم ولكن بشكل ساخط وحازم. مع حلول التسعينات، وصل نفس التزمّت الذي أنهك الكثير في العالم الإسلامي، إلى المسلمين الأمريكيين. للعديد من الأسباب، كان هذا التزمّت ملائماً للبيئة الأمريكية — لأقلية تبحث عن التميّز والاستقلال، منحت عقيدة سهلة، ومباشرة، وطموحة. إضافةً إلى ذلك، حرّر الأقلية من مخاوفها وقلقها

بشأن استيعابها وهويتها الضائعة مع التأكيد المريح بالشعور بالامتياز. حام حول هدف الإسلام الحقيقي، الغير مستطاع الوصول إليه أمام أعين هذه الأقلية، ومنحت المسلمين الأمريكيين الوسيلة للهروب من مواجهة العقلانية والروحية الغير دقيقة. وأيضاً، عمل الهدف كمخدر، أزال قلق الأقلية التي تعيش في مجتمع يعاني مما سمّي بفوبيا الإسلام. إضافةً إلى ذلك، والأهم، الضيف الوهابي للترمت قد عثر على قبول جيد من جماعة تعاني من معرفة سطحية بالتقليد الإسلامي العقلاني. الجماعة الإسلامية الجاهلة في الولايات المتحدة مؤلفة بشكل كبير من خبراء هاجروا إلى الولايات المتحدة، لأسباب اقتصادية^{١٥}. لا توجد مؤسسات مسلمة جدية ذات علم، ومجال الأبحاث الإسلامية لا تجذب ألمع المسلمين^{١٦}. المسلمون القلائل

^{١٥} - يفون يزبك حداد محرر: «المسلمون في أمريكا» (أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد، ١٩٩١)، ٤؛ مايكل و. سليمان محرر «العرب في أمريكا: بناء مستقبل جديد (فيلاديلفيا: مطبعة جامعة تيمبل، ١٩٩٩). أيضاً كاتلين م. مورد «المغتربين: القانون الأمريكي وتحويل حياة المسلم في الولايات المتحدة» (الباني، نيويورك: مطبعة جامعة الولاية في نيويورك، ١٩٩٥)، ٤٣ - ٤٤، التي تشير إلى أن أول موجة في الهجرة الإسلامية للولايات المتحدة في القرن العشرين كانت بسبب اهتمامات اقتصادية. أيضاً يفون حداد، «ديناميكية الهوية الإسمية في أمريكا الشمالية»، «في المسلمين على طريق الأمركة؟» تحرير، يفون يزبك حداد وجون ل. ايسوسيتو (أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد، ٢٠٠٠)، ٤٦ - ١٩.

^{١٦} - هذا الأمر يحصل بسبب الصعوبة التي يواجهها المسلمين في إيجاد وظائف في هذا المجال. هناك نكتة في هذا المجال تقول بأن الفروع الشرقية القريبة تعلق لافتة كتب عليها «ليس من الضرورة أن يقدم المسلمون طلباً». انظر. إيدوارد سيد، الاستشراق (نيويورك: كتب فينتاج، ١٩٧٩)، ٢٣٨ - ٢٨٤، بالنسبة لهذه القوى.

الذين وصلوا لمراحل عالية في الدراسات الإسلامية، عادة ما يتم حثهم من قبل الجماعة المسلمة على أن يكونوا جزءاً من النموذج الديني، وهم بذلك مبعدين ومهمشين^{١٧}. عندما تبدأ في الغرب، فإن النزاعات المسلمة تُنَبِّتُ بحديث ما، ويقدم التزمّت

^{١٧} - أكيد أن طبيعة أعمال هؤلاء العلماء المسلمين تلعب دوراً في تحديد تأثيرهم على الجماعة المسلمة. مع ذلك، فإن تبصّرات هؤلاء العلماء لا تدخل في الأحاديث المسلمة الشهيرة، جزء من السبب هو أن أعمال هؤلاء العلماء تُعتبر جزء من النموذج الغربي العقلاني. لدي في عقلي بعض من هكذا علماء وهم: عفاف لوفي السيد مارسوت، تاريخ قصير لمصر الجديدة، (١٩٨٥)، إعادة طبع، كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، (١٩٩٤)؛ شرح «مصر في عهد محمد علي» (كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، ١٩٨٤). شرح «النساء والجرال في أواخر القرن الثامن عشر في مصر» (أوستن، نيكاس: مطبعة جامعة نيكاس، ١٩٩٥)، فالزور رحمن. د: مواضيع أساسية من القرآن، (مينيابوليس: بيبلوثيكا إيسلاميا، ١٩٩٤)؛ شرح النهضة الإصلاح في الإسلام: دراسة عن العصب الإسلامي، تحرير إبراهيم موسى (أوكسفورد: منشورات وان وورلد، ٢٠٠٠)؛ شرح الميثودولوجيا الإسلامية في التاريخ (إسلاماباد، باكستان: مركز البحوث الإسلامي، لا تاريخ)؛ شرح «إسلام» (نيويورك: هولت، راينهارت وويستون، ١٩٦٦)؛ عبد العزيز عبد الحسين ساتشيدينا «الحاكم العادل في شيعية الإسلام: السلطة الشاملة للفقهاء في القانون الإمامة» (أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد، ١٩٨٨)؛ شرح، «الجذور الإسلامية للجمعية الديمقراطية» (أوكسفورد: جامعة أوكسفورد ٢٠٠١)؛ خالد يحيى بلانكشيب «نهاية الأمويين» (الباني، نيويورك: مطبعة جامعة الولاية في نيويورك، ١٩٩٤) عبد الله أحمد النعيم، نحو إصلاح إسلامي: حرية مدينة، حقوق الإنسان، والقانون الدولي (سايراكوس، نيويورك: مطبعة جامعة سايراكوس، ١٩٩٠)؛ محمود م. أيوب «القرّر ومفتريه (الباني، نيويورك، مطبعة جامعة الولاية في نيويورك، ١٩٨٤)؛ أمينة ودود محسن «القرآن والمرأة: إعادة قراءة النص الديني من منظور مرأة» (أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد، ١٩٩٩)؛ أخبار س. أحمد، ما بعد الحداثة والإسلام: الأزمة والوعد (لندن: روتلدج، ١٩٩٢)؛ شرح «نحو علم الإنساني الإسلامي: التفسير، العقيدة، والإرشادات» (أن أربور، ميشيغان: مشورات العصر الحديث، ١٩٨٦)، الشرح، «اكتشاف الإسلام: فهم التاريخ والمجتمع الإسلامي» (لندن: روتلدج، ١٩٨٨)؛ إبراهيم موسى غزالي الناس: حياته، أعماله وتعليماته، (أوكسفورد: منشورات وان وورلد ٢٠٠٠)؛ عماد الدين شاهين «الصعود السياسي: حركات إسلامية معاصرة في جنوب أفريقيا» (بولدر، كولومبيا: مطبعة ويستفويا، ١٩٩٧). شايبر أكار، دين لكل الفصول: الإسلام وتحدي العالم الحديث (شيكاغو: إيفان. د. دي، ١٩٩٠). حسين مدرسي، الأزمة والاندماج في الفترة المولدة لشيعة الإسلام، (برينشيتون: مطبعة داروين، ١٩٩٣).

الوهابي صفقة مقنعة، وسهلة وفعّالة. الصفقة تثبت المسلم في غاية غير موصول لها والتي تناسب المحيط الإجتماعي الذي يعامل الممارسات الدينية بنشاط منهجي^{١٨}. يمكن للشخص أن يكون محترفاً في تبرير الممارسات اليومية والحياة العادية في سلوك معين، وأن يذهب إلى المسجد في عطلات نهاية الأسبوع لممارسة نشاطه اللامنهجي في سلوك مختلف. إذاً فيمكن للشخص أن يُكلّم نساء غير مسلمات في النهار، ولكن يصر أنه لا يجب سماع صوت المرأة في المركز الإسلامي^{١٩}، أو أن تجلس هذه المرأة خلف الستارة عند حضورها ندوة إسلامية. أكثر من ذلك، يمكن للمرأة أن تجلس أمام الصف أثناء المحاضرة في الجامعة، ولكن يجب أن تجلس في آخر الغرفة في المركز الإسلامي، إذ لم يكن هناك ستارة. الأخلاقية المنقسمة مسهّلة جزئياً من قبل وجهة نظر وهابية وهي: بما أن القانون الإسلامي لا يطبّق على غير المسلمين، فإن الفساد

^{١٨} - من أجل التوسّع في هذه النقطة اقرأ، خالد أبو الفضل، «مؤتمر الكتب» ٢٨٧.
^{١٩} - أنا أرجع هنا لفكرة أن صوت المرأة عورة - صوت المرأة يُعتبر مُشابهاً لجزء خاص والذي يجب إخفاؤه، ولا يجب سماعه إلا في حالات الضرورة. من أجل مناقشة عن هذا الموضوع، ابحث في زين الدين بن إبراهيم بن محمد ابن النجيم المصري الحنفي «شرح البحر الرائق» «شرح كنز الدقائق» (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧). ٤٧٠: ١، ٤٧١؛ محمد أمين ابن عابدين «حاشيات ردّ المهتار، الطبعة ٢. (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٩٦) ٤٠٦: ١.

والانحراف من غير المسلمين لا تُعتبر "لا أخلاقياً"^{٢٠}. القانون يعرف الأخلاق، وبما أنه لا يُطبَّق على غير المسلمين، لا توجد أخلاق تُطبَّق عليهم. لكن القانون والأخلاق الإسلامية تقيّد المسلمين، وإذا ما يمكن مسامحته، عند التعامل مع غير المسلمين، لا يمكن مسامحته عند التعامل مع المسلمين. ولكن الأهم من ذلك، هو هذا التشعب للقناعة، وهو مُسهّل من القواعد في الفكر الوهابي وغير المطالبة بالموثوقية ومما قد يُسمى تكييف التفكير الفصلي. بما أنها حرّرت نفسها بشكل كبير من التراث العقلاني الإسلامي، فإن حاجز مضمون دنيا الموثوقية منخفض في الفكر الوهابي. كل ما هو ضروري للوصول للموثوقية يُعتبر معرفة عملية للقرآن، قراءة انتقائية لبعض أعمال الحديث (الأحاديث المنسوبة للنبي)، وتدويت الغاية المفهومية للإسلام «الحقيقي». لا يجب على الشخص أن يفكر بأنها حقوق طبيعية ومتأصلة، أو انطباعة فطرية، للكرامة والفطرية السليمة، لأن كل الحقوق، والكرامة، والفطرية السليمة والتي يؤهّل لها الشخص معطاة من القانون الإسلامي. القانون

^{٢٠} - بشكل مجادل، يعتقد الوهابيون أن هكذا سلوك غير أخلاقي، لكن مسامح. ولكن المشكلة هي أنه في الفكر الوهابي القانون يعرف الأخلاقية - لا توجد أخلاقية خارج القانون. وهكذا، فإذا كان القانون الإسلامي لا يُطبَّق على غير المسلمين، فإن أخلاقية القانون الإسلامي لا تُطبَّق أيضاً. الأخلاقية الإسلامية، كما تُفسّر من القانون، ليست مرتبطة لأي شخص لا يتقيّد بالقانون.

الإسلامي الذي يتكلم الله، يخفف الحاجة إلى إرهاب الشخص لنفسه بهكذا موزونيات. ولكن في الشكل السائد للسيار، الإسلام يُعرف بالرجوع إلى الأصل المفهومي للإسلام الحقيقي. مثلاً، إذا قام النبي وأخذ بيد امرأة وجلس معها على جانب الطريق، فهذا يتصادم مع المفهومية. بحسب المفهوم، فإن النبي لا يمكن أن يلمس امرأة ولا يمكن أن يتكلم معها على انفراد. فإذا إما أن هذا الخبر غير صادق، أو أنه ألغِي من عند الله، أو أن المرأة لم تكن مسلمة. التحقيق في المحيط التاريخي الحقيقي غير مُجدٍ ومضلل لأنه، في النهاية، نوع من المغالطة التفسيرية^{٢١}. لذلك، فإن معرفة مقياس الأصل للإسلام الحقيقي هو أمر ضروري للترشّح في دنيا المفهومية. وأكثر من ذلك، فإن تدويت الآيات القرآنية الوثيقة والتقاليد النبوية هو أمر حاسم للوصول لمؤهلات الموثوقية. وثيقة الصلة بالموضوع، بالتأكيد، تُفسر بعبارات من الأصل للإسلام الحقيقي. الآيات القرآنية أو التقاليد النبوية التي تجعل الأصل غير مستقرّاً، هي مُتجاهلة ببساطة. هذا يعادل الحكم السماواتي اللافت لموصلية السلطة الأخلاقية - أي

^{٢١} - بشكل ملفت، يبدو أن الوهابيين قد أدركوا باكراً أن كل التاريخ هو تفسير. إذا أراد الشخص أن يلغي التفسير فيجب عليه أن يلغي التاريخ. الفكر الوهابي لا يقبل فكرة أن التاريخ هو تفسير عندما يتعلق الأمر بحياة النبي والصحابة - القصص النبوية لحياتهم مأخوذة كحقائق مرسّخة.

شخص بكمية منخفضة من التعليم يستطيع أن يصبح أحد نفوذ الإسلام «الحقيقي». وهكذا، لكي يصبح الشخص موثقاً لا يحتاج إلى أشياء خاصة، والموثوقية سهلة المنال والعمل بها كنشاط لا منهجي. المظهر الثاني، وما سميته بتفكير فصلي، هو مرتبط بشكل قريب بالأول. القانون، في الفكر الوهابي، لا يفرق فقط بين الخطأ والصواب، لكنه أيضاً يعرف الجمال، الفطرة السليمة، الاعتدال، والعقلانية. بكثير من الطرق، القانون لا يعرف هذه القيم، ولكن يعتبرها وافية وغير ضرورية. بالمعنى، ما هو مطلوب من قبل القانون الإسلامي معتدل، فطري، جميل، وأخلاقي، وهكذا، فإن أي تحقيق مستقل عن هذه القيم يُعتبر زائداً. والسبب هو أنه إذا لم يصل التحقيق إلى الاستنتاج نفسه الذي يصل إليه، فالتحقيق خاطئ. مثلاً، بعض من مفاهيم الوهابية للتصحيح تقول بأنه إذا طلب الزوج من زوجته أن تُحضّر نفسها جنسياً لأجل متعته، فيجب عليها أن تطيع الأمر إلا إذا كانت مريضة جسدياً^{٢٢}. وهكذا، بحسب المجاز الوهابي،

^{٢٢} - محمد الصالح العثيمان «فتاوى الشيخ محمد الصالح العثيمان» تحرير أشرف بن «عبد المقصود عبد الرحيم» (الرياض: دار عالم الكتب، ١٩٩١) ٢: ٧٧٠. ومن أجل فتاوى متعلقة بالطاعة الجنسية عند المرأة لزوجها، اقرأ ابن فوزان، المنققي، ٣: ٢٤٢، ٢٤٣. بشكل ثانوي، وأنا واع للتقاليد النبوية المستخدمة لدعم هذه الفتاوى. مع ذلك، ليس هذا هو الموقع المناسب للدخول في بحث مفصل عن هذه الأحاديث. من أجل مناقشات لهذه التقاليد، اقرأ خالد أبو الفضل، «الكلام باسم الله: القانون الإسلامي، السلطة، والنساء (أوكسفورد: مطبعة وان وورلد، ٢٠٠١).

فإن هذا الموقع هو أخلاقي، جميل، معتدل، وفطري من قبل واقع أن القانون يسمح بذلك. بما أنه الحاجة في التحقيق في القيم المعيارية، فإن كل قانون، أو مجموعة من القوانين، يمكن أن يشكّل نظامه الخاص من التقيّدات من دون النظر إلى الالتحام أو الاعتدال بشكل عام في حياة الإنسان. في هذا المحيط، الفصل يعني تقسيم كل النماذج، ووضع مجموعة من التقيّدات في كل نموذج، واستنباط عدداً من التجاوبات من دون إدراك إما الحاجة أو شرعية التحقيق في العلاقة بين هذه النماذج المتعدّدة. مجموعة من هذه القوانين تُطبّق في العمل والمدرسة، ومجموعة أخرى من القوانين تُطبّق في المركز الإسلامي. وفوق ذلك، تُطبّق مجموعة مختلفة من القوانين في التعامل مع الأهل. لا يوجد سبب للسؤال عما إذا كان تصرف الشخص في العمل يتناسب مع تصرفه في المركز الإسلامي. وأكثر من ذلك، قد تُطبّق مجموعة من القوانين على الرجال، فيما تُطبّق مجموعة أخرى، مختلفة تماماً، على النساء.

التحقيق في العدل، المساواة، الاتساق اللياقة أو الشفقة هو شيء لا جدوى له وغير ضروري. فقد قام القانون بكل هذا. من التأثيرات المهمة للترمّت، وخاصة عند الوهابيين، على المسلمين في الولايات المتحدة هو تأثيره على النساء المسلمات.

الطريقة الأسهل والأكثر فعالية لبرهنة شرعية الشخص بأنه موثوق، هي بأن يربط بوضوح القوانين المقيدة للنساء. مثلاً، أذكر أنه في أحد المراكز الإسلامية في الولايات المتحدة، دُعيَ عضو لإلقاء محاضرة على المصلين. كان الرجال مفصولين عن النساء بحائط. وكان هناك امرأتان لم تستطيعا سماع الندوة من مكانيهما ففتحتا الباب وجلستا خلفه لكي لا تظهرا للرجال، لكن المحاضر أصرَ على إغلاق الباب لمنع احتمال حصول أي فتنة جنسية. لقد كان أمراً غريباً بأن هذا المحاضر قد أُثير جنسياً، أو اعتقد أنه قد يثار، من فكرة أن امرأتين محببتين جلستا خلف باب مفتوح. وأكثر من ذلك، فإن هذا الرجل والحشود المصلية، والذين وافقوا معه، عاش، درس، أو عمل في الولايات المتحدة. مع ذلك فإن الموضوع ليس الإثارة الجنسية — حتى هؤلاء الرجال ليسوا ضعفاء. القضية كانت ممارسة القوة للوصول إلى الاستقلال والشرعية بحسب النماذج التي يصنفها التزمّت بالوثيقة الصلة بالموضوع والمناسبة. بشكل مختلف، وعبر هذه العبارة، أثبت المحاضر شرعيته لأنه أظهر حذره على شرف وحشمة النساء. ولكن، بالطبع، فقد فاز بشرعيته حتماً على حساب المرأة. ومع ذلك، فإن تعذيب المرأة يُعتبر قضية رخيصة الثمن — النساء المسلمات هنّ مثل كيس

الملاكمة الذي يبرهن الرجال عليه قوتهم وقيمتهم. بما أنه أثبت قوته وشرعيته، فقد كسب ثقة وامتياز عند الرجال – وربما الجماعة كلها. والآن، في هذه النقطة الحاسمة: لم ولن يكون الأمر مهمًّا، سواء أكان المحاضر قادراً أو غير قادراً على إعطاء دليل شرعي في دعمه لسياسته المغلقة. لم يفكر أحد بالسؤال عن القواعد الشرعية لهذا العمل، كما لو كان هناك اقتناع بأن هذا النوع من الموقع هو إسلامي. عوضاً عن هذا المشهد، تخيلوا لو أن المحاضر استهلّ كلامه بدعوة النساء في الأماكن المعينة بأن يأتوا ويجلسوا في الأماكن الشاغرة في الأمام لكي يسمعوا بشكل أوضح. بما أنني تكلمت عن هذا الاقتراح في الكثير من المناسبات فأنا مرتاح في ثقتي بما كان سيحصل:

١ – كانت الليلة كلها ستُكمل في الكلام عن شرعية هذا الاقتراح.

٢ – سيكون هناك دور صغير للمرأة، هذا إذا كان لها دور بالأصل، في المشاركة في النقاش.

٣ – كانت الدلائل النصية التي تتحدّى النموذج المتزمت ستلوح بعيداً كتشوش ذهني لأستاذ التشويش.

المهم، أن الأحاديث ضد المرأة، الظاهرة في المقالة، تجد جذور لها في الإسلام. أنا لا أدعي بأن الأحاديث ضد المرأة غير حقيقية وأن الأحاديث التي تؤيد المرأة لها جذور في الأصالة الإسلامية. في الواقع، إن الحدّ الذي تتأثر فيه الأحاديث الحالية بالنماذج ما قبل الحديثة، بشكل مقصود أو غير مقصود، هو شيء مفاجئ. ولكن الشيء المفاجئ أكثر هو التعامل الخالي من التاريخية مع التقليد قبل الحديث. مثلاً، في أحد الأيام كنت أحضر ندوة في جامع شمال أمريكا عندما نصح الإمام، مهندس بالتدريب، حشد المصلين أنه من غير المناسب الجلوس في مكان جلست فيه امرأة قبل ذلك. وشدّد على أنه عندما تقوم امرأة من على مقعد ما، يجب على الرجل أن ينتظر لتخف حرارة جسد المرأة قبل الجلوس مكانها على المقعد، أو إذا أرادوا يمكنهم تهوية المكان. وسبب هذا القانون، كما شرح الإمام، هو أن حرارة جسم الأنثى على المقعد قد تسبّب بفتنة. أنا لم أسمع عن قانون كهذا من قبل، بغض النظر عن حضوري لمئات الندوات الإسلامية في معظم أنحاء العالم الإسلامي. وأكثر من ذلك، لم يلفت نظري أي تأكيد غريب كهذا في كل الكتب الحديثة والتقليدية التي قرأتها. في الواقع، لقد بدا لي أن الإنسان الذي يشعر بإثارة جنسية من مكان تتبعث منه حرارة أنثى كانت

جالسة عليه، هو شخص بحاجة إلى عناية مختصة. بعد عدة سنوات، وجدت النقطة ذاتها، وكانت منسوبة للفقير أبو حنيفة (توفي عام ١٥٠هـ/٧٦٧م)، والذي نصح الرجال بشكل معلن أن لا يجلسوا على مقعد جلست عليه امرأة قبل أن تزول الحرارة عنه^{٢٣}. وقد وجدت أيضاً نفس القانون، وكان منسوباً للنبي على شكل حديث، والقصة هي، أن امرأة جلست مع النبي لتناقش بعض الأمور معه. وبعدها رحلت، جاء رجل مجهول ليجلس مكانها قبل أن يشير إليه النبي بأن لا يجلس مكانها قبل أن تزول حرارة جسدها عن المقعد^{٢٤}. الشيء المهم هو أن هذه الرواية ليست موجودة سوى في النصوص الكلاسيكية، أن وثائق فبركت أحاديث ونُسبت للنبي. وقد فبركت الرواية ورُوج لها من قبل شعيب بن مبشر، والذي أعلن هذا الحديث الغريب لوحده. ظاهرياً، فإن أول ظهور لهذه الرواية كان على شكل حديث منسوب للنبي، وفيما بعد، تم ترويح الرواية بشكل قانون شرعي من أبو حنيفة، أو، في بعض الأوقات، أحمد بن حنبل (توفي عام ٢٤١هـ/٨٥٥م). في كل الأحوال فقد رفض الفقهاء التقليديون من كل المدارس الفكرية، بمن فيهم أتباع أبو حنيفة،

^{٢٣} - ابن أحمد المكي، «مناقب أبي حنيفة» (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨١)، ١٣٢.
^{٢٤} - أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، «خطاب الموضوعات» (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥)، المجلد ٢، ١٦٢.

هذه الرواية في كل أشكالها ورفضوا الاعتماد عليها في اتجاههم. أنا لست متأكداً ما إذا كان هذا الإمام المهندس المذكور في الأعلى قد تخيل قانون جسد الأنثى الحامي، أو اختاره من كتاب من الكتب عن الأحاديث المفبركة. في كلتا الحالتين، إنه أمر غريب أن تُدفن هكذا أحاديث وتُنسى في التاريخ الإسلامي، فقط لتعود وتظهر بشكل أو بآخر بعد عدة قرون. في ظهورها من جديد رسمت شرعية من نظرية غير ملموسة تُسمى الاستقلال الإسلامي، لكن ظهورها من جديد ليس مقيداً أو مهدباً بحس تاريخي. كان من الممكن عدم بناء هذا الحديث من قبل هذا الإمام المهندس بسهولة لو كان هناك وعي تاريخي، ولكن عوضاً عن ذلك كان قانونه المُسمّى بالإسلامي سيصبح برهان أساسي لتقواه وإسلامه. كل الرفض الذي شهده الإسلام التاريخي والذي زال منذ زمن، يظهر الآن من جديد بعد أن تفتتت الحضارة الإسلامية. أنا قلق من أن الفساد والعلل التي قاومتها الحضارة الإسلامية عندما كانت قوية في بدايتها، قد تنتشر من جديد من دون أمل فعلي بإزالتها.

هذا هو المحيط الذي كتبتُ فيه مقالتي. كما أشرت في الأعلى، فقد رفض لاعب كرة سلة الوقوف للنشيد الوطني الأمريكي، وبدأت الفوبيا الإسلامية تتكلم عن عدم قدرة المسلمين

على أن تكون وفيّة للولايات المتحدة، وع مخاطر عناد المسلمين^{٢٥}. لقد تصدر نقاشاتهم الخاصة، وعادةً ما كانوا يستخدمون بلاغةً أعطت المصابين بفوبيا الإسلام الكثير من لحظات «قلت لك هذا» السعيدة. في وقت ما أثناء المناقشة، قامت جمعية الإخلاص للسنة، وهي وهابية وملتزمة، بإصدار ما يُسمّى بالفتوى بخصوص هذا الموضوع. كان لتعويذة القوة الأخلاقية للشريعة أثراً فاسداً على النقاش، وسكت الكثير من المناقشين. بصراحة، أظن أنه من المناسب للمسلم أن يعكس متطلبات وقواعد الشريعة. ولكن الطريقة التي استخدمت فيها الشريعة، وتأثير هذه الطريقة على النقاش كانت دالةً على عملية أصبحت مألوفة. كل المؤشرات للعملية القاحلة التي خرّبت ثراء التراث، الحاجة لفطرية سليمة أو اعتدال، استعمال علم المنهج أو السبب، التحقيق في الجمال والأخلاق، ومناسبة الاستقلال عبر الحط من قدرة النساء، كل هذه الأشياء كانت موجودة. بما أنني الشخص المُستفّر فقد أخذت ردة الفعل في العمل.

لا يجب أن يكون هناك شك على أنه توجد معركة قائمة على هوية وصفة الرسالة الإسلامية. تضم الصراع على القيم

^{٢٥} - مؤخرًا كما العام ٢٠٠٠، دانييل بايبس ما زال يعزف على وتر هذه الحالة، انظر دانييل بايبس «أمريكا المسلمة وجودو تحدي» البحث الوطني، شباط ٢١، ٢٠٠٠، ٤٠ - ١.

المعيارية والأخلاق التي يجب أن تمثلها الرسالة الإسلامية. هناك معركة أيضاً على وثاقه التراث العقلاني الإسلامي، دوره وهدفه، ومعركة شرسة حول من يمكنه الكلام للقانون الإسلامي، كيف، وماذا يجب أن يُقال. في كثير من الطُرق، فإن النقاشات والنزاعات التي تظهر في الولايات المتحدة حول هذه القضايا هي فقط تصغير للحقيقة الأكبر للإسلام. النزاعات مركزة، وشديدة، ومُقطَبة بشكل أكبر، ما عدا في الغرب، ممثلةً معظم الاتجاهات الفكرية والهويات والثقافات العرقية. أنا لا أخفي حقيقة أن هذه المقالة هي جزء من هذا الصراع. ومع ذلك، فأنا لا أقف مع هوية أو عرقية محدّدة. إن هدف هذه المقالة أكثر حداثةً من ذلك، تحاول هذه المقالة أن تتحدّي هؤلاء الذين يستخدمون الوزن الإخلاقي للقانون الإسلامي لصالحهم كطريقة لإغلاق وإنهاء النقاش. بوضعها في أي فظ ومتبلّد، فإن رسالة هذه المقالة هي: إذا كنت تحمل القانون الإسلامي كسلاح لإسكات الآخر، فيجب عليك أن تعرف كيف تستعمله. ولكن، وفي مرحلة أكثر جدية، فإن هذه المقالة تحاول مقاومة انتشار ما هو معروف بالاتجاه المتزمت والاستبدادي والذي يُخرّب تراث تقليد غني جداً. مثلاً، لقد وصل هذا الاتجاه إلى نقطة تحريم كتب، مثل «ألف ليلة وليلة» وشعر أبو نؤاس (توفي عام ١٩٨

هـ/٨١٤م)، ونصوص كانت محمية ومحولة في الحضارة الإسلامية لقرون. وأكثر من ذلك، فقد شهدنا في هذه الفترة ظاهرة نشر نصوص فقهية مستقيمة تقليدية ولكن «منظفة» إياهم من المقاطع والأفكار المثيرة للاعتراض^{٢٦}.

هذه المقالة قد نُشِرتْ بالأساس من جديد من قبل مطبعة مسلمة. ومن ثمّ، قامت مطبعة مسلمة أخرى أكثر أهمية والتي حاولت أن تطبع الكتاب، بتبني الكتاب ومن ثمّ طبعوا الطبعة الثانية، دار تايبا، والذي غيّر اسمه فيما بعد إلى ناشرو قوليل، اشتكوا من أن المؤتمرات المسلمة والمكاتب قد رفضت حمل الكتاب. المشكلة الحقيقية بدأت عندما تمّت ترجمته إلى العربية وحاولت الكثير من المطابع العربية أن تطبعه. قبلت ثلاثة مطابع متتالية أن تطبع الكتاب، ووقعوا على عقد، ومن ثمّ تراجعوا، معتبرين أن طباعتهم لهكذا كتاب قد تعرّض مصالحهم التجارية مع بعض البلاد العربية الثرية إلى خطر. وخلال هذا الوقت، قام الناشر بالشكوى بقوله أنه مع أن مبيعات الكتاب الإنكليزي عالية، لكنّه مضطر على أن يتوقّف عن نشر هذا الكتاب. مع ذلك، فإنّ النسخ الموجودة للكتاب قد بيعت تقريباً، والتوزيع كان مفاجئاً. في بعض الأوقات، شعرت أن المقالة قد

^{٢٦} - أبو الفضل، مؤتمر الكتب ٨٥ - ٨٧.

عوملت «كسر - قذر» - تردّد الكثير من المسلمين قبل الاعتراف بأنهم قرؤوه، ولكنني تلقيت الكثير من الرسائل التي أظهرت دعماً قوياً. آخذين بعين الاعتبار الخيانات المُوَجَّعة للقلب من قبل بعض الأصدقاء والحلفاء على طول الطريق، فقد قام هذا العمل بإحمائي، وقرّرت أن أغلق هذا القسم عن حياتي. في هذه النقطة، شجّعني كل من البروفسور إبراهيم موسى ومطبعة جامعة أوكسفورد على تنمية أفكارني في هذا النص إلى عمل أكثر شمولاً، والنتيجة كانت كتاباً تحت عنوان «الكلام باسم الله: القانون الإسلامي، السلطة والنساء».

رفضت زوجتي غريس أن تجعل ما مضى يصبح من الماضي، وكأنما تشوقت للقلق الذي أحدثه هذا الكتاب، ذهبت إلى مطبعة الجامعة الأمريكية مع فكرة إعادة طبع «الموثوق والمستبد في الأحاديث الإسلامية». في الحقيقة كنت أكثر من مرحّب بهذه الفرصة وصمّمت على دعم النقاش بقدر استطاعتي. وهكذا، فقد زدت هذا التعليل الطويل، وأنا أمل بأن يساعد هذا على تصنيف المقالة في المحيط الذاتي لكتابها.

لقد تناسبت لمدّة تعبيرني الأول والأساسي في عرفان بالجميل لغريس. وأكثر من ذلك، لا توجد أي كلمات تعبّر عن شكري للبروفسور حسين مدرّسي، والمعلم الحقيقي، دائماً ما يكون أمراً

ولكن ليس مستبداً. خلال تدريبي معه، تعلمت أن أصبح خبيراً محبباً ومُعترفاً للتقليد الفقهي الإسلامي. تشجيع والدتي عفاف، أبي مدحت، أخي طارق، وأختي إيناس، في الفشل والتجاح جعلني احتفظ بسلامتي وعقلي. وأنا أيضاً أشكر أساتذتي في مصر والكويت بعرفان جميل وإنسانية غامرين. أنا فخور بتلامذتي أنفر.م. أيمن، هشام محمود، انجوم مير، ميراج سيد، وجهاد ترك لمساعدتهم الكفاءة والمجتهدة. وأشكر أيضاً المحرر جايمس فوويل لعمله الدقيق على هذا الكتاب. ماثيو والابن منجيرينك، مركز الفكر الأصولي، وعمر وأزميرالدا ألفي دعموا عملي بعدة أشكال، وقد جعل دعمهم حياتي العلمية أقل إرهاقاً. أنا مدين لهم. كما أنا فخور بجامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس قسم القانون لدعمها الكريم لعملي، ولمنحي بيئة متحدية بشكل عقلائي وملائم للعمل فيها.

مشكلة الساطة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تجربة مقتصرة على روايات:

لطالما تأثرت بالعبارة القرآنية في سورة المدثر: «وما يعلم جنود ربك إلا هو...»^١. يتحدث القرآن عن تسعة عشر ملاكاً يحرسون جهنم، ويفسر المعلقون على هذه الآية أنها تعود لحقيقة أن الله الوحيد الذي يعرف لماذا يوجد تسعة عشر ملاكاً بالتحديد (وليس عشرين أو ثمانية عشر) يحرسون جهنم. وأيضاً الآية مُعبّر عنها بأكثر من طريقة ملفتة. الله الوحيد الذي يعرف جنود الله. اللغة صريحة بما يكفي لتعبّر عن مبدأ أساسي وهي ليست مرتبطة بالضرورة بموضوع التسعة عشر ملاكاً الذين يحرسون جهنم. بل، تبدو الآية وكأنها تقول بأن الله يعرف من هم جنوده

^١ - القرآن: سورة ٧٤ - آية: ٣١.

الصادقين أو الحقيقيين، وضمنياً، لا أحد يعرف من هم جنود الله الحقيقيين والصادقين. إذا كان هذا هو معنى الآية، فإذا إنها إنكار رائع للمستبد. يمكن للشخص أن يطمح بأن يكون من جنود الله، ويمكن له بأن يناضل إلى أقصى حدود الجهاد، ولكن لا أحد غير الله يعرف الجنود. لكل شخص مدخل إلى سلطة الله ولكن لا أحد واثق من الحصول عليها.

عندما تنمو في حضارة دينية إسلامية، فإن أساتذتك يكرّرون تذكيرك أنه لا يوجد أحد ذو سلطة في الإسلام، ولا يمكن لأحد تجسيد السلطة المقدسة عند الله. الصورة المبلّغة والمكرّرة هي واحدة من المساواتية والمدخل لصدقية الله لكل. يصارع البشر لاكتشاف الوصية الدينية ولكن لا أحد لديه السلطة لوضع ادعاء حصري عنها. في هذا السياق، دائماً ما يذكر الشخص الرواية الشهيرة المنسوبة للنبي والتي تقول بأن كل مجتهد (الشخص الذي يبذل جهداً لاكتشاف القانون) على حق، إذا كان المجتهد على حق باجتهاده (حكمه أو تحديده للقانون)، فهو يحصل على اجرين، وإذا كان على خطأ فسيحصل على واحد^٢. بكلمات

^٢ - مروية من البخاري، مسلم، أبو داوود، النسائي، ابن ماجه، أحمد وغيرهم انظر محمد الشوكاني «القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد» (القاهرة: مكتب القرآن، ١٩٨٨)، ٨٩ - ٩١.

أخرى، يجب على الشخص أن يبحث عن القانون من دون الخوف من الفشل، لأن الشخص سيكافأ سواء نجح أو فشل.

يتعلم الشخص أيضاً أنه عندما قام الخليفة العباسي المنصور (توفي عام ١٥٨هـ/٧٧٥م) باقتراح استخدام الآراء الشرعية للفقهاء مالك بن أنس (توفي عام ١٧٩هـ/٧٩٦م) كالقانون المنتظم في الأمة الإسلامية، رفض مالك، مجادلاً أنه لا يوجد ادعاء حصري للصدقية الدينية^٢. يتعلم الشخص أن مالك أصر أنه لا يوجد سبب وجيه لوضع مجموعة معينة من الآراء الشرعية كقانون لأمة إسلامية بأسرها معارضة لأي آراء شرعية أخرى. الفكرة المبلّغة والمشدّد عليها من قبل المعلم للشخص هي أن الإسلام يرفض حكم النخبة ويشدّد على أن الصدقية متاحة لكل المسلمين بشكل متساوٍ، بغض النظر عن عرفهم، طبقتهم، أو جنسهم، وأكثر من ذلك، لأن المسؤولية تُعتبر شخصية ولا يمكن لأحد حمل مسؤولية الآخر، فإن النتيجة

^٢ - إقرأ الشوكاني «القول المفيد»، ٥٢؛ أحمد بن عبد الرحيم شاه ولي الله الفاروقي الدحلوي، «الإنصاف في بيان سبب الاختلاف في الأحكام الفقهية» (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٨٥هـ)، ١٢. جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي «اختلاف المذاهب» تحرير عبد القيوم محمد شفيح البسطاوي (القاهرة: دار الاعتصام: ١٤٠٤هـ) ٢٢ - ٢٣؛ ياسين داتون «أصول القانون الإسلامي: القرآن، المطاوع، ومدينان عمل» (مطبعة كورزون، ١٩٩٩) ٢٩؛ باتريسيا كرون ومارتن هيندس «خلافة الله: السلطة الدينية في القرون الأولى للإسلام (كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، ١٩٨٦)، ٨٦، هناك اختلاف على ما إذا كان الخليفة في السؤال هو المنصور أو هارون الرشيد (١٧٠/٧٨٦ - ١٩٣/٨٠٩).

الصافية هي تتوّع في الضمائر، المعتقدات، الأفعال. وفي يوم
الآخرة، كل شخص سيُحاسب لأعماله، ولن يحاسب أحد على
أعمال غيره^٤. بالإضافة إلى ذلك، يمكن لكل شخص بأن يكون
حاملاً لصدقية الله. إن نظرية المدخل الشخصي والمساواتي
للحقيقة تسبب بتتوع ديني غني.

يتعلم الشخص أن العامل المساهم لتتوع المدارس اللاهوتية
الإسلامية والشرعية، هو القبول والاحترام المقدمان لفكرة
الاختلاف (تتوع الأراء واختلافها). واحد من أول الكتب التي
قرأتها في القانون الإسلامي كان تحت عنوان: «رحمة الأمة في
اختلاف الأئمة». العنوان، طبعاً، مستخرج من الحديث الشهير
المنسوب للنبي والذي يقول أن اختلاف الأمة هو مصدر من
الرحمة^٥. الكتاب نفسه كان يتكلم ببساطة عن مواقع المدارس
المختلفة وعن مواضيع شرعية متعدّدة. لكن الكتاب والتقاليد التي
يعتمد عليها يعكس واقع أنه بالإضافة إلى موضوع المدخل، فإن
توقع الاختلاف هو شيء مدعوم من المصادر الإسلامية، ليس

^٤ - القرآن، سورة ٦: آية ١٦٤، سورة ١٧: آية ١٥، سورة ٣٥: آية ١٨، سورة ٣٩: آية ١٧
سورة ٥٣: آية ٣٨.

^٥ - إقرأ إسماعيل الجراحي. «كشف الخفاء ومزيل الألباس» (بيروت: مؤسسة الرسالة،
١٩٨٣)، مجلداً، صفحة ٨ إلى ٦٦.

الاختلاف متوقعاً فحسب، بل هو واقع إيجابي مقبول ومشجع عليه.

مع ذلك فإن الكثير من عقائد المساواة لا تختلف. في نفس الوقت الذي يواجه فيه الشخص الأحاديث والعقائد المتحدّث عنها في الأعلى، قد يواجه أيضاً اتجاهات مختلفة تماماً عن الحاجة للتوحّد، الانتظام، الوضوح، والبساطة. في العادة، فإن نفس الأساتذة الذين تحدّثوا عن مبادئ مثل المدخل (سهولة المنال)، المساواتية، والتنوع، قد يدرسون شكل غير مُنته عن مخاطر البدع، الفتن وشر التعقلية وعلم الكلام. يتم تكدير الشخص دائماً بأن الإسلام بسيط، ويجب على الأمة أن تعكس هذه البساطة. في العادة، نفس الأساتذة الذين يشدّدون بفخر على غياب ذوي السلطة في الإسلام، يصرون على أن مبادئ الإسلام هي في معظم أجزائه متحدة، متلاحمة، وبديهية، في هذا السياق، فهؤلاء الأساتذة قد يتجهون إلى مناشدة الإجماع ويناقشوا أن معظم مبادئ الإسلام مُتفق عليها ومُنشأة بشكل جيد. «الإسلام الدين السّمح» كما قالوا، فيما حذروا من مخاطر كسر الإجماع

والمشاركة في الجدل^٧، في وقت من الأوقات، قد يذهبون بعيداً ليقولوا أن كل من يعتدي على إجماع هو مُرتد أو غير مؤمن^٨.

هناك عدد من المشاكل المنهجية في مبدأ الإجماع. مثلاً، كيف يمكن للشخص الوصول إلى الإجماع، وإجماع من يُحتسب؟ هل إجماع جبل معيّن يقيد إجماعات تالية؟ هل الإجماع محدّد من قبل موقع معيّن، أو يجب أن يعكس آراء العلماء في كل أنحاء الأمة؟ هذه القضايا وقضايا أخرى محيطة بالعقيدة

^٧ - «الإسلام الدين السمح» أو «الإسلام دينٌ سمح» مبني على أحاديث عن صحيح البخاري ومُسند أحمد بن هنبل. هذه الأحاديث تقول بأن أكثر ديانة محبوبة عند الله أو الديانة الأكثر الاستقلالية هي المتسامحة الحنيفة. الحنفة هي ديانة توحيدية قديمة في شبه الجزيرة العربية وُجدت قبل ظهور القرآن في مكة. أحمد بن علي ابن حجار الأسقلاني. «فتح الباري شرح صحيح البخاري»، تحرير محمد فؤاد الباقي ومُحب الدين الخطيب (بيروت: دار المعرفة، لا تاريخ) ١: ١١٦ - ١١٨؛ أحمد بن هنبل. «مُسند الإمام أحمد بن هنبل» تحرير علي حسن الطويل، سمير طه المجذوب، وسمير حسين غاوي (بيروت: المتكب الإسلامي، ١٩٩٣)، ١: ٢٩٣. مارشال ج. س. هودجسون «العصر الكلاسيكي للإسلام»؛ مجلد ١ «مغامرة الإسلام: الضمير والتاريخ في حضارة العالم (١٩٧٤)؛ إعادة طباعة. شكاغو، ١١: مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٧٧)، ١٦٩. تاريخياً، تعبير «الإسلام السمح» يعني أن الإسلام دين السهولة، التسامح، أو الشفقة. يبدو أن اختيار العبارة كنفّاش لديانة مبسطة أو بسيطة قد أخذ مكاناً في العصر الحديث، تحديداً من قِبل مدرسة الفكر السلفية.

^٨ - مع أنه من المدعى أنه في العصر الحالي من يختلف على الإجماع فهو يُعتبر غير مؤمن، فإن التقليد الفقهي ما قبل الحديث مختلفاً تماماً. ركز جزء كبير من النقاش على ما إذا كان من خطيئة (كما عند غير المؤمنين) بأن يتم الهجوم على الإجماع. أجمع عدد كبير من العلماء أن معارضة إجماع ما هي ليست لا خطيئة ولا عدم إيمان. اقرأ أحمد حسن، «عقيدة الإجماع في الإسلام» (إسلاماباد: مركز البحث الإسلامي، ١٩٧٨)؛ فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، «المشول في علم أصول الفقه» (بيروت: دار الكتب العلمية، لا تاريخ) ٢: ٩٨ - ٩٩؛ سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي «التحصيل من المشول» تحرير. عبد الحميد علي أبو زيند (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨). ٢: ٨٦.

المناقشة خلال التاريخ الإسلامي^٩. لذلك، من غير المؤكد ما إذا كانت مناشدة الإجماع قد تخدم آلية لإنشاء أو التشديد على انتظام مُبَسَّط. ولكن، هناك مشكلة أكثر أساسية مع النظرية الكاملة عن البساطة أو «الدين البسيط». البساطة هي النقيض للمسؤولية، المساواتية، والتنوع. في الواقع، البساطة هي نقيض لكل كل حضارة وثقافة^{١٠}. مع التنوع هناك تعقيدات وواقع تعددي، كلما حاول الشخص التشديد أكثر على الوضوح، والبساطة، والاتحاد، كلما أصبح واجباً على الشخص أن يرفض الغموض، والتعقيدات، والتنوع. من أجل أن تكون الأشياء أوضح وأسهل، يجب أن يكون هناك سلطة موحدة تحلّ الجدل وتهدي معظم القضايا التي قد تسبب في اختلاف، والتي تبطل المسؤولية، المساواتية، والتنوع الفطري للإسلام. التجاوب المبسط المعطى لهذه الأزمنة هو أن القرآن والسنة يحلّون معظم القضايا

٩- أبو بكر الجسّاس «الإجماع» تحرير زهير شفيق (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣، صفحة ١٣٧ إلى ٢٢٣).

١٠- البساطة المطلوبة هنا هي توجه معياري يظهر النظريات المترتبة للدين. البساطة التي اتحدت عنها كعقيدة بأن الإسلام يعطي تكليفات وتحريمات مباشرة، غير قابلة للجدل، عنيدة، إما بيضاء وإما سوداء. هذا النوع من البساطة يخلق نظريات منقسمة ومقطبة للصواب والخطأ. لكن، بما أن «الخطأ والصواب» ظاهرة ومنفذة في الوكالة الإنسانية، يجب على الوكيل الإنساني أن ينكر ويقضي هذه الخوارج لكي يعطي نظرة واضحة «للصواب والخطأ»، إذا كان «الخطأ والصواب» واضحان وأكيدان، فإن مسامحة هؤلاء الذين يفشلون في النظر إلى الأمور بنفس الدرجة من الوضوح، تبدو ضعيفة.

والجدالات ربما^{١١}. لكن التاريخ الإسلامي هو عهد عميق التفكير بأن القرآن والسنة شهدوا أكبر التعقيدات في التراث الإسلامي، تحديداً تعقيدات القانون الإسلامي.

كل من قام، حتى ولو ببحوث صغيرة، عن القانون الإسلامي سيصطدم بتعقيدات العقائد، تنوع الآراء، والأعداد الهائلة للجدالات على نطاق واسع من القضايا. غير المدارس القانونية الأساسية - الحنفية، المالكية، الشافعية، الحنبلية، الجعفرية، الزيدية، العبادية، والإسماعيلية - هناك الكثير من المدارس المنقرضة مثل مدارس ابن أبي ليلى (توفي عام ١٤٨هـ/٧٦٥ م)، سفيان الثوري (توفي عام ١٦١هـ/٧٧٨ م)، الطبري (توفي عام ٣١٠هـ/٩٣٢ م) الليث بن سعد (توفي عام ١٧٥هـ/٧٩١ م)، الأوزاعي (توفي عام ١٥٧هـ/٧٧٤ م) أبو ثور (توفي عام ٢٤٠هـ/٨٥٤ م)، داوود بن خلف (الظهيري) (توفي عام ٢٧٠هـ/٨٨٤ م) والكثير غيرهم. حتى في مدرسة واحدة، مثل المدرسة الحنفية، يمكن أن يكون هناك عدة اتجاهات، مثل مواقع ظفر بن الهذيل (توفي عام ١٥٨هـ/٧٧٤ - ٧٧٥ م)، أبو

^{١١} - واحدة من الطرق للنظر في هذه التأكيدات هي التالية: حتى ولو حلّ القرآن والسنة معظم القضايا والجدالات، فإن البشر يملكون قدرة فردية على عدم تهدئة معظم القرارات. بما أن القرآن والسنة يتكلمون عبر البشر فقط، فإن القدرة على إفساد ما يجب أن يقوله كل من القرآن والسنة أمر أكيد. بالتأكيد، أنا لا أقر بأن النص الحرفي للقرآن فاسد.

يوسف (توفي عام ١٨٢هـ/٧٩٨م)، والشيباني (توفي عام ١٨٩هـ/٨٠٤م)^{١٢}. وأكثر من ذلك، فإن الفقهاء المسلمين عادةً ما يقولون أنه يوجد حديث قديم التأسيس عن المجادلة، النقاش، والاختلاف والذي بدأ منذ عصر أصحاب النبي واستمر حتى اليوم^{١٣}. لا يوجد شك بأن تاريخ القانون الإسلامي معقد ومتنوع. ولا يوجد شك أيضاً أنه توجد ضغوطات كبيرة للتخلص من هذه التعقيدات^{١٤}.

عند دراسة القانون الإسلامي، عادةً ما يسأل الشخص أسأنته عن التوازن المناسب للحيرة بين التنوع والتوحد، أو بين العقيدة والحديث. الجواب العلمي هو أن المسلمين يرفضون الفروع والأصول. وهكذا، فقد تختلف مدارس شرعية إسلامية، مثلاً،

^{١٢} - إن اختلافات المدارس القانونية للفكر هي متعلقة أساساً بالمبادئ المنهجية النظامية التي تحث على إرشاد عملية القرار الشرعي. عادةً ما اختلفت المدارس القانونية على الأهمية والوزن المعطى لأنواع مختلفة من الأدلة التي تتعلق بإقرار القانون الديني. وأبعد من ذلك، فقد اختلفت المدارس، في العادة، على المبادئ العامة للقانون، والنماذج التفسيرية المناسبة. هذه الاختلافات المنهجية تسببت بقرارات شرعية متنوعة بشكل كبير. من أجل نقاش حول المبادئ والاختلافات المنهجية، ابحث في صبحي محمصاني «فلسفة التشريع في الإسلام» الطبعة الثالثة (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦١)؛ محمد أبو زهرة، أصول الفقه (القاهرة: دار الفكر العربي، لا تاريخ). محمد باقر الصدر «دروس في علم الأصول» (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٨)؛ محمد هاشم كميل، «مبادئ القانون الإسلامي»، تحرير (كامبردج: جمعية النصوص الإسلامية، ١٩٩١).

^{١٣} - مثلاً، إمام الحرمين أبو المعاني الجويني «كتاب الاجتهاد من كتاب التخليص» (دمشق: دار القلم، ١٩٨٧، ٤٠٤٣).

^{١٤} - كما أثرت في عدة أجزاء من هذا الكتاب، الإسلام المعاصر يتعدت من فكر مترزمت بشكل قاس.

على فروع الإسلام، لكن ليس الأصول. الانقسام لوحده بين الفروع والأصول ليس تمييزاً مفيداً. فهذا قد يعني أن المسلمين قد يختلفون على كل الأشياء إلا الأساسية منها أو أن المسلمين يختلفون على كل القضايا الهامشية والخارجية. بكلمات أخرى، قد يقوم الشخص بتفسير الأصول بشكل موسّع لكي يسمح بالاختلافات فقط على القضايا الهامشية والتافهة. وبشكل مغاير، قد يقوم الشخص بتفسير الأصول بشكل حصري لكي يفتح الأبواب للنقاش والاختلافات على كل أنواع القضايا الأساسية. إن الاتجاه الثابت في العصر الحالي كان للحدّ من امتداد الفروع ولدمج أحكام (أوامر إيجابية للقانون) أكثر وأكثر داخل مجهر الأصول، وبذلك يتم الحد من احتمال التنوع في الحديث. كلما أدخل الشخص قضايا أكثر في صلب قانون الأصول، كلما حصر الشخص مجهر النقاش والاختلاف الشرعي¹⁰.

¹⁰ - هذه القضية مهمة للغاية لأن أي إنسان، نظرياً، يقوم بالتخلص من ما هو معروف بالأصول ليس مسلماً بعد الآن، وقد يُعتبر مرتد. في الممارسة، فإن الأمور كانت أكثر تعقيداً بسبب الواقع التاريخي للطائفية في القانون الإسلامي. بالأخذ بعين الاعتبار أن العقاب للارتداد وبعض أشكال البدع، قد يكون الموت. فإن عقاب اتهام مجموعة من الناس لرفضهم الأصول قد تكون عنيفة. وبالنتيجة، فقد كانت ممارسات الفقهاء المسلمين في العهود المتعددة للتاريخ الإسلامي معقدة للغاية. عادة، كانوا يتجنبون اتهام جماعة معينة. لعدم اعترافهم بعنصر من الأصول إقرأ خالد أبو الفضل، الثورة والعنف في القانون الإسلامي، (كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، ٢٠٠١).

لقد ناقش الفقهاء المسلمون معنى الأصول والفروع لقرون. مع أن النقاش التاريخي بالتحديد، على عكس النقاش الحالي، لم يكن عن أي قوانين فوق الأصول وأي قوانين فوق الفروع. بل، كان النقاش حول الأصول والفروع نقاشاً حول كيفية استعمال السلطة، والتفسير للمصادر المختلفة للمعرفة. معظم السلطات ما قبل الحديثة ناقشت بأن الأصول هي ما يتم برهنته بوضوح من قِبَل عقل الإنسان، أو من قِبَل النص. في حالة النص، يجب أن يكون مستقلاً تماماً، وبدلالة سمعية واضحة. بعض السلطات ما قبل الحديثة تبنت معنى دائري: الأصول هي كل ما لا يمكن للإنسان أن يختلف عليه. وهذه طريقة أخرى لقول أن كل ما يوافق عليه المسلمون هو أصول. مع ذلك، فإن الادعاء بالاتفاق على معظم القضايا بقي، تاريخياً، مشكلة طالما أنه يوجد متحدين للعقيدة المنشأة. وبشكل مغاير، فقد ناقش بعض الفقهاء أن الأصول هي كل ما بُرهن من قِبَل دلالة عقلية واضحة^{١٦}، وبناءً على ذلك، كما ناقشوا، فإن توحيد الله ورموز الله هي شكل من الأصول^{١٧}. ولكن التواجد المستمر للمدارس اللاهوتية مثل الأشعرية، المعتزلة، القدرية، والمرجبة أدت إلى الاعتماد على

^{١٦} - هذا يعني استخدام العقل الصافي وليس العقل التطبيقي. تؤدي العقول الصافية أولاً إلى مبادئ كالتسليم بالبراءة، أو التسليم بالاستمرار.

^{١٧} - من أجل هذه القضية، الجويني، كتاب الاجتهاد، ٢٣ - ٧.

النفس أو المُبرَهَن، بوضوح على أنه صعب حلّه عقلياً. في الواقع، لم تصل المدارس اللاهوتية إلى أية قضايا إجماعية مثل رموز الله، القضاء والقدر، طبيعة الشر والخير، وإيداع أو عدم إيداع القرآن^{١٨}. مهما كانت حسنات المواقع المتعددة، بعد استنتاج النقاش حول التمييز بين الفروع والأصول، كان الفقهاء المسلمون قبل الجدد، يناقشون، بشكل عملي، ما إذا كانت عبارة «كل مجاهد على حق» تُطبّق على الأصول والفروع، أو فقط على الفروع. إذا قال الشخص أنها تُطبّق على الفروع والأصول، فإن هذا الشخص يعترف باحتمالات الاختلاف حول الأصول. وإذا قال الشخص أنها تُطبّق على الفروع فقط فإن هذا الشخص يعترف بأن الخلافات تحصل في فروع القانون وليس في أصول الدين. ولكن حتى في مجال الفروع، فقد جادل الفقهاء معنى عبارة «كل مجتهد على حق». هل هذا يعني أن كل مجتهد هو احتمالياً على حق؟ ربما تعني هذه العبارة أن كل مجتهد على حق احتمالياً، ولكن في النهاية، يصل مجتهدٌ واحد إلى الإجابة الصحيحة - أما المجتهدون الباقون هم على خطأ، ولكنهم يكافؤون لمحاولتهم. أو بشكل مغاير، قد تعني هذه

^{١٨} - بشكل عام، ماجد فخري «تاريخ للفلسفة الإسلامية» الطبعة الثانية (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا ١٩٨٣) ٢٠٥، ٢٢٣.

العبرة أن الحقيقة نسبية، وأن كل مجتهد هو على حق أساساً ولكن بشكل معين^{١٩}. كما هو مذكور في الأسفل، فإن الحقيقة هنا ترتبط بغاية أو هدف الوصية الإلهية. يقال: أن الله لا يبحث عن حقيقة واضحة وواحدة. الله يتمنى بأن يقوم البشر بالبحث عن الوصية الإلهية. الحقيقة تتقيد بالبحث - البحث نفسه هو الحقيقة الأساسية. بناءً على ذلك، فإن الصواب يُقاس بحسب إخلاص الشخص في البحث.

في هذا السياق، ناقش الفقهاء المسلمون قبل القدامى ما إذا كان التكليف (التقيد الشرعي أو الديني أو فض الوصايا على المجتهد) هو للعثور على الحقيقة أم فقط لتأدية الاجتهاد ببساطة. إذا كان الشخص مقيداً بممارسة الاجتهاد، وهو غير مسؤول عن عدم العثور على الحقيقة، إذاً فالتركيز هو على العملية، أما النتائج تُترك لله للتقييم. وأبعد من ذلك، إذا كان التركيز على العملية فإذاً مهمة الاجتهاد إلى أقصى درجة، الجهد، وحتى الإرهاق في البحث عن المصادر هي أمر شرعي. ليس كافياً بأن يعثر الشخص على الحقيقة بالصدفة، عوضاً عن ذلك فإن

^{١٩} - السيوطي «اختلاف المذاهب» ٢١ - ٣٩؛ أبو حسين محمد بن علي بن الطيب البصري. «المعتمد في أصول الفقه»، تحرير خليل الميس (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، ٢ : ٣٦٣.

الشخص يكافأ لمحاولته المخلصة، إرهابه في البحث عن الحقيقة

٢٠

بالأصل، كل الجدالات المذكورة في الأعلى تخاطب السلطة للمصادر الإسلامية، طبيعة وميزة هذه السلطة، ومن يمكنه أن يمثل، يعبر عن، ويدير هذه السلطة. في الجدالات الإسلامية، الله هو ملك، لكن هذه السلطة العليا لا يمكن ممارستها إلا من خلال الوكلاء الإنسانيين. يمكن أن يكون هؤلاء الوكلاء، المجتهدون، أو هم مقيّدون بإنجاز غاية المدير (الله) بإيمان، ولا يمكنهم فعل ذلك إلا من خلال تعليمات مكتوبة. التعليمات مكتوبة

٢٠- من أجل هذه القضايا، السيوطي، «اختلاف المذاهب» ٤٧ - ٦٤؛ أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوزاني، «التمهيد في أصول الفقه»، تحرير محمد بن علي بن إبراهيم (مكة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، ١٩٨٥)، ٤: ٣٩٤؛ أبو عشاق إبراهيم الشيرازي «الشرح للتمعة» تحرير عبد المجيد تركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨)؛ ٢: ١٠٣٤؛ شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي «أصول الفقه» تحرير فهد بن محمد السدحان (الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٩)، ٤: ١٤٦٩؛ جمال الدين أبي محمد عبد المجيد تركي (بروت: دار ابن حزم، ١٩٩٩)، ٢: ١٠٢٥؛ أبو حامد الغزالي، «المصطفى علم الأصول»، تحرير إبراهيم محمد رمضان» (بيروت: دار الأرقام، لا تاريخ)، ٢: ٥٩٨؛ عبد المجيد عبد الحميد الديباني، «المنهاج الواضح في علم أصول الفقه وطرق استنباط الأحكام» (بنغازي: دار الكتب الوطنية، ١٩٩٥)، ٢: ٣٤٥؛ أبو علي الحسن بن شاب الحسن العكبري، «رسالة في أصول الفقه» تحرير موفق بن عبد الله بن عبد القادر (مكة: المكتبة المكية، ١٩٩٢) ١٢٤؛ محمد بن الحسن البخشي «شرح البخشي مناهج العقول مع شرح الإنساوي نهاية السؤل» (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٤)، ٣: ٢٦٠ - ٢٦١؛ سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد العامدي، «الأحكام في أصول الأحكام»، تحرير عبد الرزاق غيفي، الطبعة الثانية (بيروت مكتب الإسلامي، ١٤٠٢هـ) ٤: ١٦٢؛ فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، «المحصول في علم أصول الفقه» تحرير طه جابر فياض العلواني، الطبعة ٣ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧)، ٦: ٦. محمد عبيد الله الأسعدي، الموجز في أصول الفقه (دار السلام، ١٩٩٠)؛ ٢٦٢؛ أبو زهرة، «أصول الفقه»، ٣٠١.

لأن ظهورها انقطع مع موت النبي. لا يجب على الوكلاء بأن يعملوا خارج نطاق توكيلهم، وبناءً على ذلك، يجب على الوكلاء بأن يتأكدوا من أمرين. الأمر الأول: هل هذه التعليمات هي في الواقع، من الله؟ هل تأتي هذه التعليمات فعلاً من المدير؟ هذه قضية جدارة (أي الموثوقية). ثانياً، ماذا تقول التعليمات؟ هذه مسألة معنى (أي تفسير) الموثوقية والمدلول يتضمنان قضية المصادر والأصول للتعليمات، وأيضاً السلطة لهذه التعليمات. ما هي العوامل والعناصر التي يجب أخذها بعين الاعتبار للوصول إلى تحديد الموثوقية والمدلول؟ هذا الأمر يشمل، بشكل محتوم، موازنة معقدة بين موثوقية التعليمات واستبداد الوكلاء. بما أن الكائن البشري ليس المتلقي للاتصال الشخصي والمباشر من الله، يجب على الشخص أن يحقق في الوصية الإلهية من خلال وسيط. في القانون الإسلامي، الوسيط هو عادةً ما يكون النص^{٢١}. في الواقع إن تحديد «أصل» هذه التعليمات والمعنى لهذه العبارات معتمدة على وكالة الإنسان. أساساً، يفاوض الوكلاء البشر عملية تحديد أصالة ومعنى النص. في الواقع، إن دور

^{٢١} - أنا لا أقصي احتمال أن يكون الوسيط غير نصي أو دليل أكثر من نصي للوصية الإلهية. مثلاً، العلامات الظاهرة من خلال إبداعات الله ومخلوقاته قد تكون أيضاً وثيقة الصلة بالموضوع طبيعة أو شرع من قبلنا أو عادات الناس أو سنة الخلق أو سنة الكون قد تكون كلها اعتبارات مناسبة في التحقيق في الوصية الإلهية. وأبعد من ذلك، كما أشير من قبل، فقد استخدم الفقهاء المسلمون عقل صافي لحسم مبادئ مناسبة في القانون.

الوكالة الإنسانية في التعبير عن النية للدين هو شيء لا يمكن اجتنابه.

في هذه العملية التفاوضية، يقارن الشخص بين طرفين. في طرف من الأطراف، قد يناقش الشخص أنه لا يمكن إقصاء أي دليل من النص بشأن الموثوقية أو المدلول، من التحقيق، ولا يمكن تحديد شيء قبل ذلك من الدين. لكن المخاطرة هنا هو أن الشخص سيملك ديانة ذاتية، نسبية، وشخصية بشكل كامل. قد يخاطر الشخص بإضعاف الأساس للجدارة والمدلول، ومنطق السلطة. الديانة التي لا تملك أي عقيدة مُنشأة قد لا تُعتبر عقيدة أبداً^{٢٢}. إذا تم الاعتراف بكل النصوص الدينية، بغض النظر عن كم ستكون خصوصية، أو لا أساس لها، أو ذاتية، فقد تكون هناك مخاطرة في إضعاف أي سلطة قد تكون موجودة في نص ما. كل النصوص مجرّبة، ومفهومة من قبل البشر. إذا ناقش شخص ما أن كل هذه التجارب مع النصوص، بغض النظر عن كم ستكون ذاتية، هي صالحة بشكل متساوٍ، فإذا سيكون الأمر

^{٢٢} - في العقيدة، أنا أقصد افتراضات سابقة قد تكون مقبولة من دون سؤال، مثل تواجد توحيد الله أو نبوة محمد، بادعاء الوثاقعة، العقيدة الدينية تتبنى احتراماً لهذه الافتراضات المأخوذة لحقائق محددة. كل نظام ديني على سرير هكذا افتراضات، التي في المقابل تفسر الصفة الأساسية للدين.

مخاطرة إنكار قيمة النص كمصدر سلطوي. وبفعل هذا، قد يُبطل الشخص موثوقية المصادر النصية الدينية.^{٢٣}

في الطرف الآخر، قد يجادل الشخص أن كل القضايا عن الموثوقية والمدلول هي محلولة بشكل حاسم وأن الوكيل يحتاج إلى أن يقلق بشأن التنفيذ الديني لهذه التعليمات. ولكن المخاطرة ستكون بديانة غير فعّالة ولا مناسبة وجامدة. وأكثر من ذلك ن خاطر بالديانة التي هي كما قال الوكلاء، لسيت موثوقة فحسب بل مستبدة. إذا وسّع الشخص دنيا العقيدة الدينية وناقش أن أكثرية النصوص لا تملك معنىً ممكنًا، فقد يختار الشخص موثوقية النص الديني ويحولها إلى أداة للفرض الإنساني. بما أن النص الإسلامي يذاع عبر الوكلاء فقد يكون من غير المفيد أن نتكلم عن نص استبدادي^{٢٤}. عوضاً عن ذلك، فإن الوكيل

^{٢٣} - أنا لا أعتقد أن تحديد معنى هو مُعجز روحياً من قبل القارئ. بل تحديد المعنى هو عادة ما يكون انتاج تفاعل بين موضوعيات النص وذاتيات القارئ. في مكان آخر ناقشت أنه يجب أن يكون هناك عملية موازنة، معادلة ضرب بين الكاتب، النص، والقارئ. يجب على هذه الأشياء الثلاثة أن تحاول مفاوضة المعنى، وهم مدركون أن فساد المعنى يظهر عندما تسيطر إحدى هذه الأشياء وتتكسر الآخرين.

^{٢٤} - هنا، أنا أتكلم عن استبداد اجتماعي وليس استبداد المعنى. من الممكن للنص أن يكون مفصلاً، دقيقاً، ومحدداً بشكل عنيد ليصور دور القارئ غير المناسب. كل القراء الذين يعرفون الاستعمال اللغوي قد يأتون باستنتاج عن معنى النص. مع ذلك، بجعل قراءها غير مناسبين، فقد أصبح النص فاتراً ومملاً أيضاً. لديه شيء واحد ليقوله وسيكرّره. من نظري، فإن هكذا نصوص تتجه لإدانة نفسها بعدم التناسب في وقت قصير. إذا كان القرآن والسنة ليسا من هكذا نصوص، لكن القارئ يفرض هذا الضبط والوضوح عليهم. قد أناقش بأن القارئ قد تخطى حدوده وخبس النص.

الإنساني هو الذي يحول سلطة النص الإسلامي إلى استبداد الإنسان. يأخذ الوكيل موثوقية التعليمات وينتج نفسه كمستبد. ويخلق بشكل إضافي، جسد محدّد بمثل ويتكلم أن النص قد يؤسّس هذا الاستبداد^{٢٥}. الاستبداد متملّل بأن يمنح الشخص نفسه سلطة مع الوزن الأخلاقي للديانة من أجل الوصول إلى احرام غير معلّل من الآخرين. قد يناسب الشخص النص بعدّة معاني ممكنة ويعيد وضعه كنص ذو معنى واحد وثابت، قد يدّعي هذا الشخص أنه سلطة في مواجهة الآخرين بسبب خبرته وجدارته في فك شيفرة الوصية الإلهية. أساساً، الاستبداد هو عمل من التعدّي على السلطة وخيانة الثقة الموضوعة من الآخرين في الوكالة الموثوقة^{٢٦} [(٢٦)].

بينما يُذاع النص الديني من خلال الوكلاء الإنسانيين، قد يواجه الشخص تحدّي الاصطدام بموازنة بين الموثوقية

^{٢٥} - مثل رجل الدين الذي يعرف الحقيقة الكاملة والغير مجادل فيها.

^{٢٦} - من أجل غرض هذه المقالة، أنا افترض أن الوساطة الأساسية لفك شيفرة الوصية الإلهية هي نصوص أو مجموعة نصوص يُعتقد أنها تجسّد الوصية. بشكل فعّال، الشخص الذي يطالب باحترام لقراراته وأحكامه، بخصوص الوصية الإلهية، بفعل هذا الشيء بسبب هذه الجدارة المزعومة في فهم وتفسير هذه النصوص، قد يحترم الأشخاص العاديون أحكام هكذا إنسان سلطوي لأنهم يتقون بأن هذا الإنسان يمثل قانون الله. ولكن إذا قام هذا الإنسان، المعتبر من الآخرين بأنه موثوق، بالإخطاء في تمثيله وبإخطاء الدليل لكي يصل لأي سبب كان، إلى إذعان لتحديداته، فهذا اعتداء على السلطة وخيانة للثقة. النقطة التي تصبح فيها هكذا خيانة استبدادية وهي عندما يتم إنكار سلامة واستقلال الدين أو النص. لقد توسّعت في هذا الموضوع في الأسفل.

والاستبداد. في النهاية، لأن الديانة، كعقيدة وإيمان، يجب أن تعتمد على وكالة الإنسان من أجل تواجدها الأرضي، قد يكون الشخص في مخاطرة أن يقوم هؤلاء الوكلاء إما بتصويرها بشكل كامل على أنها محدّدة ذاتياً وإما يصورونها على أنها عنيدة وصارمة. في كلتا الحالتين فقد تكون هناك خطورة بأن تصبح الوصية الإلهية تابعة لفهم الإنسان ونيّته.

هذه المقالة تركّز بشكل أساسي على الظاهرة الثانية للتفاوض المحتوم والذي يجب أن يظهر بين الكاتب، النص، والقارئ. بكلمات أخرى، إنها دراسة للموثوقية والاستبداد في الأحاديث الإسلامية. إنها عن كيفية حديث المسلم عن الوصية الإلهية، وكيف يتحدّث عن المصادر الإسلامية. وهكذا إنها دراسة عن كيفية الوصول للموثوقية والعثور على المدلول. باستعمال طريقة دراسية، فإن هذا العمل يعطي مثلاً عن كيفية اختيار الموثوق وتحويله إلى مستبد.

لقد ناقش محمد أركون أن الثقافة الإسلامية قد عانت دائماً من مشكلة أنها «لم تصدّق» و«لا تصدّق»^{٢٧}، هناك عدّة قضايا في الحضارة الإسلامية، كما يقول أركون، تبقى غير مفكّر بها،

^{٢٧} - محمد أركون، «إعادة التفكير بالإسلام» ترجمة ربي (بولدر، كول: مطبعة ويست فيو، ١٩٩٤).

فيما تبقى القضايا الأخرى خارج نطاق التفكير. في هذه المقالة، نحن لا نتعامل مع «لم تصدق» و«لا تصدق»، كما أشير في الأعلى. فقد تمت مناقشة السلطة، الموثوقة، والمعنى للمصادر بشكل متكرر. بالنسبة للأحاديث الإسلامية في العصر الحالي، فنحن نملك نموذج جديد للتعامل مع ما يسمّى بنموذج «المنسي». خلال العصر ما قبل الحديث كانت سلطة المجتهد، موثوقة النص ووكيلته، وكانت خطورة الاستبداد بالرأي مناقشة بشكل قوي، هذا الحديث قد تم نسيانه. تعلق هذه المقالة لتضرم النفاش وتذكّر حديث من عصر ذهبي الذي لم يعيش في فائدته.

هذه ليست مقالة أكاديمية. مع ذلك، فهي علمية، وتحاول، إلى حد معقول، أن تحافظ على قواعد موضوعية للتحليل. في الماضي نشرت أبحاثاً أكاديمية في صحف أكاديمية حيث طرحت مشكلة الاستبداد في الإسلام. النظام المتبع في هذه الأبحاث كان للتشديد على تنوع المصادر، المفاهيم، الآراء، والمواقع في تاريخ القانون الإسلامي^{٢٨}. عبر إظهار التنوع داخل الأحاديث الشرعية، تمنيت أن أظهر عدم قدرة المستبد على السيطرة وإنشاء انتظام حول مواضيع معينة في التاريخ

^{٢٨} - مثلاً، خالد أبو الفضل، "القانون الإسلامي المشترك للإكراه". القانون العربي الفصل ٦، رقم ٢ (١٩٩١): ١٢١ - ١٥٩. شرح، "نقاشات شرعية حول الأقليات المسلمة: بين الرفض والتكيف

الشرعي الإسلامي. هذا الكتاب يخاطب قضية السلطة بشكل مباشر. لقد قمت بجهود لأكون بليغاً بما يكفي وأجعل الاستطرادات قليلة، وأن أجعل هذا البحث، للحد المعقول، واضحاً لغير الخبراء.

وأخيراً فقد بدأت هذه المقدمة بآية قرآنية ارتبطت بتفكيري عبر السنين. يجب أن أعطي الفضل لمقطع من مقدمة ابن خلدون (توفي عام ٨٠٨هـ/١٤٠٦م) والتي أخذت تفكيري وأثرت على فهمي للمنهج الي يجب تحليله بمصدره ومرجه. المقطع يتكلم بنفسه ومكتوب في الأسفل. بشكل ملفت، هي تُعطي، بشكل جيد، هدف هذه المقالة^{٢٩}.

كُتِبَ ابن خلدون:

عندما يتعلق الأمر بالروايات، إذا اعتمد الشخص فقط على [منهج] النقل من دون تحليل [هذه البيانات] في ضوء مبادئ سلوك الإنسان، أصول السياسة، طبيعة الحضارة، وحالات الجمعيات الاجتماعية، ومن دون المقارنة بين المصادر القديمة

^{٢٩} - كما هو مشروح لاحقاً في وكما يناقش ابن خلدون، الاعتماد على علم الرواية، أو علم الحديث، لوحده هو شيء خاطئ. سلسلات النقل هي عامل واحد من العوامل التي يجب التوسع فيها في الأخذ بالاعتبار اجتهاد الحديث لا يمكن لعلم الرواية أن يقصي علم الدراية. ويجب على علم الدراية أن يتضمن التوسع في الجدارة التاريخية والمتضمنات الاجتماعية للتقليد. إن واقع أن تقليد معين يملك سلسلة معصومة من الرواية هي الخطوة الأولى للتشديد على الأصالة. وأبعد من ذلك، حتى ولو كانت أصالة الحديث معقولة، فإن واقع وقوفها وحيدة هو ليس إثباتياً كالوزن المعطى للحديث في عمل تحديد شرعي.

والمصادر الحالية وبين الماضي والحاضر، قديع في أخطاء
وقد ينحرف عن طريق الحقيقة. عادةً ما وقع المؤرخون،
والمفسرون [للقرآن] والناقلون الأساسيون في الخطأ عبر قبول
[أصالة] روايات وحالات معيّنة. هذا لأنهم اعتمدوا فقط على
النقل، سواء كانت ذات قيمة أم لم تكن. لم يفحصوا [بانتباه] [هذه
الروايات] في ضوء المبادئ [الأساسية] [للتحليل التاريخي]، أو
يقارنوا بين الروايات، أو يختبروها بحسب قواعد الحكمة أو
يحققوا في طبيعة الكائنات. أكثر من ذلك، لم يحدّوا على أصالة
هذه الروايات بحسب قواعد العقل والبصيرة. بناءً على ذلك، فقد
كانوا مرشدين بعيداً عن الحقيقة وضاعوا في أدغال الخطأ
والتضليل^{٣٠}.

^{٣٠} - أبو زيد عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، «المقدمة» (بيروت دار إحياء التراث، لا
تاريخ) ٩ - ١٠.

النص والسلطة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دراسة حالة:

المسلمون في الولايات المتحدة منزعجون من مشكلة السلطة. أنا لا أقصد سلطة سياسية أو اجتماعية - مع أن هاتان هما أيضاً مشكلة - بل السلطة النصية. المشكلة ليست عدم وجود نظام مؤسساتي لتقنية سلطة النص. بل المشكلة هي تنمية النظام المفاهيمي من حيث جاء النص، وتم إنشاؤه وتقديمه. المسلمون في الولايات المتحدة لم يطوروا طرق شرعية لفهم وتفسير النصوص الإسلامية. والأهم، لم يطوروا طرقاً للتوسع في شرعية وموثوقية الطرق المختلفة التي يجب أن تتم قراءة وتفسير النص الإسلامي بها. الربط بين التراث الكلاسيكي

النظري والمعرفي والمسلمين الذين يعيشون في الولايات المتحدة كان شيئاً قاسياً: المسلمون في الغرب هم مجموعة من المحرومين، وهم مُجبرون على إعادة إنشاء أنفسهم من دون الحكمة الجماعية للأجيال المسلمة السابقة. عندما يتعلق الأمر بالاستفادة من النصوص الإسلامية، فهناك فراغٌ ملفتٌ — فراغٌ مليء بالقوى المستبدة والذين يقدرّون على ملاءمة الوصية الإلهية لإعلان انتهاء الحديث. هذه الهلاكية معلنة في هذه الخدمة المتواضعة لتزمت طغياني من أجل فرض هدوء خانق. الحالة المدوّنة والمطروحة في الأسفل هي مثل واحد عن هذه العملية. ولكن، وقبل البدء بمناقشة هذه العملية من المهم أن نضع بعض الأسس لتحليلنا.

الإسلام يعرف نفسه من خلال مرجع وهو عبارة عن كتاب، وبهذا، فهو يعرف نفسه بالرجوع إلى نص. في الأحاديث الإسلامية، المسلمون، وكذلك المسيحيون، يوصفون بأهل الكتاب. وهكذا فإن الشكل الأساسي للمرجع هو كتاب. النص يحوي درجة دائمة من السلطة والاعتمادية¹. تحديداً، فإن

¹ - إن معنى النص كان عرضة للكثير من الجدالات. جورج ج. إ. غارسيا يفسّر النص «كمجموعات من الكينونات، مستعملة كإشارات، التي هي مختارة ومرتبّة ومعدّة من قِبل الكاتب في سياق معيّن لكي يستطيع أن ينقل بعض المعاني الدقيقة للجمهور؛ جورج ج. إ. غارسيا، نصوص: «علميوجودية الحالة، الهوية، الكاتب، الجمهور. (الباني، نيويورك: مطبعة جامعة الولاية في نيويورك، 1996)، 3. أنا أستعمل كلمة «نص» في هذه

الحضارة الإسلامية مشهورة بانتاج أدبي كبير، خصوصاً في مجال الشريعة^٢.

العوامل المشاركة في هذا الانتاج متعدّدة. ولكن من الخطأ القول أن النص جاء ليحتل دور مركزي في بناء الشكل الأساسي للمرجع للسلطة الدينية والشرعية في الإسلام.

في المرحلة العملية، فإن النص يتمثل من خلال القارئ والمفسر. مفسر النص يتكلّم باسمه (النص)؛ ويدّعي هكذا مفسر أن لغة النص تمد فهمهم بالسلطة. ولكن هناك توتر محتوم بين النص وممثليه. يمكن فهم المشكلة من خلال عبارات الوثوقية بمواجهة الاسبتداد. المسلمون في الولايات المتحدة يطورون تقاليدهم الخاصة في المجيء بالنص الإسلامي، وبنائه، وتقديمه.

التقاليد المتطورة من خلالهم ليست بالضرورة استثنائية للمحيط الأمريكي. في الواقع، إن معظم الأحاديث والتقاليد المطوّرة من المسلمين في الولايات المتحدة مستعارة من حضارات أخرى. وأكثر من ذلك، فإن الحالة المختبرة هنا ليست

الدراسة لأقصد المصادر المكتوبة للوصية الإلهية. هذا يتضمن القرآن بشكل أساسي والتقاليد المسجلة للنبي. الطريقة التي تستخدم فيها كلمة نص هنا، تترك احتمالاً مفتوحاً بأن النص لم يكن معداً لنقل معنى معيناً للجمهور.

^٢ - جوهانس بيدرسون أشار إلى أن «الكتاب العربي يدين بأصله إلى الإسلام». جوهان بيدروسن «الكتاب العربي»، ترجمة جيوفري فرينش (برينشيتون: مطبعة جامعة برينشيتون، ١٩٨٤)، ٣.

استثنائية للمسلمين الأمريكيين. ولكن ما هو أهم، أن الدراسة للحالة هنا، تعطي مثلاً للتوتر بين النص وقارئه، وبين الموثوق والمستبد.

عند الأخذ بعين الاعتبار هذا التوتر، يجب على الشخص أن يطرح السؤال التالي: ما هو الشيء الذي يمكن اعتباره موثقاً في حياة المسلمين في الولايات المتحدة؟ للإجابة عن هذا السؤال، يجب علينا أن نعكس كيف يتم فهم وتقديم الموثوقية. وبتقديم كيفية الموثوقية لكيفية أن يتجنب الشخص بأن يصبح مستبداً. بالتحديد هل من الممكن للأحاديث الإسلامية أن تستخدم الموثوقية من دون التحول إلى الاستبداد؟

إن تعريف «الموثوقية» عادةً ما يكون مسعى شخصي. قد يعرف الشخص ما هو الشيء الذي يعتبر موثقاً في حياته. مثلاً، قد يعتقد الشخص بأن هناك عدة مبادئ ونصوص موثوقة. أنا أقصد بكلمة موثوقة، المبادئ والنصوص والأحاديث، التي تُعتبر مقيدة وحاسمة لمسألة، أو مجموعة من المسائل في حياة الإنسان. الموثوقية تضمن الاحترام — قد يقوم شخص بإقصاء احتمال الأخذ بعين الاعتبار معتقدات أو طرق محددة لاحترام ما هو موثوق، هناك أشخاص مختلفون يعتبرون أشياء مختلفة بأنها موثوقة. وأكثر من ذلك، فإن الناس ليسوا بالضرورة نظاميين

في اتباع الأوامر التي يعتبرونها موثوقة. بكلمات أخرى، قد يعتبر الشخص أن المصدر موثوق ولكنه لا يستطيع أن يجهد لوضع هذا الاعتبار في حياته الشخصية. ومع ذلك، سواء كان الشخص دقيقاً في إتباع الأوامر الموثوقة بالقبول أو بعدمه، قد يتمنى الشخص أن يقدم أو يتواصل مع الأشخاص الآخرين عن نظرتهم عن الموثوقية. المخاطرة هي في هذا المجال بأن يحول هذه النظرية إلى حديث مستبد. مثلاً، أن يعتبر الشخص أن كلام الله موثوق بمعنى أن كلام الله يضمن الاحترام. سواء كان الإنسان ثابتاً في النزول عند كلام الله أم لم يكن، قد يحاول إقناع الآخرين بأن يظهروا احتراماً للكلام. وأكثر من ذلك قد يقوم هذا الشخص بالجدال بأنه يجب على الآخرين أن يظهروا احتراماً لكلام الله على طريقة فهمه. وهكذا، فسيقول هذا الشخص بأنه إذا أراد الشخص أن يحترم كلام الله، يجب عليه أن يؤمن بكذا وكذا أو أن يفعل كذا وكذا.

النظريات الخصوصية والعقائدية بما هو موثوق في النص تخاطر بأن يصبح النص مستبدًا. هناك خطر بأن يصبحوا الكلمة الحصرية والأخيرة في ما يريد النص الموثوق أن يشرحه. إذا كان مقدم النص غير مهذب، ولا يتبع منهاجاً يحدد ويوزن من خلاله الأجزاء المساوية للمعنى، فإنه بذلك يضع نفسه فوق

النص. وأكثر من ذلك، إذا كان مقدّم النص غير قادر أو غير عازم على التمييز بين تأييداته الاجتماعية والسياسية الشخصية وبين صوت (أو الأصوات المحتملة) النص، إذاً فالمقدم قد يبذل النص^٢، وهكذا، فإن النص الموثوق قد يصبح محدوداً وخاضعاً للمقدّم وتقديمه للنص. في كثير من الطرق إذا كان النص الموثوق مكروه من المقدّم؛ فالموثوق سيؤدي إلى المستبدّ.

لنعتبر أن شخصاً ما يدعى {x} يقرأ القرآن ليصل إلى معنى {y}. ولنعتبر أكثر أن {x} يرفض بأن يبحث عن تفسيرات بديلة وغير مهتم بأن يأخذ بعين الاعتبار أي وجهة نظر تقول بأن القرآن يعني {z} وليس {y}. وإضافة إلى ذلك، لنعتبر أن {x} قال أن القرآن يعني {y} لسبب خصوصي — مثلاً، القرآن يعني {y} لأن أمي قالت بأن أي ترابط فكري رمزي يخطر على بالي في البداية يكون دائماً صح. كلما كان رأي {x} خصوصياً وثابتاً كلما كان صعب المنال من قبل الآخرين. وأكثر من ذلك، كلما كان {x} مصراً على عدم اعتبار أي رأي مختلف، كلما كان

^٢ - التمييز ليس بين التعاملات الذاتية والموضوعية مع النص. سواء كان التعامل الموضوعي مع النص ممكناً أو صعباً. بل إن التمييز هو بين التعاملات الذاتية للنص التي تقصي، تتجاهل، أو تحظو الأصوات البديلة والمتعذرة الأخرى. كلمات أخرى، إذا فشل المقدّم، لأي سبب كان، في الاعتبار أو التعامل مع الدليل الذي يقترح أن النص قد يقصد شيئاً آخر مختلف عما يقوله، فإنه بذلك يؤكد على أن النص لا يملك سوى المعنى المعطى من قبله.

موقعه خصوصياً أكثر. عبر إصراره بأن النص يعني $\{y\}$ فقط لا غير، فإن $\{x\}$ يخاطر بأن يصور النص على أنه لا علاقي. وبما أن النص يعني $\{y\}$ بفضل $\{x\}$ ، و فقط $\{y\}$ ، فإن تمجيد المعنى $\{y\}$ يلقي بظله على النص، والذي بحسب $\{x\}$ ليس له أي شيء يقوله سوى $\{y\}$. فإن دور النص هو فقط لدعم المعنى $\{y\}$. الآن، لنفوض أن الناس، لأي سبب من الأسباب، يعتبرون $\{x\}$ موثوقاً لدرجة أنهم يتجهون إلى احترام آرائه. وقام $\{x\}$ بسرقة وإلغاء النص عبر الاعتداء على استقلالية وسلامة النص، وعبر تصويره بشكل كامل بأنه معتمد على تحديده. ما يهم هما $\{x\}$ أو $\{y\}$ النص بتوقف عن أن يصبح مختلفاً. لقد قام $\{x\}$ بالاستشهاد بسلطة النص ليمنح نفسه السلطة، وعندما يتم ذلك، يقوم $\{x\}$ بإغلاق العملية، ويصور النص بحسب تحديده $\{y\}$ - لقد تم دمج النص $\{y\}$ إنه عمل لنقل سلطة النص للشخص، ومن ثم إدانة النص باللاعلاقية، في هذا السياق، أنا أسمى الاستبداد°.

٤- بمعنى، أن $\{y\}$ أصبح النص الجديد الذي يصور النص القديم على أنه لا علاقي.
 °- ما أحاول تفسيره هنا هو نوع من الاستبداد بالرأي الحرفي، ولكن الاستبداد الذي تتكلم عنه هذه المقالة هو أكثر من ذلك. الاستبداد ليس موجوداً في أن النص يعني y فقط، بل هو الإظهار للآخرين أيضاً، أنه يعني $\{y\}$ عبر تجاهل كل الاحتمالات الأخرى. بهذا فإن $\{x\}$ يستغل واجباته «الصادقة» تجاه الآخرين عبر إظهار الأهداف الخاطئة للنص، بشكل مختصر، يمكن أن يكون الاستبداد واضح عند التعامل مع النص والأشخاص الذين يحترمون $\{x\}$.

في الاتجاه العقائدي الغير منتهي والذي يواجه الشخص في المؤتمرات المسلمة، الندوات، والإذاعات يتم اعتبار القرآن والسنة بأنيهما موثوقان. يتم تقديم هذه الجملة وكأنها تحل كل القضايا. ولكن، في الواقع هذه هي بداية التحقيق. بشكل مهم، يجب على الشخص أن يتعامل مع من يقدم القرآن والسنة ومع كيفية تقويمهم لهذه المصادر. عملياً، الناطق الذي يتكلم عن قضية معينة في إحدى هذه الإذاعات أو المؤتمرات، سيستشهد ببعض من الآيات والأحاديث القرآنية وربما برواية من الأحاديث الدينية. مع ذلك، فإن المقاطع والقصص لا تؤدي إلى نقاش؛ إنهم يرسمونه فقط. إن الناطق هو من يقوم بالنقاش وهو الذي يختار المقاطع أو الروايات التوضيحية. إذا كان القارئ ضعيف العلم، عقائدياً، مبسطاً، وضعيف العزم، فإنه سيبحث عن إقصاء أي نطاق للنصوص والآراء الموثوقة من أجل استبداده الخاص. سيعتبر الناطق أن النص يهلك معنى واضحاً، وواحد، وسيلغي كل دليل يؤدي للعكس. وأكثر من ذلك، بعد وضع فهمه فوق النص، فإن الناطق يساوي نفسه مع النص. يتبع النص الموثوق الناطق الذي بدوره، يصبح مستبدًا فعلياً، فإن الناطق يأخذ نصاً مفتوحاً — مفتوحاً لأن النص سهل المنال عند كل القراء والمفسرين — ويغلقه بتصويره أنه صعب الفهم

فيصبح كل من معنى النص والعملية التفسيرية عند الناطق شبيهين، لقد تم نقل المصدر من نص مفتوح إلى نص مغلق، وتم دمج النص والناطق.

من أجل توضيح هذه المشكلة، سوف أركز على مثل واحد من أحاديث إسلامية حالية. يتم نشر هذا المثل كدراسة لحالة لأنه ممثلاً للوضع الحالي للأحاديث المسلمة. هذا المثل غير ضار ولو أنها لا تتعلق بحقيقة كيفية إدارة المسلمين لجدااتهم، لما كانت لفتت الانتباه. ولكن، لأن المثل قياسي وغير ملفت فهو مهم، فهو يظهر عملية مشتركة متنقلة بين المسلمين في الولايات المتحدة. المثل يضم فتوى موضوعية من منظمة في الولايات المتحدة عن حدث عام. بما أن الفتوى تدعي بأنها تمثل قانون الله وتفضل هذا بإغلاق نص مفتوح، فإنه مثل جيد لتحويل الموثوق للمستبد.

دراسة الحالة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفتوى^١

في مارس عام ١٩٩٦، وبينما كان النشيد الوطني يعزف، رفض محمود عبد الرؤوف، لاعب كرة سلة أفريقي - أمريكي محترف، الوقوف. لقد وَقَّع عبد الرؤوف على عقد يجبره على اللعب في فريق كرة سلة وفقاً لظروف مُعَيَّنَةٍ، ومنها مشاركته للفريق في نشاطات مُعَيَّنَةٍ. لكن عبد الرؤوف ناقش بأنه، كمسلم، لا يمكن أن يقف للنشيد الوطني الأمريكي. بدا نقاشه وكأن النشيد الأمريكي يمثل تاريخاً من الظلم والاستعباد للأفريقيين الأمريكيين. بناءً على ذلك، فقد شعر أن الوقوف احتراماً لهذا

^١ - إقرأ: الملحق الكامل للفتوى مقدم من جمعية الإخلاص للسنة (SAS)

الرمز من الاضطهاد هو شيء هجومي للأحاسيس المسلمة. وقد فصل اتحاد كرة السلة عبد الرؤوف. ولكن بعد أربعة وعشرين عاماً، قرّر أن يغير موقعه^٢.

دعوني أقول أنني غير مهتم لا بالدفاع عن أو انتقاد قرار عبد الرؤوف. اهتمامي هنا هو باختبار العملية التي يتم استخدام المصادر الإسلامية بها في الأحاديث المسلمة الأمريكية. قد تكون قضية عبد الرؤوف انتهت بسرعة، ولكن الحدث شد انتباه الكثر من المسلمين، وكذلك الإعلام الأمريكي. الكثير من المسلمين الأمريكيين جادلوا قضية عبد الرؤوف، وقام الكثير من الأشخاص بتناولها في خطابات الجمعة، في رسائل الجرائد، في المقالات، وعبر متاهات البريد الإلكتروني. الكثير من المسلمين رفضوا عمل عبد الرؤوف معللين سبب رفضهم إلى أنه لا يوجد قانون في الإسلام يحرم على الشخص الوقوف للنشيد الوطني للبلد الذي يعيش فيه، فمن غير المعقول أن ينعم بالعيش في الولايات المتحدة وفي نفس الوقت يرفض الوقوف لنشيدته. وقد قال مسلمون آخرون أن الولايات المتحدة كافرة وقد شاركت في الكثير من الاضطهادات، ومن غير الإسلامي الوقوف للنشيد، أو

^٢ - بعد هذه الحادثة، هاجر عبد الرؤوف إلى بلد مسلم علماني، تركيا، حيث لعب كرة السلة هناك لعدة سنوات. لكنه عاد إلى الولايات المتحدة وهو يلعب في الـ NBA الآن. في وقت نشر الكتاب، يلعب مع فانكوفر غريز ليز.

التحية للعلم. معظم هذه الأجوبة لم تعتمد على أي دليل نصي، ولكن كانت عاطفية، وتعبيرية، وحتى خصوصية. ولكن، هناك جواب منشور في البريد الإلكتروني في «جمعية الإخلاص للسنة» (SAS) وقد كان ملفتاً. وهذا الجواب سيكون موضوع دراسة هذه الحالة.

لقد رسم جواب الـ (SAS) التوتّر بين الموثوقية والاستبداد والعملية التي يتم من خلالها تحويل الموثوقية إلى الاستبداد. فعلياً، الجواب، في نغمته، وشكله، واستنتاجه قد تمت صياغته وفقاً لفتوى. لن يكون مبالغاً أن أقول بأن (SAS) أصدرت فتوى شرعية بخصوص قضية عبد الرؤوف. نحن لا نركز على الفتوى بسبب موقع الـ (SAS) السياسي والاجتماعي. على الأرجح. فإن معظم المسلمين لم يسمعوا بالـ (SAS) أو بالفتوى التي أصدرتها. وأكثر من ذلك، نحن لا نركز على الفتوى لأنها فتوى فريدة من نوعها، بل هي تهمة لأنها تمثل قيمة الأحاديث الإسلامية بشكل عادل. قراءات فتوى الـ (SAS) مشابهة للعديد من الفتاوى الصادرة عن المنظمات الدينية في كل أنحاء العالم المسلم^٢.

^٢ - لقد سعت لبرهنة ذلك في «الكلام اسم الله». بالإضافة إلى ذلك كما أشير في قسم الآراء بهذا العمل، عندما يأخذ الفقهاء السعوديون بعين الاعتبار ما إذا كان من القانوني أن يقف التلاميذ على شرف الأستاذ أو ما إذا كان من القانوني الوقوف أثناء رفع العلم، فقد ألقى

تستهل الـ (SAS) جوابها بالتأكيد أن العديد من المنظمات والأشخاص قد تناقشوا في قضية عبد الرؤوف، لكنها تشير إلى أنه لم يرجع أحد إلى الشريعة في مناقشته، ومن ثم تبدأ بشرح القانون «الحقيقي» للشريعة حول هذه القضية. في الشكل والمضمون، فإن (SAS) توظف بشكل انتقائي، النص الموثوق وتحول نفسها لصوت المستبد.

تفسر الـ (SAS) العبادة على أنها «كل ما يرضي الله من أعمال القلب، اللسان، والأوصال». بعد التشديد على هذا الموضوع، تربط الـ (SAS) أربعة نقاط أساسية:

أولاً السنة تحرم الوقوف لاحترام أي شخص، وتستشهد (SAS) بحديثين نبويين لهذا الموضوع:

(أ): عبد الله بن عبد الرحمن روى بأن أنس قال: لم يكن هناك أحد عزيز عليهم (الصحابة) أكثر من رسول الله (ص)

هؤلاء الفقهاء الضوء على نفس الحدث ووصلوا إلى نفس استنتاجات SAS هذا يدعم نقاشي أن جواب الـ (SAS) ليس فريداً في العالم المسلم. عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الرحمن بن باز «مجموع فتاوى» تحرير عبد الله بن محمد بن أحمد الطيار (الرياض، دار الوطن، ١٤١٦هـ)، ١: ٢٨٦؛ شرح «مجموع فتاوى ومقالات متنوعة» تحرير محمد سعد الشويح (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٩٩٢)، ٥: ٣٤٩. «فتاوى اللجنة الدائمة؛ ١: ١٤٤ - ١٤٨، ١: ١٤٩ - ١٥٠؛ في واحدة من هذه الأجوبة، قام عضو إصدار الأفكار الشرعية الإسلامية بالقول أن الوقوف للقاء شخص هو قانوني، ولكن الوقوف على شرف أحد غير قانوني.

ومع ذلك لم يققوا له عندما كانوا يرونه لأنهم يعلمون بأنه مكروه. (مروية من الترمذي).

(ب) يقول محمود بن غيلان أن معاوية كان آتياً وعندما رآه كل من عبد الله بن الزبير وابن صفوان وقفوا له. فقال لهما معاوية «إجلسا لأنني سمعت النبي يقول: دع هذا الشخص الراضي عن أن يقف الناس له، أن ينتظر مكانه في جهنم». (رواية أبو داود والترمذي).

ثانياً: تقول (SAS) عن رواية الترمذي أن النبي حرّم الانحناء لأي شخص نو احتراماً^٤.

ثالثاً: تستشهد (SAS) بهذا الحديث: «يقول أبو هريرة أنه عندما عاد معاذ ابن جبل من الشام، يسجدون إلى النبي (ص) وسجد له، قائلاً أنه رأى الناس في الشام ينحنون لاحترام الكهنة وأن الرسول (ص)، يستحق أكثر من الاحترام الذي أعطاه هؤلاء الناس لكهنتهم».

^٤ - من المحتمل أن (SAS) ترجع إلى الحديث التالي الذي رواه الترمذي: «قال أنس أن رجلاً سأل النبي «إذا مر شخص بأخيه أو بصديق له، هل يجب أن ينحني له؟» فقال النبي (ص): «لا». فقال الرجل: «هل يجب أن يحمله ويقبله؟» فقال النبي (ص): «لا». فقال الرجل: «هل يجب أن يأخذ يده ويصافحه؟» فقال النبي (ص): «نعم». لقد روى الترمذي هذا الحديث على أنه حسن. محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، «تحفة الأحواذي بشرح جميع الترمذي» (بيروت: دار الكتب العلمية، لا تاريخ)، ٧: ٢٤٥، ٢٤٦.

رد النبي (ص): «لو أردت أن أمر أي شخص بأن يسجد لأي شخص، لكنت أمرت الزوجة أن تسجد لزوجها» (الترمذي).

في كل حالة من هذه الحالات، العبادة لم تكن مقصودة جوهرياً؛ مع ذلك فقد كان العمل الجسدي، بغض النظر عن النية، محرماً.

بناءً على ذلك، كما تستنتج (SAS) فإن الوقوف احتراماً للشخص هو في أفضل الحالات، أمر مكروه، إذا لم يكن حرام. قبل أن تُنتهي (SAS) الفتوى الخاصة بها، تناقش بأن الولاء لا يمكن أن يكون مُداناً له عند غير المؤمنين. ومن المفترض أن الوقوف لأي شخص أو أي شيء هو نوع من الولاء ولذلك، فإنه شيء غير مقبول إلا لله، ما عدا عند غير المؤمنين.

النقاش عن الولاء ليس موضوعنا هنا، كما هو مناقش في الأعلى، وهدفنا ليس الدفاع عن عبد الرؤوف أو أن نتقده. المشكلة هي كيف أن المسلمين في الولايات المتحدة يوظفون الموثوقية (في هذه الحالة هناك العديد من الأحاديث) ويذهبون في بناء الاستبداد. بكلمات أخرى، فإن المشكلة هي الطريقة التي يتم بها توظيف المصادر الإسلامية واكتشافها وإعادة تفسيرها من أجل الوصول إلى السلطة. الناطق، في هذه الحالة (SAS)

يستشهد بالنص الموثوق بشكل يُبين الاستبداد. يقدم الناطق نفسه على أنه تجسيد للنص – النص والناطق يلتحمان مع بعض. في النهاية، فإن الناطق من قبل توظيف النص، يصبح صوت الاستبداد وصوت العدالة الدينية. من أجل توضيح هذه العملية، سوف نناقش عدّة مناطق إشكالية في حديث (SAS) ومن ثم سوف نربط هذه المشاكل بقضية الموثوق والمستبد.

أولاً (SAS): تتجاوز العديد من التعقيدات المحيطة بالحديث الذي تلقى الضوء عليه.

ثانياً (SAS): تتجاهل عدة نماذج شرعية. سوف نأخذ كل حديث من الأحاديث التي تحدثت عنها (SAS) ونختبرها في ضوء تعقيدات الحديث الشرعي الإسلامي.

الشيء المهم، أن (SAS) لا توضح منهجها التفسيري، والذي يجب أن توضحه طبعاً. بل تقدم لنا حكم الشريعة وكأنه غير مذاع عبر وكيل إنساني فعّال – وكان وصية الله ووصية (SAS) هي وصية واحدة في القانون الإسلامي. عندما يخاطب الشخص قانون الله، فهو مقيد بمرحلة مفاضة من التدقيق بواجب من الاجتهاد التام. وأكثر من ذلك، فإن جزء من المهمة هو الالتزام بالوضوح والضمير الحي حول منهجه في استنتاج الحكم

الشرعي، وللتوسّع ووزن كل الدلائل المتناسبة مع وضد الحكم الممكن^٥.

حديث أنس عن الوقوف:

(SAS) تستشهد بحديث لأنس عن الوقوف وكأنه متعلق بالقضية المطروحة. المضمون هنا هو أن وجود حديث مروى عن نقطة معينة، أي نقطة، تحل كل القضايا بوضوح. في الواقع، هذه هي بداية التحقيق فقط، وعلينا أن نناقش سلطة وهدف الحديث. وعلينا بعد ذلك أن نأخذ بعين الاعتبار طبيعة الواجب، إذا كان هناك واجباً مطلوباً، الذي شكله الحديث وكيف يمكن موازنة هذا الواجب ضد الواجبات والمبادئ التابعة لشرائع أخرى.

الحديث الأول، والمطروح من أنس، هو رواية للترمذي (توفي عام ٢٧٩هـ / ٨٩٢ - ٨٩٣م). وهي غير موجودة في أي مجموعة من المجموعات، بما فيها تلك للبخاري (توفي عام

^٥ - في السبعينات، تعامل حسن أيوب مع قضية الوقوف في كتابه «السلوك الاجتماعي في الإسلام» (القاهرة: دار البحوث العلمية، ١٩٧٩) صفحة ٣٢٤ إلى ٣٣٢. يشكو أيوب من عقائدية بعض المسلمين الذين يبسطون الأحاديث الشرعية الإسلامية ويتبنون مواقع غير عقلية. يناقش بالقول أنه يوجد ثلاثة نماذج للوقوف في القانون الإسلامي: المحرّم بشكل واضح، والمسموح بشكل واضح، والمختلف عليه. إن نماذج أيوب مساعدة، ولكن لا يجب أن تُعقّب الأحاديث.

٢٥٦هـ/١٧٠م) ومُسلم (توفي عام ٢٦١هـ/١٧٥م)^٦ كيف يمكن أن نحلّل هذا الواقع؟ إن اقتراح أهل الحديث (مدرسة قروسطية تشدّد على أولية التفسيرات الحرفية للحديث كمصدر للقانون)، كان للأخذ بعين الاعتبار أن هذا الواقع غير مناسب. هذه المدرسة قالت أن حقيقة أن الحديث غير مقبول سوى من الترمذي، هي لا علاقة. يجب إعطاء الحديث قوة كاملة. قد يكون لهذا الاقتراح معنى عندما يأخذ الشخص بعين الاعتبار حديث مرتبط بالآداب في الأحاديث الإسلامية، التي تملك تأثيراً صغيراً على واجبات الشخص الأخلاقية. ولكن، في القضايا المتعلقة بقلب الواجبات الدينية، يجب على الشخص أن لا يبنى قواعد لاهوتية أساسية على تحويلات فردية غير مثبتة. الأصوليون، فقهاء منتمون إلى الإقتراح القروسطي الذي شدّد على الفهم القانوني، لم يأخذوا بعين الاعتبار حديث آحادي، مستقل، ليكون كافياً لإنشاء واجب شرعي إلا إذا كان مدعوماً من كل الأدلة^٧. سوف نعود للحديث عن القيمة الإثباتية لحديث من تحويلات فردية فيما بعد.

^٦- ولكن حديث أنس منشور من مجموعة منسوبة للبخاري. محمد البخاري، «الأدب المفرد» (بيروت: مؤسسة الكتاب، ١٩٨٦)، ٢٠٢.

^٧- محمد الغزالي «دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين» (القاهرة: دار الأنصار، ١٩٨١)، ٧٤، ٧٩؛ محمد الغزالي كتب عملاً قوياً وعنيفاً مشدداً على أن متن الحديث الأحادي يجب أن يتم التوسّع فيه بحسب مبادئ منطقية وإجماع الأدلة. ناقش الغزالي بأن الحديث

الترمذي يدعي الضوء على حديث أنس في خطاب الأدب،
ويشدّد أن هذا الحديث هو «حسن صحيح غريب من هذا الوجه»
١. يجب علينا الانتباه لشيئين:

أولاً: هذا الحديث غير مرتبط بالعقائد أو العبادات. إنه مرتبط
بأمور السلوك وآداب المعاشرة.

ثانياً: حديث حسن صحيح غريب، بحسب لغة الترمذي، هو
أقل من حديث صحيح^٩. في الواقع، وفي كل الأحوال،
المجموعات الباقية لا تقبل حقيقة هذا الحديث، وبذلك فهي لا
تسجله.

مع ذلك، وبرأيي الشخصي، هناك حظوظ كبيرة أن يكون
الحديث قد أعطى حالة حقيقية من الشؤون. كما هو مناقش في

الأحادي غير مناسب مع عقل المبادئ القرآنية، يجب رفضه بغض النظر عن سلسلة
التحويل. الغزالي «السنة النبوية» ١٨، ٢٩.

١ - عادة ما ربط الترمذي مقولة حسن مع غريب بالقول حسن غريب. هذا التعبير غامض.
حسن يقصد توصيلنا إلى سلسلة فردية، ولكن موثوقة، من الناقلين. الراوي الأول يُعتبر
شخصية عادلة، ولكن غير موثوق بشكل كامل ومعتبر أنه يرتكب أخطاء في الرواية.
السلسلة التي تنقل البيان، مع ذلك، مقبولة. أن غريب فيقصد حديثاً فريداً لناقل معين -
الناقلون الآخرون لم ينقلوا نفس نموذج الحديث. عندما يقول الترمذي حسن غريب، فهو
يقصد حديث مروى بشكل تقليدي حسن وغريب، أو حديث ذو مظاهر فريدة لها.

١ - عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير «الباعث الحديث شرح اختصار علوم الحديث»
(بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، ٤١. هناك خلاف حول معنى استعمال الترمذي.
انظر صبحي صالح «علوم الحديث» (بيروت: دار العلم، ١٩٩١)، ١٥٨؛ نور الدين
عطر «منهج النقد في علوم الحديث» (دمشق: دار الفكر، ١٩٨١) ٢٧٢.

الأسفل، فقد روى الكثيرون أن النبي رفض أن يقف الناس لرؤيته، واتقى من الذين يقَدِّسونه ويخلِّدونه^{١٠}.

ولكن، ما هي القواعد الشرعية المرسومة من هذا الواقع؟ هل كان هذا تواضعاً شخصياً من النبي، أم أنه أمر شرعي يُطبق على المسلمين في الظروف؟^{١١}. يعلّق النووي (توفي عام ٦٧٦ هـ/١٢٧٧م) المحدث والفقهاء، على هذا الحديث بالقول أن النبي رفض حتى الإطراء من الصحابة بالقول «لا تطروني». ولكن في ما عدا ذلك، كما يناقش النووي، فقد وقف الرسول احتراماً لبعض الرفاق وقد وقفوا احتراماً لبعضهم بحضور النبي، ولم يحرّم النبي ذلك أو ينتقد^{١٢}. في أحاديث حول سيرة النبي (ص) ليست كل الأعمال ذات قيمة أساسية متساوية. بل إن قيمهم معتمدة على تصنيفاتهم. بعض من السنة تعتبر تشريعية، والبعض يحوي أفعال جبليّة. الصنف الغير جبليّ يحتوي على السّنة المرتبطون بعلم خاص أو تقني في أشياء مثل الطب،

١٠ - هذه المسألة المنهجية شبيهة بمفهوم «توتر في المعنى». كملّي «مبادئ القانون الإسلامي» ٧٠. فخر الدين الرازي «المحصول في علم أصول الفقه» (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨) ٢: ١٨٤ تشير إلى أنه عندما تتفق روايات فدية متعددة للحديث في معناها، عندها يُعتبر جوهر الحديث متوتر.

١١ - «المنهج الفعلي لأهل الحديث» ناصر الدين الألباني في كتابه «سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة (الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٨٨) ٣: ٢٤٧، ٦٣٥. يناقش أن كل ما فعله النبي يصبح تقييداً للسنة.

١٢ - أحمد بن هاجر الأسقلاني. «فتح الباري في شرح البخاري» (بيروت: دار الفكر ١٩٩٣) ١٢: ٣٢٢ (فيما بعد، فتح الباري).

التجارة، الزراعة، أو الحرب. وهي أيضاً تضم أمور فريدة لشخص النبي مثل عدد زوجاته أو صوم الوصال. تنقسم التشريعية إلى أمرين متعلقان بدور النبي كرسولٍ لله أو كرأس للأمة أو كحاكم^{١٣}. وأكثر من ذلك، قد تشرح الأعمال التشريعية للنبي خمسة أو ستة أصناف شرعية مختلفة^{١٤} - هذه الأفعال قد تضم فرض، واجب، مُستحب، مُباح، مكروه، وحرام، كل هذه الأوامر قد ترتبط بالعبادة، المعاملات، أو بالآداب (تُسمى أحياناً بالاستئذانيات). هناك نظام دقيق من التحليل بخصوص كل صنف، ويجب أن لا يقفز الشخص من صنف إلى آخر من دون دليل واضح ومُقنع، مثلاً، لا يمكن أن تكون السنّة المرتبطة بالآداب حكماً إلزامياً، لوحدها، للعبادات والمعاملات. ولكن ممكن أن تُخصّص سنة الآداب سلوك حسن في أدب المعاملة أو في أداء العبادة. بناءً على ذلك، قد ترتبط نقطة ما في الآداب بآداب المعاملات أو آداب العبادات. السنّة ليست جزءاً من العبادات أو المعاملات الصحيحة، ولكنها جزء من السلوك الحسن المُتَّبَع في أداء المعاملات والعبادات، ستكون النقطة

^{١٣} - كملّي؛ مبادئ القانون الإسلامي، ٥٠-٥٧.

^{١٤} - بما أن معظم الفقهاء يقولون أن كل شيء مباح إلا إذا بُرهن العكس. فقد اختلف الفقهاء على ما إذا كانت الإباحية صنف شرعي أو نظام طبيعي للأشياء. جادل الفقهاء أيضاً عما إذا كان هناك اختلاف بين الفرض والواجب.

أوضح إذا أعطينا مثلاً: إنه من السلوك الحسن في أدب المعاملات أن تبتسم وتصافح^{١٥}. لذلك، فإن الابتسام والمصافحة هما جزء من السلوك الحسن في أدب المعاملات. لكن، الفشل في الابتسام والمصافحة لا يُفسد العلاقة التعاقدية التي يجب إنشاؤها.

في كل الأحوال، بغض النظر عن حقيقة أن الحديث المناقش هو من نقل فردي، وهو داخل في الآداب، وربما يكون محدوداً في كيفية التعامل مع النبي، فإن (SAS) مع ذلك، استعملتها في سياق حديثها عن العبادة. هذا الشيء غير معقول من دون تحليل حذر ودليل قوي^{١٦}. يجب التذكير بأن (SAS) صنفت قضية الوقوف بشكل خاطئ على أنها أمر متعلق بالعبادة. بعد ذلك قامت (SAS) بإلقاء الضوء على آداب الحديث لدعم حكمها من

^{١٥} - لمواضيع عن الابتسام والمصافحة، إقرأ: أبو زكريا النووي، «رياض الصالحين» (بيروت: دار الخير، ١٩٩٣) ٢٩٢ - ٣.

^{١٦} - قد يسأل الشخص: لماذا تنقيد (SAS) بهذه الأصناف؟ لقد تعالت مع هذه القضية في قسم الآراء في هذا الكتاب. ولكن، باختصار، أقول أن (SAS) تدعي أنها تتكلم في الشريعة. في هذه النقطة، الشريعة تُعرف من الجماعة التفسيرية الفقهية ومناهجها العديدة وتحدياتها. من دون التقليد الفقهي، قد تختفي فكرة قانون من أساسها. بما أنها استشهدت بهذا الحديث الشرعي كأساس شرعيتها وموثوقيتها، فقد أصبحت (SAS) مقيدة بمصادر تمنحها السلطة. إذا أرادت (SAS) إصلاح هذا الحديث الشرعي، تستطيع فعل هذا طالما أنها تفتح هذه الجهود الإصلاحية لكي يستنن للآخرين أن يقرروا ما إذا كانوا يريدون احترام (SAS) أم لا. إذا رفضت (SAS) الحديث الشرعي بأكمله، فهي ترفض القانون الإسلامي، ويجب أن توضح هذه النقطة بتأكيد أنها لا تبني قرارها على القانون الإسلامي، بل على مصدر آخر.

دون دليل مقنع. هذه مشكلة لأنها تعني إسقاط وخط الأصناف^{١٧}

بشكل ملفت، تتحدث بعض الكتب والمعلقين في الحديث عن قضية الوقوف احتراماً للآخر. وآخرون مثل رياض الصالحين. لا يتكلمون عن القضية. ولكن كتب الفقه قلما تناقش هذه الحالة. هذا يؤكد أن الوقوف احتراماً للشخص لم يكن مطروحاً على أنه يستحق التحقيق الشرعي. ناقشت كتب الفقه قضايا تُعتبر مركزية وربما محيطية للشريعة. ومع ذلك فهم عادةً ما يحذفون نقاشاً يتعلق بالآداب مثل السلوك المناسب للأكل والشرب. أما بالنسبة للقضايا السياسية، فإذا اعتُبرت أساسية للشريعة، فيتم

^{١٧} - بشكل مهم، اتجه جامعو الأحاديث إلى إدخال أقسام الآداب والاستنذانيات في حقيقة ملتبسة. هذه الممارسة معروفة بالتساهل في الآداب، تعني أن الأحاديث التي لا تدقق في أي منقطعة أخرى، ويُقبل على أنها متعلقة بالآداب والاستنذانيات. مثلاً، الرواية الغير صالحة للدخول في أقسام العبادات أو المعاملات، يتم وضعها في الآداب. بشكل أسهل، فإن أي رواية معينة، لا يتم قبولها إلا في قسم الآداب. وهكذا، فإن الرواية الغير صالحة للعبادات والمعاملات، قد تكون جيدة للآداب. هذا الشيء يشير إلى المخاطر متصلة في نوع الخلط والإرباك الذي تقوم به (SAS). إن جمع وتوثيق الأحاديث في الإسلام ما قبل الحديث كان يتم في سياق نماذج وأصناف معينة. هذا الاستعمال التعليلي لهذه البيانات، من دون أرضية كافية لمحيطها التاريخي، يتسبب في إعادة ابتكار مربكة ومُدارة بشكل خاطئ للحديث الإسلامي. مع أن إعادة ابتكار حديث إسلامي يعتبر شيئاً سيئاً بالضرورة، ولكن في هذا السياق، فإن العلم الغير كافي لمبادئ الممارسات التاريخية التقنية يؤدي لمنح أحاديث نبوية ثانوية، وعادةً علمية، قوة وتأثير غير مناسبان لموثوقيتهم. في النهاية، يكتشف الشخص أن الأفكار والعقائد، والتي لطالما تم التعامل معها على أنها سطحية وهامشية، تتقدم نحو البروز، وحتى أنها تصبح مركزية لفهم الإسلام الجديد. دون إدارة معيارية وأخلاقية كافية، الإسلام يصبح ديانة للممارسات العلمية الغير عقلية.

نقاشها في كتب الفقه. وفي ما يبدو، فإن قضية الوقوف للأشخاص، ما عدا في مناسبات الجنازية، اعتبرت بأنها لا تملك أهمية شرعية.

وفي قضية منفصلة، سواء كانت رواية أنس مرتبطة بقضية العبادة والآداب أم لم تكن، هل يمكن اعتبار هذا الحديث إثباتياً لموضوع الوقوف للنشيد الوطني؟ قد يكون هذا ممكناً فقط من خلال قياس أدنى أو خفي لأن العلة لأفعال الصحابة المروية ليست مشابهة للوقوف احتراماً للنشيد الوطني (لعدم اتحاد العلة) - الوقوف للنبي والوقوف للموسيقى أمران مختلفان. الحكم بالتشابه الجزئي يفترض أن تكون العلة في الحالة القيمة وفي هذه الحالة متشابهتان^{١٨}. وبشكل مثير للنقاش، وباعتبارهم عناصر شرعية، الإنسان والموسيقى، أو الإنسان والرمز الوطني ليسا متشابهين ويطرحان أنواع مختلفة من القضايا^{١٩}. لكي يتسنى للشخص أن يقوم بربط بين هذا الحديث وحالة عبد الرؤوف، يجب عليه أن يقوم أولاً بوضع عدة افتراضات

^{١٨} - العلة هي عنصر يُطلق الفقه للعمل. يمكن للشخص أن يفهمها على أنها مساوية لكبسة الضوء التي تُثير الضوء. إذا وُجدت العلة، فإن القانون قد تحرك الفقه للعمل وإذا غابت العلة فالفقه يبقى ساكناً. كلمي «أصول الفقه الإسلامي، ٢٠٦ - ٢١٤».

^{١٩} - تم تصوير قضايا مشابهة من قبل ممارسات كالوقوف للنشيد الوطني في الألعاب الأولمبية، لتحية مقاتلي الجيش، والوقوف عندما يدخل القاضي إلى المحكمة. يفترض الشخص بأن (SAS) هي عقائدية بشكل كافٍ ومترمة لإدانة كل هذه الممارسات على أنها يدع.

واقعية. أولاً، يجب على الشخص أن يفترض أن الوقوف للنشيد الوطني مشابه للوقوف لإنسان؛ ثانياً، الوقوف لشخص مشابه للوقوف للنبي؛ وثالثاً دور النبي مشابه أو مساوٍ بشكلٍ كافٍ للدور الذي يلعبه النشيد الوطني. لا يمكن الوصول لكل هذه الأشياء إلا من خلال قياس أدنى أو خفي. بحسب التقليد الفقهي، هذا النوع من القياس لا يمكن تعهده من دون تدقيق واضح — أي تفسير واضح لمنهج القياس وتوضيحه.

القياس المبني على تشابه الغايات أو الأهداف يُسمّى بالقياس على المقصد (أو مقاصد) أو حكمة الحكم. هذا النوع من القياس قد لا يركّز على علة الحكم بل على الغاية أو السبب وراء تحريم الوقوف احتراماً لشخص أو شيء ما. في المقابل، يعتمد على الغاية المعلنة من الحكم، إذا كان هناك غاية، وكيفية تحديد الشخص للغاية. كما هو مُشار، فإن العلة هي المحركة للفقهاء. مثلاً، العلة لتحريم شرب الكحول هي أنها مُسكرة. إن مقاصد الحكم متعدّدة: لأن السكر ينشر الفساد، ولأن السكر يمنع الشخص من معرفة ما يقوله في الصلاة إلى آخره. إذا توسّع الشخص في الحكم بحسب وحدة من العِلل فقد يتم تحريم أي شيء مُسكر. في الجهة الأخرى، إذا توسّع الشخص بحسب وحدة من الغايات، فإن أي شيء يشوش الوعي وينشر الفساد

يعتبر محرّم. في كل الأحوال، كما هو مُفسّر في الأسفل، القياس على المقاصد ليس ملائماً لمحيط قضية عبد الرؤوف.

حديث معاوية:

لقد رُوِيَ حديث معاوية من قبل أبو داود (توفي عام ٢٦٥ هـ/٨٨٩م) والترمذي (توفي عام ٢٧٩هـ/٨٩٢ - ٨٩٣م) من خلال أبو مجلز من معاوية. مرة أخرى يتواجد الحديث في قسم الأدب والإستئذان. وبناءً على ذلك، فإن كل التحليلات في الأعلى مطبّقة هنا بنفس القوة. وأكثر من ذلك، هناك تناقض مهم موجود في التحويلات المتعدّدة لهذا الحديث. يقول أبو داود أنه عندما أتى معاوية. وقف ابن عامر بينما بقي ابن الزبير جالساً. ولهذا طلب معاوية من ابن عامر بأن يجلس وسمّع الحديث المنسوب إلى النبي. حسب نموذج الترمذي، عندما أطل معاوية وقف ابن صفوان وابن الزبير معاً، ولا يوجد ذكر لابن عامر. إذاً فهناك اختلاف على من قام ومن بقي جالساً.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن معظم النماذج المنقول لهذا الحديث تعود لأبو مجلز. لا توجد الكثير من المعلومات عن هذا الراوي. اسمه الكامل كان لاحقاً لابن حميد السادوسي البصري وعاش في البصرة. بدا وكأنه موظف كأمين صندوق وقد عُيّن

لبعض الأعمال الرسمية من قبل الخليفة عمر بن عبد العزيز. البعض يقول أنه مات في ١٠٦هـ/٧٢٥م أو ١٠٩هـ/٧٢٨م أو قبل هذا التاريخ، بينما عاش في عهد معاوية، كان شاباً. بشكل أدق، أبو مجلز عاش في البصرة وليس في دمشق، حيث عاش معاوية وحكم. لم ينقل أبو مجلز الكثير، ولم يبدو أن أحداً غيره قد شهد الحدث المطروح في الرواية.

في نموذج مختلف يروي ابن بريدة بأن أباه دخل إلى معاوية، الذي روى أن الرسول قال: «لكل من يحب أن يقف الناس له، فلينتظر مكانه في جهنم». هذا النموذج غير مقبول من أي من الكتب الستة الأساسية عن الحديث. بشكل دقيق، هناك مشكلتان أساسيتان في كل نماذج الرواية. أولاً، هذا النوع من الرواية قد يسقط في نموذج من «الروايات السياسية»، التي تصورها على أنها مشكلة^{٢٠}. من المعروف أن معاوية (حكم ٤١ هـ/٦٦١م - ٦٠ هـ/٦٨٠م) الخليفة الأموي الأول، وعلي بن أبي طالب حكم (٣٥ هـ/٦٥٦م - ٤٠ هـ/٦٦١م). ابن عم الرسول والخليفة الراشد الرابع، قد وجدوا أنفسهم عالقين في

^{٢٠} - هذه النقطة ليست من دون سابقة في سياق النقاشات الدينية، الأحاديث ذات سلاسل ثابتة من النقل قد تم رفضها لأنها فضلت عامل على الآخر. عز الدين بليق، «منهج الصالحين (بيروت: دار النفع، ١٩٧٨)، ٣٨؛ محمد زبير صديقي، «أدب الحديث» (كامبج: جمعية النص الإسلامي، ١٩٩٣)، ١١٣.

نزاع سياسي. أدى هذا النزاع إلى معركة صفين (٣٧هـ / ٦٥٧ م)، محاولة التحكيم السيئة السمعة، وفي نهاية الأمر لصالح قوة معاوية. الرواية المناقشة في الأعلى تُصور معاوية بضوء سياسي إيجابي. اتهم علي معاوية، بشكل متماسك، بحسياسته الانتهازية وبيحثه عن القوة بشكل غير عادل. هذه الرواية تتكلم عن معاوية بضوء مختلف. معاوية ليس انتهازياً فحسب، بل إنه حتى لا يرغب بذرة قوة واحدة. لا يمكن للشخص الإنكار بأن أتباع معاوية هم الذين قاموا وضع هذه الرواية في التداول.

ثانياً: حتى ولو قبل الشخص حقيقة هذه الرواية، فإن الطبري (توفي عام ٣١٠هـ / ٩٢٣م) والنووي (توفي عام ٦٧٦هـ / ١٢٧٧م) يعتبران بأن هذا الحديث غير صائب: بحسب الطبري والنووي، الحديث لا يحرّم الوقوف أو عدم الوقوف، بل يقول بأن كل شخص يرضى بأن يقف له الأشخاص، هو مُدان، بمعنى آخر، التحريم يُطبّق على الشخص الذي يتمّ الوقوف له، وليس الشخص الذي يقف، الحديث ينادي بتواضع القائد ولا يقول شيئاً عن الأتباع^{٢١}.

في الواقع، هناك الكثير من الأحاديث التي كان الممكن أن تلقى (SAS) الضوء عليها، في النقاش عن الوقوف. مثلاً، أبو

^{٢١} - ابن هاجر الأسقلاني، فتح الباري (١٩٩٣)، ١٢: ٣١٨، ٣٢٢.

داود (توفي عام ٢٧٥هـ/٨٨٩م) روى بأن أبو أمامة البهلي قال أن الرسول أتى للمؤمنين وهو يتكئ على خيزرانة. وعند رؤيته قام المؤمنون بالوقوف. فقال النبي (ص): «لا تقفوا كما يقف الأعاجم (الغير مؤمنون الأجانب) لبعضهم البعض». ولكن الطبري يقول أن هذا الحديث ضعيف بسبب مشاكل في سلسلة الرواية.

في رواية أخرى، ومن خلال ابن بريدة ثانية، عن معاوية، يُروى أن النبي قال: «أي رجل أحب أن يقف لرأسه [أي له] الرجال كما تضاعف الخصوم أمامه فلن يدخل الجنة». وفي حديث آخر مروى من خلال جابر، وهو يتحدث عن أن النبي شعر بالمرض أثناء الصلاة فجلس على الأرض، لكن المؤمنين أكملوا الوقوف. فرأهم النبي وأشار إليهم بالجلوس. بعد إكمال الصلاة قال النبي (ص): «لقد كنتم على وشك أن تفعلوا ما يفعله الفرُس والبيزنطيون، يقفون بينما يجلس ملكهم، لا تفعلوا ذلك!» وفي حديث آخر، روى أنس أن الرسول قال: «هؤلاء الواقفون أمامك قد أفسدوا من واقع أنهم يعظمون ملوكهم عندما يقفون بينما يجلس ملوكهم»^{٢٢}. بالإضافة إلى ذلك، فقد حكم مالك أن

^{٢٢} - البخاري: «الأدب المفرد» ٢٠٢.

الزوجة لا يجب أن تبقى واقفة أمام زوجها^{٢٣}. وهكذا، بعيداً عن حديث (SAS) هناك العديد من البيانات المرتبطة بقضية الوقوف.

من الممكن أن يناقش الشخص أنه، وبغض النظر عن المشاكل الدقيقة التي قد تكون مصدر إزعاج لأي رواية، من الواضح وجود ألتقاء للرويات على موضوع مركزي. بشكل قابل للجدل، وبغض النظر عن القيمة الإثباتية لأي رواية شخصية، إذ قام الشخص بوضع كل الروايات مع بعضها، قد يظهر حكم جديد بخصوص الوقوف. بشكل عام، أعتقد بأن هذه المحاولة تلقى بعض المناشدة. بشكل قابل للنقاش، فإن الذاكرة الجماعية للمؤمنين تقول أن النبي (ص) قد تعامل مع قضية الوقوف له^{٢٤}. ولكن، في هذه الحالة فإن هذه المحاولة غير مدافع عنها.

المشكلة هنا ليست في الدليل المتعارض. مثلاً، أبو داوود يروي أن أحمد بن يونس قال أن الصحابة كانوا يُقبَلون يد النبي.

^{٢٣} - ابن ماجر العسقلاني فتح الباري (١٩٩٣)، ١٢: ٣١٩.

^{٢٤} - أنا أعود هنا لكفيرة تواتر المعنى أو تواتر بالمعنى. كتاب كمالى «أصول الفقه الإسلامى»، ٧٠. المشكلة الأساسية في هذا النوع من الدليل هو أن جوهر الرواية التي تظهر من نقل فردي قد تنتشر بشكل كبير في الإسلام القديم. رواية كهذه لا تبرهن أنها ظهرت مع النبي، ولكن فقط تبرهن أن الرسالة الجوهرية للرواية قد تنتشر بشكل واسع في الإسلام القديم.

الترمذي (توفي عام ٢٧٥هـ/٨٨٩م) يروي أن أبو كريب قال أن اليهود قَبَلُوا يد النبي وقدميه. بشكل مفتت، أبو داوود (توفي عام ٢٦١هـ/٨٧٥م) وبيهقي (توفي عام ٤٥٨هـ/١٠٦٥م) يرويان من خلال عدة روايات، أن النبي قال للصحابة ليقتلوا لسعد بن معاذ (توفي عام ٦٢٦هـ/٢٥٠). بحسب هذه الروايات، بعد أن تم القبول بحكم سعد من قبل بنو قريظة (قبيلة يهودية) عاد سعد إلى النبي ورفاقه. وعند رؤيته قال النبي (ص): «قوموا لسيادكم»^{٢٦}. وقد رُوِيَ عن أبو داوود (توفي عام ٢٧٥هـ/٨٨٩م) أن أبو هريرة (توفي عام ٥٦هـ/٦٧٩م) قال أنه عندما كان النبي يقف لكي يغادر، كان الصحابة يقفون ويظلمون واقفين إلى أن يغادر المسجد. وأكثر من ذلك، في فتح الباري هناك نقاش عما إذا كان وقوف النبي لفاطمة (توفي عام ١١هـ/٦٣٢م) أو عكرمة بن. أبي جهل أو الأخ الرضيع للنبي هي ملائمة لهذه القضية أم لا^{٢٧}.

^{٢٥} - البخاري: «الأدب المفرد»، ٢٠٢.

^{٢٦} - يصر الألباني على أن سبب طلب النبي للصحابة بأن يقتلوا هو لكي يساعدوا سعد بالنزول من على سرج الحصان. الألباني: «سلسلة الأحاديث الضعيفة» ٣: ٦٣٧؛ «شرح سلسلة الأحاديث الصحيحة» (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧٢)، ١: ١٠٣ - ١٠٦. نموذج الحديث الذي يعتمد عليه الألباني غير موجود في «الأدب المفرد»، أو في «فتح الباري».

^{٢٧} - ابن هاجر الأسقلاني، «فتح الباري» (١٩٩٣)، ١٢: ٣٢١. أيضاً كتاب البخاري، «الأدب المفرد»، ٢٠١ - ٢.

وقد قيل أيضاً من قبل الترمذي (توفي عام ٢٧٩هـ/٨٩٢م) —
 (٨٩٣م) والنسائي (توفي عام ٣٠٣هـ/٩١٥م) أن النبي كان
 يقف عندما كان يرى جنازة مارة بجانبه. وعندما قيل له أن
 الميت يهودياً رد النبي (ص): «ولكن أليست روحاً!». مع ذلك،
 فقد جادل اليهود إذا ما تم إلغاء حكم الوقوف للجنازة أم لا. أحمد
 بن حنبل (توفي عام ٢٤١هـ/٨٥٥م)، إسماعيل بن إسحاق
 (توفي عام ٢٨٢هـ/٨٩٦م) ومالكيين آخرين قالوا أنها مسألة
 خيار شخصي، النووي (الشافعي) (توفي عام ٦٧٦هـ/١٢٧٧م)
 قال أن الوقوف للجنازات ليس مستحباً. لكن فقهاء شافعيين
 آخرين قالوا أن الجلوس مستحباً. السندي قال أن الجلوس ليس
 خطأ ولكن الوقوف أفضل^{٢٨}.

هذه الروايات المتعددة والأزمات التي تخلفها، ظهرت في
 التاريخ الإسلامي لفترة طويلة. هناك أدب فقهي واسع عن هذه
 الروايات. بغض النظر عن السلوك اللاتاريخي واللافقهي لبعض
 المسلمين المعاصرين، فيجب نصح الشخص بعدم إعادة خلق
 إشارات الفقه. يجب على الشخص أن يتعلم من الأحاديث
 وجهود أسلافنا. السلف يملك قيمة إثباتية ومن الأساس أن يتم

^{٢٨} - جلال الدين السيوطي؛ شرح السيوطي على سنن النسائي (بيروت: دار القلم، لا تاريخ)،
 ٤٣: ٢ - ٤٤.

الأخذ بعين الاعتبار وزن السلف الفقهي. ظهور السلف الفقهي ليس ميالاً لقضية؛ مع ذلك فهو إثباتي. إذا كان الأمر ضرورياً، قد يكون السلف مهجوراً بعد تبيين مناسب. ولكن لا يمكن تجاهله.

وفيها يخص قضية الوقوف، فالسؤال يصبح: كيف وفق المسلمون القدماء بين الروايات المتعددة؟ كيف فهموها أو تحدثوا عنها؟ لقد تبني الفقهاء المسلمون مواقع متعددة بالاعتماد على كيفية فهمهم وتفسيرهم للأحاديث. العيني (توفي عام ٨٥٥هـ/ ١٠٤١م)، كاتب «عمدة القارئ في شرح البخاري»، قال أنه لم يتم التوصل إلى حكم ثابت للوقوف، بسبب الخلافات حول هذا الموضوع^{٢٩}. ابن هاجر الأسقلاني (توفي عام ٨٥٢هـ/ ١٤٤٩م). كاتب «فتح الباري»، يوافق مع هذا القول^{٣٠}. لكن ابن عبد السلام (توفي عام ٦٦١هـ ١٢٦٢م) وابن حجر الأسقلاني أضافا أنه إذا تسبب عدم الوقوف بإهانة أو مفسدة فقد يصبح عدم الوقوف محرماً. يعتمد كل من ابن عبد السلام وابن حجر على منطق الأوليات في الشريعة – التعليمات بالوقوف هي ذات

^{٢٩} - بدر الدين محمود بن أحمد العيني «عمدة القارئ بشرح صحيح البخاري» (بيروت: دار الفكر، لا تاريخ)، ١١: ٢٥١.

^{٣٠} - ابن هاجر الأسقلاني، فتح الباري (١٩٩٣)، ١٢: ٣١٧.

ترتيب منخفض في أوليات الشريعة وعدم التساهل مع من يفعل ذلك قد يعتدى على قيمة شرعية أعلى^{٣١}.

لقد ذكرنا نظرية النووي من قبل عن أن التحريم يُطبَّق على الإنسان الذي يطالب الآخرين بالوقوف أثناء حضوره. أما بالنسبة للشخص الذي يقف، فيعتمد النووي المبدأ الذي يقول أن الناس يجب أن يأخذوا مكانهم المحق (بعموميات تنزيل الناس منازلهم)، هذا يعني، وبحسب النووي، أنه يجب على الشخص أن يقف أمام الشخص الأكبر سنًا والأحكم^{٣٢}.

يقول ابن حجر الأسقلاني، العيني وآخرون، أنه من المستحب الوقوف لقائد، إمام، شخص مُسن، أو شخص متقف. قال البغوي (توفي عام ٥١٠هـ/١١٧م)، في كتابه «شرح السنة»، البيهقي (توفي عام ٤٥٨هـ/١٠٦٦م) والغزالي (توفي عام ٥٠٥هـ / ١١١١م) أن الوقوف احتراماً هو شيء مسموح

^{٣١} - في نفس الكتاب، صفحة ٣٢٢. بشكل مشابه، يؤكد ابن حجر الهيتمي في هذا اليوم والعصر، أنه قد أصبح سائداً الوقوف احتراماً لشخص، ويناقش أنه إذا رفض أحد الوقوف، قد يؤدي هذا بالأشخاص إلى التهجم، والعداوة، والخصومة بين المسلمين. وهكذا، كما يستنتج، فقد أصبح الوقوف مطلوباً، إن لم يكن إجبارياً، من أجل الوصول إلى محبة اجتماعية، وتجنب النزاعات. يشير الهيتمي أن هذه القضية ليست أولية للفقهاء الإسلامي ولهذا، فإن التنازل لممارسات اجتماعية هو شيء مقبول، ابن حجر الهيتمي «الفتاوى الكبرى الفقهية» (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣). ٤: ٢٤٧ - ٢٤٨.

^{٣٢} - نفس الكتاب، ٣٢١

^{٣٣}، ويقول المنذري (توفي عام ٦٥٦هـ/١٢٥٨م) أن ما هو محرّم أن يبقى الشخص واقفاً بينما يجلس الآخرون. الطبري ناقش أن كل شيء يعتمد على النية، إذا وقف الشخص ليظهر تكبراً وغروراً، إذا فالوقوف حرام. إذا كان الشخص يظهر احتراماً إذاً فهو مسموح. ابن كثير (توفي عام ٧٧٤هـ/١٣٧٣م) ناقش أن الشيء المحرّم هو تقليد غير المسلمين، ولكن الوقوف لشخص آتٍ من السفر أو لحاكم في حكومته هو شيء مسموح. ابن القيم (توفي عام ٧٥١هـ/١٣٥٠م) وابن الحج (توفي عام ٧٨٥هـ/١٣٨٣م) يختلفان ويناقدان أن الوقوف في كل الظروف هو شيء يستحق الشجب، لأنه لا يمكن للشخص أن يعرف ما إذا كان الشخص الذي يقف له عالماً أو متقفاً أم لا. ابن رشد (توفي عام ٥٢٠هـ/١١٢٢م) ناقش أن الوقوف هو من أربع أنواع^{٣٤}:

١ - من محرّم للشخص أن يطلب بشكل متكبر ومغرور أن يقف له الآخرون.

٢ - إنه شيء شاجب أن نقف لشخص غير متكبر ولا مغرور، ولكن من هو مشكوك بأن يصبح هكذا إذا وقف أحد له.

^{٣٣} - حسين بن مسعود البغوي «شرح السنة» (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٤)، ٧: ٢١٣؛ ابن هاجر الأسقلاني، «فتح الباري» (١٩٩٣)، ١٢: ٣٢٠، ٣٢٣.
^{٣٤} - ابن حجر الأسقلاني، «فتح الباري» (١٩٩٣)، ١٢: ٣٢٠.

٣ - من المسموح الوقوف احتراماً لشخص لا يتحول إلى متكبر إذا ما تم ذلك.

٤ - من المستحب الوقوف لتحية شخص آتٍ من السفر^{٣٥}.

واضح أن قضية الوقوف عرضة للإنعكاس والتحليل المتناقض^{٣٦}. لقد زادت قضية عبد الرؤوف عوامل دقيقة عقدت التحليل بشكل أبعد. الوقوف حصل لنشيد وطني ليس لشخص. حصل في محيط حدث رياضي وليس في محيط الوقوف لهيئة سياسية. الوقوف إلزامي على كل شخص دون استثناء. بكلمات أخرى، لا يوجد أحد معين يتم تشريفه والوقوف له. الوقوف يأخذ مكانة في محيط البلاد غير المسلمة. إضافةً إلى ذلك، فإن الفشل في الوقوف قد يعرض المسلمين للسخرية وقلة الإحترام من قبل الأغلبية غير المسلمة. أخيراً، الوقوف يتضمن تاريخ محدد معيناً لبلد معين. وفي هذا السياق، ممكن أن يكون للوقوف معنى رمزي يحتاج لأن يتم التعبير عنه بجدارة.

^{٣٥}- الألباني في كتابه سلسلة الأحاديث الضعيفة، ٣: ٦٣٧ - ٨، يناقش حقيقة بعض من الحديث عن الوقوف. يهاجم هؤلاء الذين يقيمون الوقوف لأي شخص. وبشكل مستغرب، يقيم نموذج ابن رشد ولكن يضيف أن النبي معصوم عن التكبر والغرور. وهكذا، فهو يقول أن الوقوف غير مسموح أبداً.

^{٣٦}- الفقيه المالكي الشاطبي (١٣٨٨/٧٩٠) يقول أن عادة الوقوف للشخص لتحيته متناسبة مع الشريعة، أي أنها شرعية. يؤكد، بشكل ملفت، أنه في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز (حكم ٩٩ - ١٠١ هـ/٧١٧م - ٧٢٠م)، أصبح الوقوف ممارسة مشرعة. هذه الممارسة المشرعة، كما يقول، كانت مع مناسبة مع السوابق التي وضعها النبي لأن نبي قام لتحية قريبه جعفر انظر: إبراهيم بن موسى الشاطبي «المواقفات في أصول الشريعة»، تحرير عبد الله دراز (القاهرة: دار الفكر العربي، لا تاريخ)، ٣: ٦٤ - ٦٥.

إن حالة عبد الرؤوف أكثر تعقيداً من واقع أن عبد الرؤوف قد وقع على عقدٍ مع السلطات الرياضية. من الممكن أن تصور هذه القضية مشكلة من التضارب في تقيّدات الشريعة (حالة تزامم). من جهة، تطالب الشريعة بأن يتم تنفيذ الوعود؛ ومن جهة أخرى، فإن أي نوع من الشروط لهذا التقيّد العقدي قد تعتدي على الحكم الشرعي. وفي هذا النوع من الحالة يجب على الشخص أن يسهم في البحث في أولويات الشريعة. هل يمكن لنقطة عن الأدب أن تبطل أي شرط في العقد بينما تحافظ على شرعية العقد بأكمله؟ وكما هو معروف فإن القرآن يطالب المسلمين بأن يؤدوا التقيّدات العقدية، هذا التقيّد هو واجب. ولكن ماذا لو بعد الواقع، أصبح الشخص مقتنعاً أن شرطاً من العقد يعتدي على الشريعة؟ المسألة هنا هي ما إذا كانت نقطة عن الأدب باستطاعتها إبطال مهمة تأدية التقيّدات العقدية^{٣٧}. وحتى لو كان باستطاعة نقطة عن الأدب أن تغيّر الواجب لأداء

^{٣٧} - في أحاديث الفقهاء المسلمين التقليديين، هدف فقه الشريعة هو أداء المصلحة وتجنب المفسدة. إن أهداف الفقه منقسمة إلى الضروريات، الحاجات، الكماليات والمميزات. داخل كل صنف هناك أولويات عالية الترتيب وأوليات منخفضة الترتيب. الممارسة الفقهية تبحث عن تأكيد أن النظرية الفقهية تحمي، بشكل نظامي، الأهداف ذات الترتيب الأعلى من أجل الوصول إلى ميزان العدالة الكلي في إصدار وتطبيق القانون. واحدة من أفضل الأعمال الصادرة في هذا الموضوع من فقيه تقليدي «المواقفات» ٢: ١٧٦ - ٣٠٠، للشاطبي. في هذه القضية المعينة التي هي بين يدينا، بغض النظر عن الاستنتاجات التي يصل إليها الشخص في النهاية، فإن المشاركة في هذا النوع من الأسئلة هو أمر أساسي. الموازنة النظامية الشاملة بين قيم الشريعة هو أمر حاسم، وغير ذلك فإن الممارسات في الفقه الإسلامي في العصر الحالي مقيدة بأن يكون الشخص فريسة للمذهب الحسي للزعماء.

التقييدات العقدية، فهل تكون الوسيلة أن الشخص يؤكد إبطال الشرط. أو عوضاً عن ذلك، يجب عليه أن يلغي العقد بأكمله وإعادة المفاوضة في عقد جديد كلياً.

كل هذا يخلق حالة ومحيط مختلفان عن تلك الموجهة بشكل مباشر من قبل الروايات المنسوبة للنبي. كما هو مكتوب في الأعلى، إذا فكرت (SAS) بأن الحكم القياسي كان مناسباً في هذه المسألة، فهناك الكثير من المناهج القياسية في القياس التي يجب اتباعها^{٣٨}. لا يمكن افتراض القياس، بل يجب مناقشته وإثباته.

النقطة الأساسية هي ليست ما إذا كان عبد الرؤوف على صواب أم على خطأ. يجب على الشخص أن يحترم قناعاته وموقفه المبدئي. ولكن يجب تعهد تحليل الشريعة بشكل مطابق لمنهج مبدئي مساوٍ من السؤال. يجب أن يكون تحليل الشريعة عرضة للبر بالنفس أو المعاملة العقائدية التي يقوم بها بعض المعاصرين. في الأحاديث المسلمة الحالية أصبح الأمر شائعاً بأن يقرأ الشخص حديثاً ويعتبر نفسه مؤهل لإعطاء حكم في

^{٣٨} - مرة أخرى، «الواجب» هنا مبني على حقيقة أن (SAS) تدعي الكلام للقانون الإسلامي. القانون الإسلامي هو عادة تقليد فقهي. مثلاً، أي نظرية تصدر من التناظر هي حديث فقهي، إذا استشهد شخصٌ بصنف أو منهج صادر عن الحديث الفقهي، ولكنه أراد تجاهل حدود هذا الحديث، يجب عليه أن يوضح فعلته. مثلاً، سادعي أنني أتكلم باسم القانون البنيوي الأمريكي، ولكنني أتمنى أن أتجاهل تواجد رأي فصل في الأراء الملكية السيادية، يجب أن أوضح فكرتي وأعلل اختياري. وأكثر من ذلك، لا أستطيع تجاهل فقه الـ Stare decisis القانون البنيوي الأمريكي من دون تفسير لماذا أنا أعتقد أن مفهوم Stare decisis غير ملائم لتحليل القانون البنيوي الأمريكي.

قضية شغلت الفكر الإسلامي لقرون^{٣٩}. هذا الشيء ليس منهجاً! بل هو بناء مستبد مبني على الهوى. في هذه القضية المعينة، إما (SAS) لم تكن واعية للحديث المعقد عن هذه القضية وإما كانت واعية واختارت عدم إصداره. في كلتا الحالتين، فقد اعتدت (SAS) على المتطلبات الأساسية لإصدار فتوى وأفرغت النص من موثوقيته.

ميثودولوجيا الحديث

وحديث السجود^{٤٠}.

بالإضافة لإلقاء الضوء على أحاديث عن الوقوف، فقد ألفت (SAS) الضوء على حديث عن نساء يسجدون لأزواجهن. إن الاستشهاد بهذا الحديث وفي هذا السياق يطرح الكثير من القضايا المنهجية الهامة. بعيداً عن مشكلة عدم ملاءمة الحديث لقضية الوقوف، ما هي القيمة الإثباتية لهذه الرواية؟ وأكثر من

^{٣٩} - محمد الغزلي تعامل مع هذه المشكلة في عدة كتب. وأفضل توضيح لموقعه موجود في كتاب «السنة النبوية».

^{٤٠} - معظم التحاليل المختصة بحديث السجود تطبق على الحديث الذي يحرم الشخص على السجود لشخص آخر. هناك الكثير من النقاط الجوهرية المعلقة بحديث السجود: أولاً: الحديث مروى من الترمذي ومصنف على أنه حسن وليس صحيحاً. ثانياً: الحديث مرتبط بالأدب وليس بالعبادات كما تفترض (SAS). ثالثاً: الحديث غير ملائم لقضية الوقوف للعلم بسبب اختلاف الأسباب العملية. رابعاً: فإن المحيط التاريخي للحديث غير واضح لأن أنس يروي بأن رجلاً سأل النبي «كذا وكذا». نحن لا نعرف من هو هذا الرجل. وأكثر من ذلك، يبدو الحديث وكأنه يحرم السجود للرجل أو تقبيله، والذي يتناقض مع الروايات الأخرى وممارسات السنة.

ذلك، ما هي العوامل التي يجب أخذها بعين الاعتبار في تحليل قيمة هكذا رواية؟ بشكل هام، ومن دون تحليل دقيق، فإن الروايات المماثلة لحديث السجود تساعد نفسها بسهولة على أن تكون عرضة لبناء الاستبداد.

يجب على الشخص أن يعترف بأنه من الصعب معرفة سبب استشهاد (SAS) بحديث السجود المذكور في الأعلى، في هذا السياق. تبدو (SAS) وكأنها تناقش بأن النبي كان يرفض أن يسجد الشيخ له. من الجلي أن (SAS) تحاول خلق تشابه بين الوقوف والسجود، هذا نوع آخر من القياس الغير دقيق. في كل الأحاديث المُسلّطة على الوقوف، لم يتجرأ أحد على القيام بهذا التشبيه⁴¹. السبب في عدم خلق أحد لهكذا تشابه هو أنه لا يوجد اتحاد للمقاصد، وحكمة الحكم، لا في الحديثين ولا في اتحاد العلل. المعنى الرمزي المنقول من الوقوف مختلف تماماً عن المعنى المنقول من السجود لشخص. هذا يعني أنه لا يوجد اتحاد للمقاصد بين تحريم الوقوف وتحريم الإنحاء. حتّى ولو كان هناك اتحاداً للمقاصد بين نوعي الحديث، فإن معظم الفقهاء لن يقوموا بإتاحة الفرصة لأي قياس مبني على اتحاد القصد. وأكثر

⁴¹ - إن استعمال القياس الغير دقيق عبر خلط وإرباك القضايا هو، للأسف، أمر بارز في الأحاديث الإسلامية الحالية. خصوصاً في الولايات المتحدة وأوروبا فإن الناشطين والمتحمسين الغير مألوفين للمصادر الإسلامية والذين لا يملكون تدريبات شرعية، هم الذين يمثلون علة الفقه الإسلامي. س

من ذلك، منذ أن عارض الفقهاء المشابهة عبر اتحاد المقاصد،
فقد أصبحت المشابهة بحاجة إلى تعليل ودفاع.

القوانين المبنية على اتحاد القصد قد تؤدي إلى المبالغة في
توسيع التطبيق للعديد من القوانين. مثلاً، وكما أشير سابقاً، فإن
العلة في تحريم شرب الكحول هي أنه مسكر. يكون المقصد من
تحريم الكحول هو للتحكم بالجرائم، للسماح بالتركيز على
الصلاة، لإظهار مسؤولية أخلاقية، أو لزيادة الإنتاج الاجتماعي.
إذا وسّع الشخص القانون عبر المشابهة، بالبحث عن اتحاد
العلة، فعندها سيتم تحريم أي شيء، غير الكحول، مسكر. ولكن،
إذا وسّع الشخص القوانين عبر المشابهة بالبحث عن اتحاد العلة،
عندها سيتم تحريم أي شيء يعزّز الجرائم، يلغي المسؤولية
الأخلاقية، يخفض من الإنتاج الاجتماعي، أو يقلل التركيز على
الصلاة. الحالة الثانية ستؤدي إلى توسّع شامل في القوانين،
ولذلك يجب مباشرة العمل عليها وبشكل حكيم وحذر.

لقد كان لحديث السجود الكثير من التوريطات الأخلاقية
والاجتماعية الجديدة. ولذلك، يجب المباشرة في العمل على
الحديث نفسه. بحذر شديد، إذا تجاوزنا عن ذكر استعماله للتوسع
بالقانون من خلال المشابهة، هذا الحديث مروى بأشكال متعدّدة
وعبر العديد من الروايات من أبو داوود (توفي عام ٢٧٥هـ/

١٨٨٩م)، الترمذي (توفي عام ٢٧٩هـ/٨٩٢ - ٨٩٣م)، ابن ماجه (توفي عام ٢٧٣هـ/٨٨٦ - ٨٨٧م)، أحمد (توفي عام ٢٤١هـ/٨٥٥م) في كتابه «المسند»، النسائي (توفي عام ٣٠٣هـ/٩١٥م) وابن حبان (توفي عام ٣٥٤هـ/٩٦٥م)^{٤٢}.

في إحدى النماذج يروي محمود بن غيلان عن أبي هريرة أن النبي (ص) قال: «لو أمرت أي شخص أن يسجد لأي شخص آخر، لكنت طلبت حق الزوجة أن تسجد لزوجها»^{٤٣} هذا النموذج موجود أيضاً، على طريقة فضل بن جبير من أبو أمامة البهلي.

في نموذج آخر يروي أبو بكر بن أبي شيبة عن عائشة أن النبي قال: «لو أمرت الشخص بأن يسجد لشخص آخر، لكنت أمرت الزوجة بأن تسجد لزوجها». إذا أمر رجل زوجته بأن تتقل حمولة من جبل أحمر إلى جبل أسود ومرة أخرى من جبل أسود إلى جبل أحمر فيجب عليها أن تطيعه»^{٤٤}.

وفي نموذج آخر متعلق بالموضوع، يُروى عن عائشة أنها قالت أن النبي كان واقفاً بين مجموعة من المهاجرين والأنصار

^{٤٢} - أبو الفرج بن الجوزي، «كتاب أحكام النساء» (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٩٢)،

١٣٦ - ١٣٩؛ محمد الشوكاني، «نيل».

^{٤٣} - المباركفوري «تحفة الأحواذي» ٤: ٢٧١.

^{٤٤} - أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه، «سنن الحافظ ابن ماجه» تحرير محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: عيسى البابي الحلبي، ١٩٧٢) ١: ٥٩٥.

عندما أتى جملٌ وانحنى للنبي، فقال الصحابة: (أيها الرسول الماشية تتحني لك، ألا نستحق هذا الشرف أكثر منها؟) فقال النبي: (اعبدوا ربكم وأكرموا أخوتكم...» إن وزن الحديث قريب من ذلك في الأعلى^{٤٥}.

وتأتي رواية أخرى من أزهر بن مروان. يروي أنه عندما عاد معاذ بن جبل من الشام سجد للنبي. فقال النبي: «ماذا تفعل يا معاذ؟» فقال معاذ: (لقد كنت في الشام ورأيت الناس هناك تتحني للكهنة ورجال الدين، وتمنيت لو نستطيع فعل نفس الشيء لك). فقال النبي: «لو أنني أمرت شخصاً أن يسجد لأحد غير الله، لكنك أمرت أن تسجد المرأة لزوجها. بحسب قول الله، لا يمكن لامرأة أن تتجز تقيداتها لله قبل أن تتجز تقيداتها للرجل، وإذا طلبها [للجنس] بينما تجلس على جمل، لا يمكنها أن تعصيه [رغبته]»^{٤٦}.

^{٤٥} - ابن حنبل، مسند، ٦: ٨٩.

^{٤٦} - ابن ماجه، «سنن»، ١: ٥٩٥. بعض نماذج هذه الرواية تقول: «على ظهر بعير». وتحكي روايات أخرى عن القطب أو السرج. إن أهمية كلمة «قطب» المستخدمة في بعض الأحاديث، قد نوّقت من قبل الفقهاء. البعض قال إن استعمال القطب يعود إلى الطاعة أثناء الركوب على حيوان. وناقش آخرون أنها تعود لنوع من المقعد لتسهيل الولادة. الاستعمال الثاني مقصود للدلالة على أهمية المطاوعة الجنسية، حتى ولو كانت المرأة في مرحلة الولادة، لا يجب أن تتراجع عن تلبية رغبات زوجها الجنسية. هذا شيء مبالغ بالطبع، ولكن هدف المبالغة هو للتشديد على أنه حتى ولو كانت المرأة مشغولة بعمل آخر أو تشعر ببعض الألم، يجب عليها تلبية رغبات جوزها الجنسية. عبّيد القاسم بن سلام الهروي، «غريب الحديث» (بيروت: دار الكتب العلمية ١٩٨٦)، ٢: ٣٦١؛ أبو عبد الله محمد الحكيم الترمذي، «زوائد الأصول في معرفة أحاديث الرسول» (بيروت:

وفي نموذج آخر للحديث، يقال أن معاذ كان عائداً من اليمن، وليس الشام، سأل النبي عما إذا كان يجب على المسلمين أن ينحنوا له. وكان رد النبي نفس الرد المذكور في الأعلى من دون زيادة قصة ممارسة الجنس على ظهر جمل. وأيضاً في نموذج آخر. فقد كان قيس بن سعد بن عبادة عائداً من حيرا، وحصل نفس المشهد المذكور في الأعلى^{٤٧}.

وفي نموذج أخير، يروي أنس بن مالك أن النبي قال: «لا يجب على أي شخص السجود لأي شخص آخر، ولو كان الأمر مسموحاً لكنك أمرت الزوجة بأن تسجد لزوجها بسبب ضخامة حقوقه عليها. بالله، لو كان هناك قرحة مفرزة من اسفل من قدميه إلى رأسه، ولحستها فلن تلبّي حقوقه»^{٤٨}.

دار صادر، لا تاريخ) ١٧٦، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني «المعجم الكبير» تحرير: حمدي عبد المجيد السلفي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٥)، ٥: ٢٠٠، ٢٠٠، ٣٣٤: ٨؛ أبو السعدات المبارك بن محمد بن الأثير الجزري، «النهاية في غريب الحديث والأثر»، تحرير: أبو عبد الرحمن بن عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ٤٥: ١٠.

^{٤٧} - ابن الجوزي، «كتاب أحكام النساء» ٣٧ب.

^{٤٨} - ابن حنبل «مسند»، ٣: ٢٠٠. بعض نماذج هذا النوع من الروايات يقول أنه حتى لو كان أنف الزوج ينزف بالدم وجاءت الزوجة ولعفته، فلن تعطيه حقه. علاء الدين علي المنقي بن حسان الدين البرهان فوزي الندي، «كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال» (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥) ١٦: ٣٣٨؛ عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، «المصنف في الأحاديث والآثار»، تحرير سعيد اللحام (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٩)، ٣: ٩٩. برأيي أن الطبيعة التصويرية والمنفرة لهذه الأحاديث هي دليل لواقع أنها صدرت في محيط من القوى الاجتماعية المثيرة للنزاع بدرجة عالية، يبدو التعبير والأسلوب فيها وكأنهما موجهان لصدم وتحدي وإحباط طبقة أو مجموعة معينة من الاهتمامات، تظهر لتصرّح بعدم جدوى المجتمع الأبوي المقاوم عبر التصرّح إلى صور سيادية جنسياً. هناك إثارة

بحسب فقهاء الحديث، فإن مصداقية هذه الأحاديث تتراوح ما بين حديث ضعيف إلى حسن غريب. كلها عبارة عن حديث أحادي لم يصل لمرحلة التواتر (حديث من عدة روايات)^{٤٩}. هذه الأحاديث، مع أنها غير شرعية لأنها تحدد تقيد شرعي معين، تفسر مبدأ أساسي الذي من المفترض أن يؤثر في كل الزوجات. بينما لا يُسمح الإنحاء الجسدي للزوج، فإن المادة الجوهرية للسجود مطبقة من خلال هكذا أحاديث. المضامين الواضحة في هذه الأحاديث هي أن الزوجة تدين لزوجها، بفضيلة كونه زوجاً، بدين ثقيل. الرجل يستحق أعلى درجة من

جنسية معينة منحرفة في صورة المرأة التي تلحق، بشكل مطيع، إفرزات الرجل. لذلك، فإن هذه الأحاديث تظهر وكأنها إيرازات ذكورية جنسية ملفتة، الواقع المجرد أن هذه الروايات تتجه بماساة نحو غرور الرجل وشهوته الجنسية يجعلها مشبوهة. يجب أن تكون هذه التقاليد خاضعة لتدقيق أخلاقي صارم ومتصلب. برأيي أن هذه التقاليد فشلت في المرور في كل الحسابات، ويجب رفضها واعتبارها فاسدة.

^{٤٩} - المعنى التقني للحديث الأحادي هو ذلك الذي لم يصل إلى التواتر. وفي المقابل، فالتواتر يعتمد على مدرسة الفكر التي تعرف هذه العبارة. ولكن، بشكل عام، المتواتر تعني أن الحديث. أو الرواية، قد نُقل عبر الأجيال الثلاثة الأولى للمسلمين من قبل عدد ضخم من الراويين أنه أمر مستحيل أن يكون الحديث مفبركاً. تختلف الآراء حول عدد الراويين المطلوب في كل جيل لكي يصل الحديث إلى مرحلة التواتر. البعض يقول سبعة، البعض يقول أربعين، البعض يقول سبعين، والبعض يقول أكثر من ذلك. الحديث الأحادي هو حديث منقول في الأجيال الثلاثة الأولى من قبل عدد أقل من عدد نوع التواتر. بشكل عام، في النوع المتواتر فمن المؤكد أن النبي قد أطلق الحديث. يبقى الشك في الحديث الأحادي، ما إذا كان صادقا أم لا، كملّي «مبادئ الفقه الإسلامي»، ٦٨ - ٧٠، ٧١ - ٧٨. كل أحاديث السجود والأحاديث التي تذكر الطاعة الجنسية، حتى على ظهر الجمل، تحوي أشخاصاً، مثل أيوب بن عُبطة، محمد بن جابر، وصدقة بن عبد الله المشكوك بصديقته. هذا ما أذى بالكثير من العلماء إلى السؤال عن حقيقة هذه الروايات، أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجالاني، «الكامل في ضعفاء الرجال»، تحرير: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ٢: ١٣؛ ٣: ١٣٩؛ ٤: ٣٣٢؛ ٥: ١١٧.

الاحترام وحتى العبودية. بحسب هذه الأحاديث فمن غير المبالغ قول ذلك، فالزوجة تعيش كالعبد المتواضعة لزوجها؛ يجب عليها أن تطيعه جنسياً على ظهر جمل وأن تلتق إفرزاته إذا احتاج الأمر^{٥٠}. بناءً على ذلك تبدو هذه الأحاديث وكأنها تملك نتائج اجتماعية، أخلاقية، ولاهوتية هامة^{٥١}.

^{٥٠}- في الواقع وبعد ذكره لحديث السجود، يستنتج ابن الجوزي (توفي ٥٩٧هـ/١٢٠١م) أنه يجب على الزوجة أن تعتبر نفسها، لكل الغايات الفعلية، عبدة لزوجها. يقول ابن الجوزي «من الإلزامي على المرأة أن تعرف أنها كالمملوكة من زوجها، ولذلك لا يجب عليها أن تتصرف بشؤونها أو بمال زوجها من دون إذنه. يجب أن تفضل حقوقه على حقوقها، وحقوق أقاربها، ويجب أن تكون مستعدة لتجعله يستمتع بها عبر كل الوسائل النظيفة. لا يجب أن تتباهى بجمالها ولا أن تسخر من عيوبه.. من الإلزامي على المرأة أن تتحمل معاملة زوجها السيئة في بعض الأوقات كما يفعل العبد. لقد رأينا أن مزايا المرأة العبد مفسرة لمالك بن مروان. عندما أتت إليه، سألتها عن شؤونها. قالت: (لا أستطيع أن أنسى من أنا. أنا عبدة)، فقال [المالك]: هذه [المرأة] المغطاة تساوي ثمنها، ابن الجوزي، «كتاب أحكام النساء» ١٣٩ - ١٤٠. إنه شيء هام أن يشارك ابن الجوزي في هذا النقاش المغالي، وربما الغير أخلاقي بعد ذكره لحديث السجود.

^{٥١}- بعد نشر الطبعة الثانية لهذا الكتاب، قام بعض الأشخاص من ذوي النظر المباشر والتبريريين بشكل وقح، بالمناقشة بأن هذه الأحاديث مجازية وليست واقعية. ادعوا بأنه لا يمكن لأحد أن يناقش أن النبي قصد فعلياً أنه على المرأة أن تلتق الإفرزات، وأن النبي كان يبالي من أجل تحديد قصده. وفوق ذلك، يقولون أنه إذا قام شخص بحمل أمه على ظهره بينما يؤدي الطواف حول الكعبة، فقد لا يلبي حقوق أمه عليه. وبالرد على ذلك سأطرح بعض النقاط: (١) لقد تم استخدام مبالغة مجازية من أجل التشديد على نقطة وتوضيحها. أنا لست مهتماً بوجود لعق الزوجة للإفرزات، أو أي شيء آخر؛ إن تركيزي هو على الرسالة الأخلاقية المبلغة من هذه الروايات. مثلاً، لو قلت لشخص ما «يمكنك أن تلتق حدائي» بالتأكيد، يمكنني أن أفكر بطرق أفضل لصبغ حدائي، ولكن قصدي هو الإهانة بغض النظر عن عرض العضلات الفكرية التي تروق للناس، وأي طريقة تتظر إليها، فإن هذه الأحاديث مهينة للنساء. (٢): في الواقع إنه أمر يمكن تصوره بأن يحمل شخص أمه في الطواف. أي شخص ذهب إلى الحج يعرف أنه يوجد رجال ونساء يحملون على الأكتاف أثناء الحج. عادة، يتم حملهم من قبل مساعد ماجور لأنهم ضعفاء جداً على أن يتحملوا جهد الحج. ولكن إذا لم يكن بالإمكان العثور على مساعد، من الممكن بل ويجب أن يحملوا على أكتاف أبنائهم. هل يريد التبريريون مناقشة أن الزوجات ممكن بل ويجب أن يلعن إفرزات أزواجهن؟ (٣): إن الصورة المذكورة في هذه الأحاديث هي ضد الأخلاقية الإسلامية، إن الواقع بأن هذه التقاليد مجازية وليست

بنيويًا، الأحاديث ملفتة. في معظم الروايات، يُسأل النبي عمّا إذا كان من المسموح الإنحناء له. ومن المفترض أنه أجاب: «لا! ولكن لو كان بإمكان الشخص أن ينحني لشخص آخر، فقد تكون الزوجة لزوجها». أساساً، وبحسب هذه الروايات يتطوّر النبي بهذه الأحاديث مع أنه لم يُسأل عنها. في معظم النماذج، الشخص الذي يسأل السؤال هو رجل، والجواب كان لرجلٍ أو رجال. مع أنه لدى الأحاديث تأثير عميق على النساء، تفترض أن يُعلن هذه النصيحة أمام حضور من الرجال. هذه طريقة غير رسمية لإعطاء نصيحة، سوف يكون لها مضامين اجتماعية ولاهوتية على النساء بالتحديد. وأكثر من ذلك، كمسألة حديث رمزي، فقد تم خلق روابط غير مبرّرة بين النبي والأزواج. السؤال المطروح للنبي هو عن الاحترام الذي يدينه النبي.

حقيقية. لماذا يكون الأزواج بفضيلة أنهم أزواج، مؤهلون لهذا الاحترام والشرف؟ لقد تم تمجيد الأهل في القرآن لأنهم يربون أولادهم. ما هو الدليل القرآني الذي يقول بأن الأزواج مؤهلون لمشاركة المنزلة الرفيعة عند الله في عالم المجاز والرمزية؟ وأكثر من ذلك، فإن هذه الرمزية قوية في نقل المعنى وخلق القاتون. مثلاً، يصل أبو حامد الغزالي، مثل ابن الجوزي، بالاعتماد على هذه الأحاديث، إلى استنتاج بأن المرأة هي عبارة عن عبدة لزوجها، ولذلك، يجب عليها أن تطيع كل أوامره طالما أنه لا يأمرها أن ترتكب الخطايا. أبو حامد الغزالي، «إحياء علوم الدين» (القاهرة: دار المعرفة، لا تاريخ) ٥٦: ٢. وأكثر من ذلك، فبالاعتماد على هذه الأنواع من الأحاديث، يؤكد الحكيم الترمذي بأنه يجب على المرأة بأن ترضي رغبات زوجها الجنسية سواء أعجبها ذلك أم لم يعجبها، وحتى لو أدى ذلك إلى بعض الضيق لها. الترمذي، «نواذر الأصول» ١٧٦.

الجواب يتكلم عن الاحترام الذي يدينه الأزواج. لقد تم خلق جمع رمزي قوي بين منزلة النبي ومنزلة الأزواج.

إن محيط وبنية الأحاديث يجعلانها مشبوهة. إنه أمر بعيد عن الاحتمال أن يقوم النبي بمخاطبة الأسئلة الإسلامية اللاهوتية بهذه الطريقة اللارمزية، المصادفة، أو اللارمزية. بالإضافة إلى ذلك، فإن أي حديث يرسم جمعاً بين منزلة النبي ومنزلة الإنسان هو حديث مشبوه. تحت كل الظروف، إذا وُجِدَت في الحديث مضامين اجتماعية وأخلاقية جديّة، يجب أن تقابل حملاً ثقيلاً من الامتحانات والإثباتات قبل أن يتم الاعتماد عليها. وأكثر من ذلك، إذا كان الحديث مشبوهاً بسبب عيب بنيوي ومحيطي، من بين أسباب أخرى، فيجب أن يكون هناك جراءة للوقوف ضد حقيقته. يجب أن يكون الدليل الذي يدعم مصداقية الحديث استنتاجياً.

في مسألة حديث السجود، الدليل المُعتمد عليه يقترح أنه لا يمكن الاعتماد على الحديث. بالإضافة إلى ذلك، وبالأخذ بعين الاعتبار الطريقة التي عامل فيها النبي زوجاته، فمن غير المعقول أن يكون النبي قد قام بهذا الجمع اللاهوتي الإشكالي وبهذه الطريقة الغير رسمية. مثلاً، يروي البخاري أنه في إحدى الأيام وبينما كانت زوجة عمر تتناقش معه، قالت له: (لن

توبخني لأنني أجابوك! والله، فإن زوجات النبي يجاوبنه، وحتى أن إحداهن قد تتركه، من دون إذن، من الصباح حتى المساء)^{٥٢}. في رواية الطيالسي، قد تتناقش إحدى زوجات النبي معه، وقد تبقى تناقشه إلى أن تغضبه^{٥٣}. هذه الرواية تعطي صورة عن النبي، كزوج، مختلفة عن الصورة المأخوذة من حديث السجود. مرة أخرى، المسألة ليست ما إذا كانت هذه الروايات، حتى لصحيح البخاري، تملك قيمة إلزامية شرعية. المسألة هي أن النبي، وكما تظهر معظم القراءات الأولية للسيرة، لم يكن ديكتاتوراً داخل عائلته. الكلام عن إعلان النبي لمبدأ أساسي والذي يحوي مضامين اجتماعية ولاهوتية بهذا السلوك الغير نظامي هو شيء مشبوه.

الطريقة المؤيدة هنا تتطلب أن يتم الأخذ بعين الاعتبار المجموعة الكاملة للظروف في تقييم الاعتماد على الحديث. يجب أن تكون هناك علاقة متناسبة بين المضامين الاجتماعية والمضامين اللاهوتية للحديث وقساوة الامتحان الذي سيواجه. إذا اعتُبر حديث يملك مضامين اجتماعية ولاهوتية جدية، أنه مشبوه لأي سبب من الأسباب، عندها يجب أن لا يتم الاعتماد

^{٥٢} - ابن حجر الأسقلاني. «فتح الباري» (١٩٩٣)، ٣٤٧/١٠.
^{٥٣} - نفس الكتاب، ٣٥٢.

عليه، إلا إذا تم التوصل إلى حقيقته بشكل استنتاجي. إلى جانب التدقيق بالمضامين اللاهوتية والاجتماعية للحديث، فإن الطريقة المؤيِّدة تتطلب أن يمر الحديث بتدقيق أساسي.

في الإجابة، قد يناقش الشخص أنه من الخطأ النظر إلى قضايا تتعلق بالمتن وأن القضية المناسبة الوحيدة في دراسة الحديث هي سلسلة الإسناد. إذا كانت سلسلة الإسناد سليمة، عندها يعتبر الحديث صحيحاً وهذا سيكون نهاية التحقيق. قد يناقش الشخص، بشكل أبعد، أن محيط ومضامين الحديث لا يجب أن يُعيِّموا وأن المسألة الوحيدة هي الحقيقة. بكلمات أخرى، في تقييم قضايا السلطة، يجب على الشخص أن لا يفكر بكيفية أو سبب ما قيل، ولكن فقط عن ماذا قيل ومن قاله.

التحليل المتني ليس بدعة في التاريخ الإسلامي^٥. بحسب علم الحديث، وتحديدًا في مجال العلل، فإن الرواية التي تحوي سلسلة إسناد معصومة، يجب رفضها لأن نص الحديث غير سليم. قد يتم رفض هكذا حديث لأنه قد يحوي أخطاءً إملائية وأخطاءً في القواعد، أو لأنه يتناقض مع القرآن، أو لأن النص معاكس لقوانين الطبيعة، تجربة الإنسان المشتركة، أو أوامر

^٥ - في العصر الحالي، كان محمد الغزالي مؤيداً للتحليل المتني. ركز في الكثير من كتاباته على الحاجة لتقييم جدارة الحديث الأحادي بغض النظر عن بنية سلسلة الإسناد. الغزالي، «السنة النبوية» ١٨ - ٢٩؛ شرح «دستور الوحدة» ٦٧ - ٨٧.

العقل^{٥٥}. قد يعتبر أهل الحديث أن الحديث الذي يعاني من هذه العيوب، أو غيرها، لديه علة قادحة في المتن^{٥٦}.

ولكن مجال علة المتن مليء بالغموض ولم يُكتب الكثير عنه. عادةً ما يقول أهل الحديث أن علة المتن هي علوم غامضة حيث لا يمكن التنقيب إلا للفقهاء الأكثر علماً. بعد دراسة المجموعة الكاملة للقضايا المحيطة بحديث معين، قد يقوم الفقيه بالحكم على وجود عيب فعلي في الحديث^{٥٧}. فعلياً، هذا

^{٥٥} - سبقي، «أدب الحديث»، ١١٤؛ بليق، «منهاج الصالحين» ٣٦ - ٣٩.

^{٥٦} - أبو عمر ابن صلاح «علوم الحديث» (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٦)، ٩١ - ٩٢؛ انظر: أبو محمد الرازي، «علة الحديث» (بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٥).

^{٥٧} - صالح: «علوم الحديث» ١٧٩ - ١٨٧؛ عطر، «منهج النقد»، ٤٤٧ - ٤٥٤، مع أنه من الممكن مناقشة أن تحليل المتن يرفع التفكير الإنساني فوق الحقيقة الظاهرة، وبهذا يرتكب خطيئة الإعجاب بالنفس، فأنا أعتقد بأن هذه المناقشة لا أساس لها. العلاقة بين العقل والوحي مُعقدة، وقد كتب عنها فقهاء تقليديون من ابن رشد الثاني إلى ابن تيمية. عبد الوليد بن رشد، «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»، تحرير: محمد عمارة الطبعة الثانية (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣)؛ نقي الدين أبي العباس أحمد بن تيمية، «درع التعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول»، تحرير: محمد رشاد سالم (الرياض: دار الكنوز الأدبية، لا تاريخ)؛ شرح «القضاء والقدر»، تحرير: أحمد عبد الرحيم الصايح والسيد الجميلي (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩١). مع أن هذه المسألة تحتاج لكتاب منفصل، لكنني أود أن أذكر بشكل مختصر خمسة نقاط أساسية. أولاً: النص ليس الطريقة الوحيدة لمعرفة الدين أو الوصية الإلهية. يمكن للشخص أن يطور معرفته بالله عبر مظاهر أخرى للدين كالتطبعة. التاريخ، الصلاة، والتضرع. التحليل المتني يبحث عن الموازنة بين وسائل المعرفة النصية والغير نصية. ثانياً: التحليل المتني يبحث عن التدقيق في صحة النص في ضوء نصوص مختلفة أخرى. مثلاً، قد يقول القرآن {X}، وتقول رواية من نقل فردي {Y}. التحليل المتني سيسمح للشخص بأن يقبل {X} ويرفض {Y} لأن حقيقة القرآن أعلى من أي نقل فردي. ثالثاً، تُعتبر العادة جزءاً من القانون الديني. خرق العادة ليس مقبولاً إلا من خلال وحي صادق، الروايات التي تعتبر أنها حقيقية ولكن ليس بشكل كامل، لا يمكن لها أن تخلق حالة من خرق العادة. رابعاً: التحليل المتني لا يُطبق على نصوص حقيقية بشكل مؤكد؛ يطبق على تقاليد ذات حقيقة مشكوك فيها كجزء من التدقيق الكلي من أجل تحديد

يعني أن مناهج هذا المجال كانت محيرة، والحكم الذي كان يتم الوصول إليه هو حكم وهمي. وأكثر من ذلك، فإن معظم جهود العلماء القدماء للحديث كانت متجهة نحو تثبيت إسناد الحديث. بقي التحليل المتني غير مطور وغير مُستعمل^{٥٨}. وأكثر من ذلك، فإن علم الحديث لم يربط حقيقة الحديث مع فروعه اللاهوتية والاجتماعية. فقهاء الحديث لم يطالبوا بمستوى أعلى من المصادقية لحديث قد يكون لديه فروع اجتماعية ولاهوتية شاملة. بالإضافة إلى ذلك، وكما يتضمن المقطع من مقامة ابن خلدون، فإن علماء الحديث لم يشاركوا في تدقيق تاريخي للحديث أو يفتبروا ترابطه المنطقي أو تأثيره الاجتماعي. بناءً على ذلك، فإن علماء الحديث عادةً ما قبلوا مصادقية حديث مع مضامين اجتماعية ولاهوتية إشكالية.

الوزن الذي يجب إعطاؤه لرواية محددة. الوزن المعطى لرواية ما قد يكون منخفضاً بشكل كافٍ، للنقطة حيث يتم رفض النص على أنه مساوٍ لرواية غير مقبولة. أخيراً، وربما الأهم، في اللاهوتية الإسلامية، لا يمكن الوصول للحقيقة عبر الوحي لوحده. العقل الصافي والوحي يُعتبران طرفيَّين صالحين متساويين في الكشف عن الوصية الإلهية. في حالة الخلاف الواضح وغير ممكن تجنبه، يتم قبول الوحي على العقل الصافي. مع ذلك، بما أن العقل التام قد يؤدي إلى الحقيقة، فقط الوحي الذي تم الأخذ به على أنه صادق في موضوع الحقيقة قد يفوق العقل التام. لكنني أسلم أن المطلب التناسبي المؤيد في هذه المقالة قد يجعل التحليل المتني ضرورياً في كل الظروف. كما سناقش فيما بعد، فإن إحصاء عدد الناقلين لوحده غير إثباتي، من المهم الربط بين حقيقة الأمر الديني وتأثير هذا الأمر، لقد وضع الله بشكل واضح ومختلف المبادئ العامة والأساسية للدين. ويجب التدقيق في كل المبادئ ذات ترتيب أقل في ضوء المبادئ الأعلى ترتيباً منها. في الأساس، هذه عملية تدقيقية، ولن تؤدي إلى تحديدات فردية، أو فريدة.

^{٥٨} - رحمن، إسلام؛ ٦٤ - ٦٧، شرح «المنهج الإسلامي» ٢٧ - ٨٢.

لنأخذ مثلاً الحديث المروي من أبو داوود (توفي عام ٢٧٥ هـ / ٨٨٩م)، الترمذي (توفي عام ٢٧٩ هـ / ٨٩٢ - ٨٩٣م). ابن حبان (٣٥٤ هـ / ٩٦٥م) وحكيم النيسابوري (توفي عام ٤٠٥ هـ / ١٠١٥): روت أم سلامة أن النبي قال: «أي امرأة تموت وزوجها راضياً عنها، تدخل الجنة». هذا الحديث هو بنفس الدرجة من الصحة كحديث السجود. يقول المعلقين على رياض الصالحين بأن هذا يعني أنه فقط إذا كانت الزوجة مطيعة وزوجها راضٍ عنها فستدخل إلى الجنة^{٥٩}. طبعاً، نمت قراءة ذلك عبر مفهوم النص، أو ميثاق النص، أو مضمون النص، النص الواقعي لا يقول امرأة مطيعة؛ يقول: «أي امرأة تموت وزوجها راضٍ عنها، تدخل الجنة»^{٦٠}. هذا شيء إشكالي، فهذا

^{٥٩} - مصطفى الخان، مصطفى البغا. «نزهة المتقين شرح رياض الصالحين» (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤)، ٧: ٢٧٤ - ٢٧٥؛ الشوكاني، «نيل الأوتار» ٦: ٢٠٧ - ٢١٠؛ المباكفوري، تحفة الأحوادي، ٤: ٢٧٢ - ٢٧١.

^{٦٠} - بعد نشر الطبعة الثانية لهذا الكتاب، ناقش مبرزو الحديث أن معظم الأحاديث ايجازية وأنه يجب فهم هكذا أحاديث من خلال السياق. لذلك، يجب الفهم أن النبي كان يقول: «إذا كانت المرأة مطيعة وتقيّة وماتت وزوجها راضٍ عنها، بشرط أن يكون، هو أيضاً، مطيعة وتقيّاً، فسوف تدخل الجنة». أعتقد بأن هذا النقاش يجهد لفهم ما هو غير مفهوم. أولاً: إنه شيء غريب أن يجد مترمّو الإسلام، الذين يفاخرون بأنهم موضوعيون، أنفسهم في موقع يجبرهم على فهم النص بشكل قريني وغير حرفي. ثانياً: إذا كان نقاشهم صحيحاً، فعندها يكون الحديث غامضاً وغير محدد ليكون مصدراً شرعياً لأي تقيدٍ قياسي. ثالثاً: مرة جديدة، لا تجد معنى لسبب أن رضا الزوج هو أحد الشروط لدخول الجنة. لنتفرض أن الزوج والزوجة تقيّان بشكل متساو، ولكن الزوجة تموت دون أن يكون زوجها راضٍ عنها لأنها، مثلاً، لم تقبل قراره بأن يكون لديه زوجة ثانية، هل هذا يعني أن الزوجة لن تدخل الجنة؟ يبدو مبرروا الحديث وكأنهم يناقشون أن الزوجة مديونة له بالطاعة العمياء طالما أنه لا يأمرها بعمل شيء ضد قانون الله. هذا بالضبط ما أجده مثيراً للاعتراض -

يعني أن رضا الله مشروط برضا الزوج. ولكن حتى ولو قلنا بأن الحديث يطبق على المرأة المطيعة فقط، فما زال هناك إشكال، وأن رضا الله ما زال مرتبطاً برضا الزوج بغض النظر عن كم سيكون الزوج غير تقيًا. قد تكون الزوجة تقية ويكون الزوج غير تقي، ومع ذلك فما زال رضا الزوج مطلوباً. إذاً فنحن مضطرون إلى قراءة مضمون أبعاد؛ هذا الحديث ممكن تطبيقه فقط إذا كان الزوج تقيًا والزوجة تقية. وحتى ولو طُبِّق هكذا، ما زالت هناك إشكالية، فماذا لو كانت الزوجة تقية أكثر من الزوج؟ ماذا لو كان الزوج مبذراً أو سلوكه سيء أو مزاجه سيء أو عنيف أو جبان أو غبي أو كسول؟ ومع ذلك، وبغض النظر عن الحالة، فما زال رضا الله مشروطاً برضا الزوج. هذا مفهوم متطرف مع مضامين اجتماعية ولاهوتية عميقة. قبل النظر في هذا الحديث بوضعه كمبدأ أساسي لاهوتي، يجب أن يكون بدرجة أعلى من المصادقية، وهو ليس كذلك.

نموذج آخر من الحديث يقول أنه رُوِيَ عن أنس بن مالك أن النبي قال: «إذا صلّت المرأة خمسة مرات [في اليوم] وصامت

فمبررو الحديث يتجاهلون أن قانون الله لا يكون دائماً محدّد، وأن الناس يكونون راضين أو غير راضين بسبب أمور تتعلق بالتفضيل، الذوق، والشخصية، وأنه غير الشرعيات التقنية توجد أشياء كالذكاء والحكمة. والأهم، أن المرأة تستطيع أن تكون أذكى، أكثر حكمة، أكثر توازناً، أكثر اعتدالاً، وأكثر معرفة من الرجل. إذا كانت القضية هكذا، فلماذا يكون رضا الأزواج عنصراً للوصول إلى الجنة؟

في رمضان، وأطاعت زوجها، وحافظت على طهارته، فسوف تدخل الجنة»^{٦١} بشكل قابل للجدل، هذا النموذج يشرح أو يحدد (تخصيص) النموذج السابق. إذاً، الأمر ليس أن أي امرأة تطيع زوجها سوف تدخل الجنة ببساطة؛ بل هي فقط المرأة التي تطيع، تصلي، تصوم، وتحافظ على طهارتها. مع ذلك، هناك عدة مشاكل في هذا المنطق أيضاً^{٦٢}. أولاً، عدد أقل من الراويين يقبلون هذا النموذج. ثانياً، لهيعة هو أحد الأشخاص في سلسلة النقل لهذا النموذج وهو شخص غير موثوق^{٦٣}. ثالثاً، هذا النموذج لا يتجنب غموض النموذج الأول. مثلاً، ماذا حدث لواجب دفع الزكاة، أو أداء فريضة الحج؟ لعلّ هذا الشيء يعود للأحوال المالية عند الزوج. ولكن ماذا لو كانت الزوجة غنية والزوج فقير؟ بالإضافة إلى ذلك، ماذا لو كانت الزوجة تصلي،

^{٦١} - هذا النموذج مروى من أحمد بن حنبل، وابن حبان والطبري.

^{٦٢} - هناك عدة أحاديث منسوبة إلى النبي والتي تشدد على صلاة المرأة وعبادتها لن تقبل من الله إذا أغضبت وعصت زوجها. وتشدد أحاديث أخرى أن الملائكة سوف تعذب الزوجة إذا أغضبت زوجها عبر جعل الزوج يرفض العلاقات الزوجية معها الشوكاني، «نيل الأوتار»، ٦: ٢٠٩ - ٢١٠. قد ناقش بأن هذه الأحاديث مشبوهة، بما أن إرضاء الله أعلى من إرضاء الزوج. يقول نوع مماثل من الحديث، «هناك ساعة في يوم الجمعة حيث تقبل فيه كل الصلوات إلى صلوات امرأة زوجها غاضب منها». تم اعتبار هذا الحديث مفبركا من قبل أغلبية العلماء، ابن الجوزي، «كتاب الموضوعات»، ١: ٧٧.

^{٦٣} - ابن حجر الأسقلاني يدعي بأنه صدوق. ابن حجر الأسقلاني، «تقريب التهذيب»: تحرير: عبد الوهاب عبد اللطيف (القاهرة: لا مطبعة، ١٩٧٥)، ١: ٤٤٤؛ مع ذلك، فإن موثوقية ابن لهيعة كانت مشبوهة. لقد روي أنه أصبح عاجزاً ذهنياً بعد أن أحرقت كتبه عام ١٧٠. اعتبره البعض غير موثوق بعد هذا الحدث. محمد ابن حبان: «المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين» (حلب: دار وعي ١٣٩٧هـ) ٢: ١١ - ١٦.

تصوم، تحافظ على طهارتها، وتطيع زوجها ولكنها خسيصة في ما عدا ذلك؟ ماذا لو كانت تغتاب وتُشوّه سمعة الناس، تضرب أطفالها، تسرق من الجيران، تعذب قطنها، وتهزأ بالفقير؟ أما زالت مؤهلة للدخول إلى الجنة؟ الطريقة الوحيدة التي نستطيع أن نعطي فيها جواب سلبي لهذا السؤال هي بأن ننسب معاني مختلفة للحديث بدلاً من المعاني الواضحة للكلمات.

الصعوبة في هذا النوع من الأحاديث هي في أنها تشجع التقيد الشكلي بطاعة الأزواج بينما تتجاهل القيم الأخلاقية الأخرى في الإسلام. مثلاً، تأمر الكثير من الأحاديث المنسوبة إلى النبي بأنه يجب طاعة الأزواج حتى ولو كانوا ظالمين أو مُضطهدين^{٦٤}. يشدد حديث مشابه أنه يجب على الزوجة أن تسترضي زوجها حتى ولو كان ظالماً، أو غير عادلاً تجاهها.

^{٦٤} - من أجل نماذج مختلفة لهذا الحديث، ابن أبي شيبة «المصنف»، ٣/٣٩٦ - ٣٩٧، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري، «التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد»، تحرير: مصطفى العلوي ومحمد البكري (المغرب: مكتبة فضالة، ١٩٨٢)، ١: ٢٢٩ - ٢٣١؛ أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي «كتاب السنن الكبرى» (بيروت: دار المعرفة، لا تاريخ) الصغير من حديث البشير النذير، تحرير، محمد محي الدين عبد الحميد (القاهرة: دار خدمات القرآن، لا تاريخ) ١: ٥٠٧ - ٥٠٨؛ علاء الدين علي المنقي بن حُسام الدين البرهان فوزي الهندي «كفز العمال في سنن الأقوال والأفعال» (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥) ١٦: ٣٣٩. بشكل ملفت، وفي بعض النماذج عن هذه الرواية، تسأل امرأة الرسول عن واجبات الزوجة تجاه زوجها. وعندما علمت بأن الزوج مؤهل للاحترام، سواء كان على خطأ أو على صواب، قالت بأنها لن تتزوج أبداً.

إذا صدّ الزوج محاولاتها لاسترضائه بشكل غير عادل، فتكون قد قامت بواجبها، وسوف تُكافأ من الله^{٦٥}.

مضمون هذا الحديث هو أنه طالما أن الزوج لم يأمر زوجته بالقيام بمعصية، فهو مؤهل للاحترام. ويتم التشديد على هذا الموقف في حديث شكلي بشكل سخيّف، وغير أخلاقي. بحسب هذه الرواية، عاش زوجٌ مع زوجته في منزل ذو طابقين — عاش والد الزوجة في الطابق الأول في نفس المنزل بينما عاش الزوجان في الطابق الثاني، وقبل ذهابه إلى رحلة عمل أمر الرجل زوجته، بشكل غير مبرّر، أن لا تغادر الطابق الثاني لمنزلهما. بتقيدها بأوامر زوجها، لن تستطيع الزوجة أن تزور والدها في الطابق الأول، أو أي شخص آخر. بعد أن رحل الزوج، أصيب والد الزوجة بمرض شديد، فأرادت الزوجة أن ترى والدها قبل أن يموت، ولكنها لم تُرد أن تعصي أوامر زوجها. بناءً على ذلك، بعثت للنبي سائلةً إياها ما إذا كان بإمكانها زيارة والدها. فردّ النبي بأنها لا تستطيع أن تعصي أوامر زوجها. سرعان ما مات الوالد. ومرة أخرى بعثت الزوجة للنبي سائلةً إياه ما إذا كان باستطاعتها ترك الطابق الثاني قبل دفن والدها. مع ذلك، تلقت نفس الجواب من النبي

^{٦٥} - البيهقي، «كتاب السنن»: ٧: ٢٩٣.

أمرأ إياها بأن تطيع زوجها. بعد أن دُفِن والدها، من دون حضور ابنته، بعث النبي إلى المرأة مُعلماً إياها بأن الله قد غفر ذنوب والدها لأنها أطاعت زوجها^{٦٦}. مع أن معظم الفقهاء يبدون وكأنهم رفضوا هذا الحديث على أنه غير موثوق، فهو يعطي مثلاً عن المنطق الغير أخلاقي والسخيف الملازم لمبدأ الطاعة العمياء لأي إنسان. وأكثر من ذلك، فإن هذه الرواية تُظهر أن المبدأ عن أن الزوج لن يكون مطاعاً إذا أمر بخطيئة، هو حماية غير كافية ضد الاستبداد والشخصية الضعيفة. يمكن للناس أن يتقيدوا بالقوانين، ومع ذلك يظلون خسيسون. الشرعية ستتشى بداية الأخلاقية وليس تلبيتها كاملة، إلا إذا نفخنا ضميراً أخلاقياً في مفهوم الشرعية. بالإضافة إلى ذلك، فإن عالم الخطايا في هذه الحياة الأرضية، مُناقش، مجادل، ومفاوض فيه. من غير المعقول أن يحصر الزوجان كل علاقتهما بأحكام فقهية.

كل الأحاديث المشار إليها في الأعلى لا تشرح سبب هذا التملق السخيف للأزواج. في الواقع، التبريز المعطى، في هذه الأحاديث، لرغبات الأزواج هو مضاد للمبادئ الإسلامية التي تقول بأن حسنة الإنسان تظهر في طاعته وأعماله الجيدة. وأكثر

^{٦٦} - هذه الرواية تملك سلسلة فاسدة من النقل. أبو حامد الغزالي. «إحياء» ٢: ٥٧؛ الترمذي، «نودار الأصول» ١٧٦.

من ذلك، هذه الأحاديث غير متناسبة مع المفهوم القرآني عن العلاقة الزوجية. يقول القرآن: ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودةً ورحمةً إن في ذلك لآياتٍ لقومٍ يتفكرون﴾^{٦٧}. ويتحدث القرآن أيضاً عن الزوجان على أنهم لباساً لبعضهم^{٦٨}. في سورة النساء، يقول القرآن: ﴿الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعضٍ وبما أنفقوا من أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله...﴾^{٦٩}.

الأحاديث المناقشة في الأعلى تضع مبادئ أساسية، والآيات القرآنية المذكورة في الأعلى تضع مبادئ أساسية أيضاً. بقليلٍ من التفكير سوف يلاحظ الشخص نوع من الخلاف بين المبادئ الأساسية الموضوعية من القرآن وتلك للحديث. يتكلم القرآن عن الحب، الشفقة، الصداقة، ونساء فاضلات مطيعات لله. بشكل قابل للجدل، إن إجبار زوجتك على القيام بعلاقة على ظهر حيوان ومطالبتها بتوقيع غير مبرر ليس مساعداً للحب، الشفقة، الصداقة، الطهارة، وطاعة الله. لا يمكن للشخص أن يأمر

^{٦٧}- القرآن (سورة ٣٠، آية ٢١).

^{٦٨}- القرآن (سورة ٢: آية ١٨٧).

^{٦٩}- القرآن (سورة ٤: آية ٣٤).

بالتبجيل، ومفهوم القرآن للطهارة ليس مشروطاً بإرضاء إنسان آخر، بل في التقوى وطاعة الله.

إذا كان هناك خلاف بين المصادر، فمن واجب الشخص أن يوفق بينهم. هذا مبدأ مُشرَع بشكل جيد في الفقه الإسلامي. ولكن يجب أن يسأل الشخص السؤال المنهجي التالي: هل يجب السماح لأحاديث متنوعة النماذج، أحادية الجوهر، التي لا تصل لأعلى نقطة من المصادقية، والتي تحوي منطقاً لاهوتياً مشبوهاً ومضامين اجتماعية عميقة، بأن تختلف مع القرآن من أول الطريق؟ في الواقع، السؤال الأهم هو: هل يجب تمييز الأحاديث ذات القيم المذكورة في الأعلى، كقوانين مشرعة إذا تجاوزنا عن ذكر المبادئ الأساسية، لشيء جوهرى كالزواج؟ أنا أقترح بأن يتم تمييز الأحاديث ذات درجة أعلى من المصادقية، كأساسية في أمور المضامين الاجتماعية والدينية التامة. وكمثل أخير لناخذ بعين الاعتبار ثلاثة أحاديث أخرى، في الحديث الأول، يُروى عن أبو موسى أن النبي قال: «ثلاثة سيصلون ولن تُقبل صلواتهم: ١ - رجل متزوج من امرأة سيئة السلوك ولم يطلقها...»^{٧٠}. في الحديث الثاني يُروى عن ثوبن أن النبي قال:

^{٧٠} - النص الكامل للحديث يقول «ثلاثة سيصلون ولن تُقبل صلواتهم»: (١) رجل متزوج من امرأة سيئة السلوك ولم يطلقها. (٢) رجل يرفض الظهور أمام الشخص لأنه يدين له بالنقود. (٣) رجل يعطي نقوده لشخص نو رأي ضعيف، لأن الله قال: ﴿لَا تَتَوَاتَا السُّفَهَاءُ

«أي امرأة تطلب من زوجها الطلاق من دون أن تعاني منه لن تدخل الجنة»^{٧١}. في الحديث الثالث، يُروى عن ابن عمر أن النبي قال: «إذا جاء وقت الساعة ووقع رجال النزوات في نقاش [وخلاف]، إتبعوا ديانة أهل الصحراء وديانة النساء»^{٧٢}. كل الأحاديث الثلاثة هي عبارة عن نقل فردي، وكلها تحوي مضامين اجتماعية ولاهوتية. الحديث الأول قد يؤدي إلى تفاهم عدد حالات الطلاق. السلوك الجيد عادةً ما يكون أمر متعلق برأي شخصي أو يعتمد على المحيط الثقافي. يتراوح السلوك السيء بين الخطايا وعيوب أخلاقية مثل عدم الإحساس، سرعة الغضب أو الجدل. ومع ذلك، ولكي تتجنب عدم قبول صلاتك، الشك في أن زوجتك الشخص سيئة السلوك يفرض عليك طلاقها. يبدو الحديث الثاني وكأنه ينكر الإجراء الشرعي الإسلامي وهو الخلع حيث تعيد المرأة مهرها أو تتنازل عن المالية من أجل طلاق من دون خلاف. وفي الحديث الثالث

أموالكم﴾ (القرآن: سورة ٤، آية ٥). الحكيم النيسابوري، «المستدرک علی الصحیحین»، (بيروت: دار المعرفة، لا تاريخ) ٢: ٣٠٢. أنا مهتم بالجزء الأول من الحديث فقط، ولكن قد ناقش بأن الحديث إشكالي بأكمله.

^{٧١} - روي هذا الحديث من أحمد بن حنبل، أبو داود، الترمذي، ابن حبان، ابن ماجه، والحكمي النيسابوري. لقد روي عبر عدة سلاسل من النقل، وكلها تعتبر ضعيفة وإشكالية. الجرجاني، «الكامل في ضعفاء الرجال» ٣١/٤.

^{٧٢} - الحكيم النيسابوري والديلمي، في كتابه «مسند الفردوس»، روى هذا التقليد، انظر: الجرجاني، «الكامل في ضعفاء الرجال» ٤: ٤٩٢؛ ٦: ٤٦٢؛ ابن الجوزي، كتاب الموضوعات: ٢: ١٧٧.

هناك مضامين لاهوتية واضحة. وفي الواقع، يبدو وكأنه يناقض الحديث الأول. قد يسأل الشخص: كيف يمكن للشخص أن يتبع ديانة بدويين أو ديانة نساء؟ أي بدويين وأي نساء؟ ماذا لو اختلف البدويون مع النساء؟ ماذا لو اختلف النساء فيما بينهن؟^{٧٣}.

في الأساس، وفي ضوء النتائج الاجتماعية والدينية الخطيرة الواضحة التي قد تنتج عن هذه الأحاديث الثلاثة، يجب أن يسأل الشخص، هل يجب إعطاء هذه الأحاديث قوة شرعية؟ وإذا كان الجواب نعم، كيف؟ بما أن هذه الأحاديث هي من نقل فردي، والظروف المحيطة بهذه الأحاديث مشبوهة وغير واضحة، وبغض النظر عما يجادل به أهل الحديث، لا يمكن للشخص أن يكون متأكدًا بأن النبي أطلقها. بناءً على ذلك من المنطقي أن يتم رفضها كأى قوة شرعية أو لاهوتية. يجب تركها للشخص المؤمن للتدقيق في قيمتها بحسب ما يمليه عليه ضميره. حسب الحالة، عبادة الشخص قد تؤدي به إلى أي إقتناع روحي لديه، ولكن ليس لدعم تقيّد إلزامي. بكلمات أخرى، إنه ينتمي إلى دنيا

^{٧٣} - هذه الرواية مناقضة من قبل أحاديث إشكالية التي تقول: استشر المرأة وافعل العكس؛ الرجل الذي يتبع ثروة المرأة سيلقى في جهنم! وطاعة المرأة لن تؤدي سوى إلى الأسف والندم. الجرجاني، «الكامل في ضعفاء الرجال» ٤: ٢٤٩، ٦: ٤٦٢؛ ابن الجوزي، «كتاب الموضوعات» ١٧٧/٢.

الضمير الخاص، ولكن ليس إلى دنيا التقيدات السياسية، الاجتماعية، أو الدينية.

ناقش أهل الحديث أن الحديث الأحادي يكون يقين قاطع ولذلك، يمكن له أن يدعم حكماً ملزماً ليس فقط في العبادات والمعاملات، بل أيضاً في العقائد. اختلفت مدارس الفكر الأخرى على هذا الأمر، وناقش بعضهم بأن الحديث الأحادي لا يؤدي إلى المعرفة ولا يمكن استعماله لدعم قواعد شرعية. ولكن معظمهم قالوا بأن هذا الحديث، بينما هو لا يؤدي إلى يقين قاطع، قد يؤدي إلى الظن. وأكثر من ذلك معظم الفقهاء يناقشون أن الحديث الأحادي يستطيع أن يدعم قواعد شرعية في مجال الفروع، ولكن ليس في الأصول. بعد ذلك اختلف الأكتيرية فيما بينهم: تناقش البعض بأن الحديث الأحادي يستطيع أن يُنشئ قاعدة شرعية في فروع الدين طالما أنه لا يتناقض مع القرآن أو الحديث المتواتر؛ وناقش آخرون أن الحديث الأحادي لا يستطيع التناقض مع القياسي شدّد آخرين أن الحديث الأحادي لا يستطيع أن يدعم قواعد شرعية لكن فقد يدعم استثناءات وتحديدات في الحكم العام^{٧٤}.

^{٧٤} - علي العامدي، «الأحكام في أصول الأحكام». تحرير سيد جميلي (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٤)، ٢: ٤٨، ٦٢ - ٦٦؛ فخر الدين الرازي: «المحصول» (١٩٨٨)، ٢: ١٨٤، ٢١٥؛ أحمد السرخسي، «أصول السرخسي» (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣).

بعيداً عن أهل الحديث، فمن الواضح بأن معظم الفقهاء المسلمين يريدون حصر مجال الحديث الأحادي. بما أنه ليس بإمكان الحديث الأحادي الوصول إلى يقين قاطع لأقوال النبي، لا يمكن الاعتماد عليه بنفس الدرجة كالحديث المتواتر. يمكن استعمال الحديث الأحادي، كما ناقش الأغلبية، لإنشاء فروع للدين وليس الأصول. مع أن الأكثرية من الفقهاء تنازعوا على التمييز بين الأصول والفروع، لكن الواقع بقي أنهم لم يعتبروا الحديث الأحادي ذو قيمة إثباتية لكي يُنشئ أمور أساسية في الدين. لذلك، فإنه أمر مفهوم جيداً أن يتم النقاش في علاقة تناسبية بين حقيقة الحديث ومجاله الشرعي المؤثر. مع أن أكثرية الفقهاء لم يرسموا نقاشهم في هذه الطرق بشكل واضح، فإن التناسبية هي مضمونهم الوحيد في الحديث الأحادي^{٧٥}.

(١ : ٣٢١، ٣٣٣؛ إمام الحرَمَيْنِ الجَوْنِي، «البرهان في أصول الفقه (القاهرة: دار الأنصار، ١٤٠٠هـ)، ١ : ٦٠٦، انظر أيضاً الجَدال المَفيد لبيرنارد وايس، «البحث عن قانون الله» (مدينة سالت لايك: مطبعة جامعة يوتا، ١٩٩٢)، ٢٩٣ - ٢٩٤، ٢٩٩ - ٣٠٠

^{٧٥} - مثلاً، قَسَم الشاطبي (توفي ٧٩٠هـ/١٣٨٨م) مصادر القانون إلى هؤلاء الذين يبيّنون القضية الشاملة وهؤلاء الذين يبيّنون التفاصيل. هذا يعني أنه توجد شروط شرعية تُنشئ المبادئ الأساسية العامة وأخرى تُنشئ التفاصيل التي تكون إثباتات وإنجازات للقضايا الشاملة. تعتمد مرتبة لدليل، أو الأدلة، الشرعي على علاقته بالقضايا الشاملة أو التفاصيل. الدليل الذي يتعلق بالقضايا الشاملة، يُعتبر قاطعاً، أما الدليل الذي يتعلق بالتفاصيل فيُعتبر احتمالي. في معظم الحالات، هذا سيعني أن الدليل الذي يتناقض مع القرآن أو الحديث المتواتر لن يُعتبر قاطعاً. ولكن، من الممكن للآيات القرآنية أو الأحاديث المتواترة التعامل مع التفاصيل وليس القضايا الشاملة. بناءً على ذلك، الدليل الذي يتعلق بضروب من الآيات القرآنية والأحاديث لن يؤدي إلى الحقيقة. يؤكد الشاطبي،

ذلك، حصر منطق التناسبية في الانقسام بين الأصول والفروع هو شيء غير مقبول. كما أشير في مقدمة هذا الكتاب، التمييز بين الأصول والفروع هو أمر إشكالي بحد ذاته^{٢٦}. كيفية تعريف الشخص للأصول والفروع أمر غير واضح أبداً. والأهم من ذلك، القضية ليست ما إذا كان بالإمكان تصنيف مشكلة ما بشكل تقني كجزء من الأصول والفروع. بل المشكلة هي التناسبية بين معرفتنا بمصدر النص وتأثير النص. كلما زاد التأثير المحتمل للمصدر التقني، كلما أصرَّ الشخص أكثر على حقيقته، أي أنه أت من مصدر موثوق. الأحاديث المتواترة تؤدي إلى اليقين أكبر لحقيقتها، ولذلك يمكن الاعتماد عليها لإنشاء قواعد شرعية

كالكثير من الفقهاء التقليديين، توجد سلسلة إثباتية مبنية على سلسلة من القيم. لا يمكن للتفاصيل أن تُبطل القضايا الشاملة، وإذا كان الأمر كذلك، فعندها يمكن للقضايا الشاملة أن تُبطل التفاصيل. المهم أن عدم التناسب بين القضايا الشاملة الإثباتية والتفاصيل قد تؤدي إلى هبوط مصداقية وحقيقة التفاصيل. الشاطبي «الموافقات» ٣: ١٥ - ٢٦.

^{٢٦} الارتباك المحاصر للأصول والفروع ظهر بشكل واضح في الجدل حول الحجاب للمرأة المسلمة. يناقش أغلبية الكتاب في الإسلام أن قضية الحجاب غير مفتوحة للجدال والنقاش، بحسب ما يقولونه، يجب على المرأة أن تغطي كل جسمها وشعرها، ما عدا وجهها ويديها. الألباني، «حجاب المرأة»؛ المودودي، «الحجاب». هؤلاء الكتاب يناقشون أن الحجاب هو بين الأصول الدين، ولذلك لا يمكن مسامحة أي خلاف على هذا الأمر. بينما ناقش كتاب آخرون بأن الحجاب هو موضوع مناسب للنقاش. هاشم شريف، «المرأة المسلمة بين حقيقة الشريعة وزيف الأباطيل»، (الإسكندرية؛ دار المعرفة الجمعية، ١٩٨٧)؛ فاطمة مرسي، «الحجاب والنخبة الذكورية» (نيويورك: شركة اديسو ويسلي للنشر، ١٩٩١) بالنسبة لي، فقد ناقش بأن الحجاب، سواء كان جزءاً من الأصول أو الفروع، موضوع مناسب للجدال. مع ذلك، أي شخص يدعي بأن الحجاب هو جزء من الأصول الدينية، يتحمل مسؤولية كبيرة في إثبات ذلك. في الأساس، لا شيء مُستبعد من الجدل، بل، في نظري، التمييز بين الأصول والفروع يرسم عدة واجبات للإثبات التي يعتمد وزنها على ما إذا كان الشخص يدعي بأن القضية هي في الأصول أو الفروع.

مع صعوبة وضع مضامين سياسية، اجتماعية، أو لاهوتية. مع ذلك، لا يجب حصر التحليل، ببساطة، لكون الحديث متواتراً أو أحاديّاً. كون الحديث متواتراً أو أحاديّاً هو فقط بداية التحقيق. الإعتقاد فقط على حسب عدد الراويين القدماء، لن يفيدنا كثيراً. المسألة ليست عن كمية الناس الذين نقلوا الحديث في الأجيال الأولى للإسلام فقط. بل عندما يكون هناك مضامين سياسية، لاهوتية، أو اجتماعية جدّية، يجب أن يكون السؤال ما إذا كان بإمكان الدليل الكلي أن يعطينا يقيناً قاطعاً بأن النبي قال، حقاً، ما هو منسوب إليه. قد يتضمّن الدليل الكلي، حقيقة، ومصداقية الراويين، عدد الراويين من الأجيال القديمة، وعدد نماذج الحديث، التناقضات الواقعية بين النماذج المختلفة جوهر الحديث، العلاقة بين هذا الحديث وروايات أكثر مصداقية أو أقل مصداقية من السنة، الأدلة القرآنية (في ما يتعلق بالتناقضات، والتناسبات)، المحيط التاريخي للحديث، وممارسات النبي ورفاقه في المحيط المتعلق بالحديث. بطبيعتها، ستمكن الأحاديث المتواترة من الصمود أمام تدقيقات أكثر من الأحاديث الأحادية.

قد يناقش الشخص بأن الطريقة المؤيِّدة هنا لن تؤدي إلى نتائج حاسمة، وأن الكثير من عدم المصداقية ستعمر السنة. سيؤكد علماء مختلفون الوقائع المذكورة في الأعلى بطريقة

مختلفة، وسوف يستنتج بعضهم بيقين أن حديثاً معيناً هو للنبي، بينما سيختلف الآخرون. وأكثر من ذلك، سوف يختلف الفقهاء على الوزن المناسب الذي يجب إعطاؤه للأحاديث المتعددة. بناءً على ذلك نحن مقيدون للانتهاك بأحكام شرعية مختلفة في نفس القضايا بالاعتماد على الاجتهاد الشخصي لكل فقيه، هذا النقد غير مفروض بالقوة.

إن تاريخ القانون الإسلامي ونمو العديد من المدارس الفقهية في التاريخ الإسلامي، هو أكبر إثبات على صلاحية هذا النهج. من خلال هذه العملية، يتم إنشاء الحديث عن المستبد ويتم الوصول إلى صوت مستبد استنتاجي أبداً. حتى الإجماع المؤقت قد لا يستطيع الوصول إلى المستبد لسبب واحد، هو أن متطلبات الإجماع صعبة الإنجاز. ثانياً: لدى المدارس المختلفة أحكام مختلفة للإجماع^{٧٧}. ثالثاً: فإن عبء الإثبات يكون دائماً على الشخص الذي يدعي أن الإجماع موجود على قضية معينة، وهو عبء قد لا يتم الخلاص منه أبداً. بالخلاصة، حتى مؤسسة الإجماع نفسها لا يفترض أن تستطيع الوصول إلى المستبد

^{٧٧} - مثلاً، بعض الفقهاء، كالشافعي، ناقشوا بأن الإجماع يجب أن يتضمن الناس العاديين. تحت هذه النظرة، يصبح الإجماع مقيداً لأمر كالصلوات اليومية الخمسة، الصوم، الزكاة... إلى آخره.

وإسكان الحديث^{٧٨}. يرمز الحديث إلى بحث الإنسان عن الوصية الإلهية، ولكن لا يُسمح أبداً لصوت إنسان فردي أو جماعي أن يصبح الممثل الحصري للوصية الإلهية.

^{٧٨} - بالنسبة لقضية الإجماع، إقرأ الجصاص، «الإجماع» ١٣٧ - ٢٢٣؛ محمضاني، «فلسفة التشريع» ١٥٩ - ١٦٢؛ حسن. «عقيدة الإجماع» الأهم، أن معظم الفقهاء يوافقون بأن من يتحدّى أو يعتدي على إجماع مبني على حكم ليس بكافر. أبو بكر السرخسي (توفي ٤٨٣هـ/١٠٩٠م) يناقش أنه بما أن الإجماع هو مصدر للقانون، وهو دليل قاطع وواضح لحكم، أي اعتداء على إجماع مبني على حكم هو شيء مساو للكفر. أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، «المحرر في أصول الفقه» (بيروت: دار الكتب العربية، ١٩٩٦)، ١؛ ٢٣٨، ٢٤٠. فخر الدين الرازي في الجهة المقابلة، يناقش أن السلطة العلمويوجودية للإجماع ليست قاطعة، بل ظنية، وأنه يوجد حكم مبني على إجماع والذي يقول أن من يعارض أو يعتدي على الحكم بناءً على الظنية فهو ليس كافراً. وأكثر من ذلك، يناقش أيضاً أن الإجماع ليس جوهرياً أو أساسياً للدين. فخر الدين الرازي، «المحصل» (لا تاريخ)، ٢: ٩٨ - ٩٩. أيضاً العرماوي، «التحصيل» ٢: ٨٦. يناقش آخرون كالزركشي والعامدي أن فشل تبني حكم مبني على إجماع على أمر أساسي في الدين يشكل كفراً، بينما لا يكون الاعتداء على أمور أقل أهمية كفراً. شمس الدين محمد بن عبد الله زركشي. «البحر المحيط» (القاهرة: دار الصقوي، ١٩٨٨)، ٤: ٥٢٤ - ٥٢٨؛ سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد العامدي، الإحكام في أصول الأحكام (القاهرة: محمد علي سابي، ١٩٨٦)، ١: ٢٠٩. قال فقهاء آخرون أن رفض الإجماع، كمصدر للقانون، يشكل كفراً، ولكن رفض حكم معين مبني على إجماع لا يشكل كفراً. عيف العزيز بن أحمد البخاري، «كشف الأسرار» (بيروت: دار الكتاب العربي، لا تاريخ) ٢: ٤٧٩ - ٤٨٠. في الجهة الأخرى، اختلف فقهاء إمام الحرمين الجويني مع الإذعاء بأن رفض الإجماع كمصدر للقانون يؤدي إلى عدم الإيمان والكفر. بل يناقش الجويني أنه فقط إذا قبل الشخص القيمة العلمويوجودية للإجماع ولكن يرفض حكم معين مبني على إجماع، فهو يشارك في عمل من الكفر. الجويني، «البرهان»، ١: ٢٨٠. تلميذ الجويني، أبو حامد الغزالي، يقول أن معارضة حكم مبني على إجماع أو المساهمة فيما حرّمته الأمة هو أمر حرام، مع ذلك، لا يقترح بأن الاعتداء على حكم مبني على إجماع هو مساو للكفر. أبو حامد الغزالي. «المصطفى»، ١: ١٩٨.

بناء المستبد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يُفسّر الشخص النص عبر بناء معناه. لنفرض أن كاتب النص يقصد معنى مُعيّناً، قد لا يتوافق بناء القارئ مع المعنى المُعيّن المقصود. في الواقع، هناك حالة ثابتة من التوتّر بين القارئ والنص. إذا كان الكاتب على قيد الحياة، موجود، وسهل التكلّم معه، فالتوتّر في النهاية سيكون بين الكاتب والقارئ^١. ولكن، إذا كان الكاتب صعب التكلّم معه أو لا يدحض القارئ بشكل مباشر، عندها يكون التوتّر بين الكاتب والنص، في معنى ما، يقوم القارئ بمفاوضة المعنى، مباشرةً بالنص.

^١ - لم أعد مُقتنعاً بصلاحيّة هذه النقطة. حتى لو كان الكاتب على قيد الحياة، فإن النص، بنظام المعاني الرمزية، يصل إلى درجة من الحكم الذاتي. قد يعترض الكاتب على الطريقة التي يُقرأ بها نصّه، لكن الكاتب لا يستطيع التحكم بعملية التفسير. لذلك فإن التوتّر بين القارئ والنص موجود بغض النظر عن الكاتب. هذا لا يعني بأن قصد الكاتب لا علاقة له بعملية تحديد المعنى. في الواقع، فإن قصد الكاتب، النص، والكاتب يصبحون مساهمين في قوى للمفاوضة على المعنى ثلاثية الأقطاب.

مثلاً، قد يقرأ القارئ الآية القرآنية التي تقول: «لا إكراه في الدين»^٢. يجب على القارئ أن يقرّر معنى النص. الآية تعني بأنه لا يجب إجبار أحد على أن يصبح مسلماً. وبدلاً من ذلك، قد تعني هذه الآية أنه بينما يُجبر الشخص على أن يصبح مسلماً، لا يمكن إجباره على الإيمان. وقد تعني الآية أيضاً أنه لا يجب إجبار الشخص على الصلاة، الصوم، أو ارتداء الحجاب (عن النساء) وممكن أن تعني بأنه قد لا يُعاقب الشخص على الارتداد (من الدين). وأكثر من ذلك، قد يناقش الشخص أنه طالما لا يوجد إكراه في الدين، فلا يجب أن يكون هناك إكراه لأي شيء آخر. وهكذا قد يستنتج الشخص أن الاتفاقيات التي تم الدخول إليها بالإكراه هي غير صالحة. قد يناقش الشخص بشكل أبعد أن الموافقة الحرة مطلوبة في عقد الزواج. بشكل قابل للجدل، قد يقوم الشخص بالتوسّع بهذا المنطق لإبطال صلاحية اتفاقيات الالتحام.

في كل خطوة من الخطوات، يبني القارئ معنى النص. يباشر القارئ العمل في النص ويقرّر كيف يريد قراءته. النص يقول أنه لا إكراه في الدين، فقط. قد أو قد لا يعني الصلاة، الحجاب، الارتداد (عن الدين)، الزواج، أو عقود الالتحام. بما

^٢ - القرآن: سورة ٢: آية ٢٥٦.

أن النص لا يتكلم عن هذه الأشياء بشكل مباشر، فإنها مهمة القارئ أن يقوم ببناء المعنى للحضور. قد تظهر حالة من التوتّر بين القارئ والنص لأن القارئ قد يفهم النص بشكل خاطئ كلياً ومختلف عن المعنى الذي يقصده الكتاب.^٢

يبدأ القارئ بقراءة النص على أنه موثوق. النص موثوق بسبب أصله. في الحالة المذكورة في الأعلى، فإن سلطة النص مشتقة من أصله الديني. إذا قام القارئ بإلقاء الضوء على النص ومن ثمّ وضع حكماً، عندها يكون القارئ قد وحد نفسه مع النص. يصبح القارئ جزءاً من النص ويقف محرماً، صعب الوصول إليه، ومتعالياً. يصبح النص والمعنى الذي أعطاه القارئ للنص متشابهان. فعلياً، يبقى النص موثقاً لكن القارئ يصبح مستبداً. الحقيقة غير ممثلة إلا من خلال القراءة التي يقوم بها القارئ للنص. لا توجد أية قراءات أخرى ممكنة، أو على الأقل هذه هي الطريقة التي يقوم بها القارئ برسم الحديث للحضور. يتم تصنيف النص على أنه تابع للقارئ وفعلياً، يتم تبديل النص بالقارئ. في كثير من الطرق، لم يحاول القارئ

^٢ - تتم مفاوضة قصد الكاتب من خلال وسائل النص واللغة. قد يقصد الكاتب المعنى {X} ، ولكن فورما تدخل {X} وسائل اللغة. تتم ترجمة القصد إلى {Y} بالطبع، عندما نتعامل مع القرآن، يجب على الشخص أن يفترض بأن الله يعبر عن نفسه بشكل مميز، وأي غموض موجود في النص هو مقصود. هذا يعني بأن الله قصد بأن يكون للقارئ مساحة من المفاوضة العقلية داخل النص.

بناء المعنى للنص فحسب بل ذهب أبعد من ذلك عبر بناء النص بحد ذاته.

الأهم من ذلك، هو أن القارئ يقوم ببناء معنى النص، وربما النص بذاته، عبر اختيار أجزاء النص التي سوف يقدمها للحضور. قد يقوم الكاتب بهدم موثوقية النص عبر اختيار النص بشكل انتقائي. لذلك، مثلاً، عند التعامل مع قضية الإكراه في الدين، إذا قام الشخص بإلقاء الضوء على الآية المذكورة في الأعلى من دون أي نص آخر متعلق بها، يكون الشخص قد بدّل موثوقية النص باختياره المستبد. عوضاً عن ذلك، قد يقوم الشخص بإظهار مجموعة كاملة من النصوص والدلائل المخالفة والمختلفة كلها. ثم يقوم القارئ بتحليل النصوص أو الدلائل، ومن ثم يفصل تفسيره عن النص. يبنى القارئ المسافة عبر استعمال مصطلحات مثل «أنا اقترح» أو «جدلياً» أو «في ما يبدو» إلى آخره. يبقى النص موثقاً — لا يمكن أن يُجسّد أو يُمتل من قبل أي قارئ فردي. القارئ موثوق أيضاً لأنه يناقش قضية ولا يذكر وقائع. لا يجب على القارئ أن يقول: «هذا هو حكم الشريعة». بل، يجب على القارئ أن يقول: «من كل

الدلائل الموجودة...» أو «برأيي...» أو «في مدرستي...»،
أو «بحسب فهمي...» «فإن حكم الشريعة هو...»^٤.

فقط عبر منهج، ثنائي الأطراف، من الاجتهاد وضبط النفس،
يمكن تجنب الاستبداد. يجب على القارئ أن يمارس الاجتهاد
التمام في البحث عن وتحليل المصادر النصية. إضافة إلى ذلك،
يجب على القارئ أن يمارس ضبط النفس في تمثيل معنى هكذا
مصادر. هذه النقطة موضحة بشكل جيد في مقطع من إمام
الحرَمَيْنِ الجَوَيْنِي (توفي عام ٤٦٨هـ/١٠٨٥م). يقول: (إذا
كان المجتهد غير مهمل في بحثه وكان مجتهداً في بحثه عن
المصادر ولا يجدها عندها تكون الشريعة، بالنسبة له حسب
اجتهاده)^٥.

في البحث في قضايا الشريعة، هناك واجب من الاجتهاد
العقلاني والبحثي (بذل النظر وجهد القريحة) في إظهار
المجموعة الكاملة للنص المتعلق بقضية معينة. وأكثر من ذلك،
يجب على القارئ أن يمارس ضبط النفس عبر إدراك أن النص
قد يجسد الوصية الإلهية، لكن القارئ ليس كذلك. مع أن القارئ

^٤ - بالطبع، القضية ليست بإدخال مؤهلين ببساطة أمام التحديدات التفسيرية للشخص. بل هي
التذويت للإدراك أنه لا يحق للقارئ أن «يقفل» قراءة النص فوق تحديد معين ويرفض
كل شيء آخر من دون اعتبار. وأكثر من ذلك، قد يتم إحياء الاستبداد بالرأي عندما يكون
الموثوق صريحاً مع الآخرين حول الطبيعة المحتملة لتحديداته.

^٥ - الجَوَيْنِي: «كتاب الاجتهاد» ٦٤.

يفاوض في معنى النص، يجب عليه أن يحافظ على مسافة بينه وبين النص. النقطة الأساسية ليست ما إذا كان القارئ يمثل النية الصحيحة للكاتب بشكل صحيح. بل، النقطة الأساسية هي ما إذا كان القارئ يحترم النص بشكل كافٍ عبر محاولته فهم النص وليس استبداله. في هذا المعنى، الأخلاقية الأعلى هي أخلاق الحديث وليس بالضرورة صحته.

كما هو مشار في المقدمة، جادل الفقهاء المسلمين، بشكل مستمرًا معنى الجملة «كل مجتهد على حق»^١، في الجوهر، هذا الجدل ارتبط بإنكار الاستبداد في الأحاديث الإسلامية. قلب الجدل كان عن معنى «الحق» لكن هذا الأمر طرح السؤال ماذا يريد مؤلف النص في النهاية؟ إذا أراد أن يصل كل قارئ إلى الفهم «الصحيح» للنص، إذاً فكيف يكون كل قارئ أو مجتهد على حق؟

تعامل الفقهاء المسلمون مع ما إذا كان المسلم مجبراً في واجبه على العثور على الجواب الحقيقي لمشكلة نصية. بالطبع، اعتمد هذا الأمر على ما إذا كان هناك جواب صحيح أساساً. بمعنى آخر، هل يقصد الكاتب معنى محدداً، وهل يجب على

^١ - في هذا السياق، جادل الفقهاء المسلمون رواية أخرى منسوبة إلى النبي تقول: «كل من يمارس الاجتهاد وقد كان صحيحاً فهو مكافئ مرتين، ومن كان مخطئاً فيكافئ مرة». انظر: السيوطي، «اختلاف المذاهب» ٣٨.

القارئ أن يكتشفه؟ بالجواب على هذا السؤال، اختلف الفقهاء المسلمون. الأغلبية من الفقهاء المسلمين وافقوا بأنه طالما أن القارئ يمارس الاجتهاد في البحث عن القصد الصحيح، فهو لن يكون مذنباً أو لن يرتكب خطيئة، بغض النظر عن نتيجة بحثه. وناقش بعض الفقهاء أنه في النهاية يوجد حل لكل مشكلة نصية. مع ذلك، لا أحد غير الله يعرف الجواب الصحيح ولن يظهر (الجواب) قبل يوم الآخرة. في هذا المعنى، الكاتب يملك قصد معين ولكن لا يمكن لأحد أن يبني بشكل استنتاجي ما إذا كان الشخص فهم الكاتب. في هذا المعنى، فإن كل مجتهد يحاول العثور على الحقيقة هو على حق. مع ذلك، قد يصل قارئ إلى الحقيقة بينما لا يصل إليها آخرون، سيقوم الله في يوم الآخرة، بإعلام كل القراء، من كان على صواب ومن كان على خطأ^٧.

ناقش فقهاء كإمام الحرمين الجويني، جلال الدين سميوطي (توفي عام ٩١١هـ/١٥٠٥م). حامد الغزالي (توفي عام ٥٠٥هـ/١١١١م)، وفخر الدين الرازي (توفي عام ٦٠٦هـ/١٢١٠م) بأنه لا يوجد جواب صحيح^٨، ناقشوا بأنه لو كان هناك جواب

^٧ - مدرسة الفكر هذه معروفة بالمُخْتَنَةِ، ابحث في المصادر المذكورة في الأسفل.
^٨ - تُعرف مدرسة الفكر هذه بالمُصَوِّبَةِ. البخاري، «كشف الأسرار» ٤: ١٨؛ أبو حامد الغزالي، «المنخول من تعليقات الأصول» (دمشق: دار الفكر: ١٩٨٠) ٤: ٥٥؛ المصطفى، ٢: ٥٥٠؛ فخر الدين الرازي، «المحصل» ٢: ٥٠٠-٥٠٨.

صحيح، كان من الممكن أن يجعل الله الدليل استنتاجياً وواضحاً. لا يمكن لله أن يأمر البشر بواجب العثور على الحقيقة، بينما لا توجد أي وسائل مفهوميّة لاكتشاف الحقيقة حول مشكلة نصيّة. يُأمر البشر بواجب التحقيق باجتهاد في مشكلة ما ومن ثم اتباع نتائج اجتهادهم الخاص بهم. يشرح الجويني هذه النقطة عبر التشديد، «أكثر ما قد يدّعيه المجتهد هو رجحان الإيمان وتوازن الدليل. مع ذلك، لم يتم ادعاء الحقيقة من قِبَل أي منهم... لو كنا مأمورين بالعثور على الحقيقة، لما كان غُفِرَ لنا لفسلنا في عدم إيجادها»^٩. بحسب الجويني، ما يريده الله أو ما يقصده كاتب النص هو من أجل أن يبحث البشر عنه. يشرح الجويني أنه كما لو قال الله: «أوامري لعبيدي هي بحسب رجحان إيمانهم لذلك من يؤمن بشكل أكبر بأنه مقيد لفعل شيء، العمل عليه يصبح من أوامري»^{١٠}، الله يأمر الناس أن يبحثوا باجتهاد، إن قانون الله. متوقف حتى يستطيع أن يؤدي تقوّمًا بالإيمان بقانون الله، في هذه النقطة، كما للشخص، يصبح قانون الله بحسب رجحان إيمان الذي تم تأديته^{١١}.

^٩ - الجويني: كتاب الاجتهاد؛ ٥٠ - ٥١.

^{١٠} - نفس الكتاب، ٦١.

^{١١} - أبو الحسن البصري، «المعتمد» ٢: ٣٦٣، يناقش أنه طالما أن الشخص مجتهد ومستفد، أية نتيجة سيصل إليها ستكون صحيحة.

ماذا لو كان هناك خلاف بين شخصين، كل منهم برحان إيمانه الخاص، حول الاهتمامات؟ ما هو قانون الله عندئذٍ؟ يناقش الجويني بأن قانون الله لكل شخص هو رحان إيمانه، مع ذلك، بالعلاقة مع بعضهم، فإن قانون الله متوقف إلى أن يكون هناك حكم شرعي أساسي بين الاهتمامات المخالفة.

يُظهر الجويني هذا النقاش عبر مثلين لافتين. لنفرض أنه يوجد زوج شافعي يصرخ في ساعة غضب بوجه زوجته الحنفية: «أنت طالق». بما أن الزوج شافعي، سيعتبر بأن الكلمة خرجت في ساعة غضب وأنها غير فعّالة وزوجته ما زالت تُعتبر زوجته. مع ذلك، وبما أن الزوجة حنفية فقد تعتبر أن كلمة الطلاق التي تخرج في ساعة غضب تكون فعّالة. في مثل آخر، يفترض الجويني بأن زوجة حنفية تزوجت من دون إذن من وصيها. بما أنها حنفية فهي تعتقد أنه باستطاعتها الزواج بمن تشاء. في نفس الوقت يفترض بأن وصيها (لنفرض أنه والدها)، الذي يصادف أنه شافعي، يزوجه لرجلٍ آخر. بما أن الوصي شافعي فهو يعتقد أنه بإمكانه تزويج ابنته لمن يشاء مع ومن دون إذنها. ثم يطرح الجويني سؤالاً: ما هو حكم الله في هذه الحالات؟ يناقش الجويني بأن حكم الله يعتمد على معتقداتهم. مع ذلك، بما أنه يوجد خلاف بين الأطراف المختلفة، يصبح

حكم الله متوقفاً حتى يحكم القاضي في الموضوع. بكلمات أخرى، بما أنه لدى الأطراف معتقدات مختلفة، يصبح قانون الله محرماً إلى أن يتم اللجوء إلى القضاء. حكم القاضي، عندها، سيكون قانون الله. مع ذلك، فإن حكم القاضي ليس حكم الله. لأنه (حكم الله) الأصح بين كل الأحكام البديلة. بل هو قانون الله على أساس عدل عملي^{١٢}.

تُميّز طريقة الجويني، بشكل فعّال، بين الخطيئة والدين الشرعي. الخطيئة تكون عند الفشل في الاجتهاد للبحث عن الدليل ولكن ليس للنتيجة التي يتم الوصول إليها. الحكم الشرعي يظهر من ضرورة حل معتقدات متخالفة. ولكن في نفس الوقت، لا يمكن لأحد أن يدعي الوصول إلى الجواب المحتمل الصحيح.

^{١٢}- الجويني: «كتاب الاجتهاد»، ٣٦ - ٣٨. الجويني لا يناقش بأن الأخلاقية الوحيدة هي أخلاقية الدعوى القضائية، أو أنه لا توجد حقائق أساسية. يجب التذكّر بأنه ناقش أنه حسب الأصول، هناك حقائق أساسية. أما بالنسبة للفروع، الأخلاقية النهائية هي في الدعوى. أنا لا أوافق مع الجويني في تعريفه للأصول والفروع. مع ذلك يجب ترك هذه المسألة لدراسة أخرى. وأكثر من ذلك، أنا أعترف بأنّي أجد أن اللجوء إلى دعوى قضائية في عقيدة حكم الله هو شيء إشكالي. في مدرسة الفكر الأولى المناقشة في الأعلى، الحكم هو حكم الله حتى يستطيع البشر تحديد ما إذا كان الحكم صحيحاً أم لا. مع ذلك، سيدرك البشر ما إذا كان الحكم صحيحاً أو خاطئاً في الآخرة. في مدرسة الفكر الثانية، فإن التحديد هو حكم الله فقط إذا قبله ضمير الإنسان كما هو. إن حكم المحكمة أو المجلس التشريعي في البلاد مطّاع، ليس لأنه يُعتبر على حق ولكن بسبب أولية الثبات والنظام. قد يظهر لي بأن حكم المحكمة (أو أي تشريع) هو ليس حكم الله، ولكن حكم السلطة. عندما يصبح الحكم حكم السلطة، قد يبدو الأمر غير محتمل أن نعتبره كحكم الله - إنه حكم النظام، الضرورة، والملاءمة، إنه في الأساس حكم الله. ولكن سواء تم إدراك هذا الأساس أو لا، أمر يعتمد على ضمير الإنسان. يبدو لي أن الكلام عن قانون ديني موضوع من قبل دولة غير متماسكة.

في غياب الحكم الشرعي، يكون الشخص مُقَيِّداً في اتِّباع نتيجة اجتهاده^{١٣}.

إن تأثير طريقة الجويني هو لحماية سلامة وموثوقية النص بما أن الحديث هو قيمة أخلاقية بحد ذاته، فإن بناء الاستبداد هو أمر تم تجنُّبه. حتى في قضية الحكم الشرعي، قد يستمر الشخص بالنقاش بأن الحكم الإيجابي قد بنى النص الديني بشكل خاطئ. حتى القاضي، يجب أن يكون مطلعاً على واقع أنه يمثِّل رأياً فقط حول الحكم الشرعي وليس الحكم الشرعي نفسه.

^{١٣} - في كلا المثلين، اعتقد بأن التحليل الأخلاقي والشرعي المناسب قد يُرَى معتقدات المرأة المشاركة فيهما. لا يتعامل الجويني مع حالة قد يعتقد فيها الشخص بأن اقتناعه أساسي لمفهومه عن الدين. مثلاً، المرأة في المثل المذكور قد تعتقد بأن حقها في اختيار الزوج أساسي لفهمها للإسلام. بناءً على ذلك، قد ترفض أمر القاضي إذا كان في صالح والدها. قد تكون هذه حالة الاعتراض الضميري على الحكم. قد ناقش بأنه في هذه الحالة، قد يكون من الإلزامي دينياً على المرأة بأن لا تُطيع حكم المحكمة. وقد ناقش بشكل أبعد أنه تحت الظروف، يجب أن تكون المرأة مُعاملة شرعياً كبقية. ابحث في قانون البغي، أبو الفضل، شرح «أحكام البيعة» ١٤٩ - ١٧٦. يجب أن أشير أنه تحت القانون الشرعي، بشكل قابل للجدل، قد تُعتبر هذه المرأة بأنها ناشزة، مثلاً، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن» (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣)، العقيدة الشافعية في الطاعة، التي قد تجبر المرأة على العودة إلى منزل زوجها. قد تستطيع هذه المرأة اللجوء إلى الخلع. مع ذلك، يختلف الفقهاء التقليديون على ما إذا كانت موافقة الزوج ضرورية من أجل الوصول إلى الخلع. وأكثر من ذلك، فالزوج، بحسب بعض المدارس، قد يطالب بمبلغ أعلى من مبلغ المهر. أبو محمد عبد الله بن قدامة «المُغنى» (بيروت: دار إحياء التراث العربي لا تاريخ)، ٧: ٥١ - ٥٣؛ أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد ابن رشد، «بداية المتجدد ونهاية المُقتصد» (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ٢: ١١٤ - ١١٨، جوديث. إ. تاكر. «في بيت القانون»: الجنس والقانون الإسلامي في العثمانية.

كل ديانة تتناصر قيم أو أصول أساسية معينة. هذا ما فسّره الفقهاء المسلمون بالأصول أو حقائق قاطعة. ناقش الفقهاء المسلمون أنه بالنسبة لهذه الأصول، القيمة الأساسية ليست الحديث بل الأصل والحقيقة القاطعة بنفسها. باعتراف الجميع، فإن التمييز بين الحقيقة الأصلية وغير الأصلية هو أمر محير. لذلك، من وجهة نظري، لا يجب مراقبة أحاديث حول الأصول المزعومة. مع ذلك، عندما لا يكون هناك ادعاءات للتعامل مع حقيقة أصلية أو قاطعة، يجب أن يلقي الشخص واجباً أكبر من الاجتهاد وضبط النفس. إن عبء الإثبات أعلى، وواجب الجهد في البحث مطلوب أكثر.

أي شيء يُعتبر عرضة لتفسير نصّي هو ليس بين الأصول. ناقش الفقهاء المسلمون أن أي شيء لا يُعتبر حقيقة قاطعة يتم اعتباره بين فروع الدين (غير أصلي). بشكل قابل للجدال، إنها حقيقة قاطعة بأن حماية حياة الإنسان تُعتبر قيمة، قال الله: «لا تقتلوا النفس التي حرّم الله إلا بالحق»^{١٤}. ويقول القرآن، أيضاً، في مكان آخر: «لا تقتلوا أنفسكم»^{١٥}. ما يحتوي «سبب عادل» يُعتبر عرضة للنقاش. وأكثر من ذلك، ربما يتم اعتبار أن

^{١٤}- القرآن، سورة ٦: آية ١٥١.

^{١٥}- القرآن، سورة ٤، آية: ٢٩.

«التدخين قاتل» جزء من الفروع. بالنسبة للفروع، القيمة الأساسية هي قيمة البحث. البحث عن الحكم الشرعي هو هدف بحد ذاته لأن القيمة الأساسية للبشر هي في العيش في خدمة الوصية الإلهية، مع ذلك، لا تتم خدمة الدين عبر اتباع قوانين مُعيّنة. بل تتم خدمة الدين بالعيش حياة أخلاقية وعبر انهماك العقل والروح في البحث اللانهائي عن هذه الحياة. في كثير من الأحوال، يكافئ الله الإخلاص في العمل، وليس النتائج.

واحدة من المقالات المعادة في الأحاديث الإسلامية هي: «الله أعلم». يفترض بهذه القاعدة أن تعمل كمذكرة أنه بغض النظر عن كل الظروف، لا يمكن لأحد أن يمنع خطأ أو تجاهل. ومع ذلك، من المفترض أن تعمل كمنبه بأنه يجب على الشخص أن يفعل أي شيء لمنع الخطأ والتجاهل. هذا يعني بأن الشخص مقيد بواجب الاجتهاد. هذه القاعدة تشير، أيضاً، إلى أن معرفة الإنسان منفصلة عن المعرفة الدينية. لا يمكن لأحد أن يمثل أو يجسد الوصية الإلهية، هذا يعني أنه يجب على الشخص ممارسة ضبط النفس في مناقشة الوصية الإلهية، لقد أصبحت عادة عند المسلمين في الولايات المتحدة بأن يذكروا جملة «الله أعلم» في مقالاتهم. الظرف الوحيد، مع ذلك، هو أن لا تُذكر فقط بل أن نقصدها بصدق.

آراء ما بعد النشر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الرأي الأكثر حساسية هو التبريري. كل نص موضوع بحركة من الكاتب يصبح بشكل محتوم مصدر إخراج لكاتبه. هذا ليس لأن الكاتب لديه أشياء أكثر من النص ليقدمها. ولكن لأن كل كاتب يريد أن يعتقد بأن النص خانة بطريقة ما. إلا إذ كان الكاتب مصمّم على السكوت، فهناك دائماً الاعتقاد التّواق بأن النص المكتوب في الماضي قد فشل. وأن النص القادم سيثبت تحسّن حاسم. ولكن، بالطبع، الكاتب هو من يُفشل النص، ولذلك فمن العدل القول بأن كل كاتب يدين باعتذار لنصّه.

في إعادة الطبع الثالثة للموثوق والمستبد في الأحاديث الإسلامية، أنا واعٍ بشكل متألم للطرق التي أفضلت بها هذا الكتاب. هناك الكثير من القضايا التي تستحق التوسّع فيها

وتفصيلها - هذا الكتاب يستحق معاملة أغنى لأمر عديدة والتي تم ذكرها ولكن لم يتم التوسع فيها. هناك رغبة قوية لمعالجة هذا النقص عبر المراجعة الجوهرية لأجزاء كبيرة من الكتاب، ولكنني أقوم هذه الرغبة. إذا قمت بإنشاء المراجعات المتوقعة. عندها سيموت الكتاب القديم وسيولد كتاب جديد. لكنني أدرك بدرجة قاطعة بأن الكتاب يجعل كاتبه غير متصل بالموضوع، وأن هذا الكتاب قد اكتسب حقوقاً بوجود مستقل والتي اشمئز من تجاهلها - لقد راجعت الأفكار المُعبّر عنها في هذا الكتاب وهذه الأفكار تظهر الآن في عمل جديد كلياً. مع ذلك، هذا لا يعني بأن أحكم على العمل الحاضر بالموت، أو أنني سأجد الراحة في فكرة أن الأعمال الجديدة تُلغي كل شيء قبلها. ببساطة، لقد حميت «الموثوق والمستبد»، بمعظم أجزائه، من دون تغيير أو إعادة مراجعة، لأنني لست الشخص الذي أحكم ما إذا كانت أفكاري الأخيرة متفوقة ظاهرياً على أفكاري الأولية. قد يجد الكاتب تفاوتاً بين ما أعبر عنه في «الموثوق والمستبد» وأفكاري الأخيرة. مع ذلك، فإن القارئ هو من يجب أن يكون الحاكم النهائي على أي أفكار هي الأكثر إقناعاً أو إفادة.

١- أبو الفضل، «الكلام باسم الله».

مصدر النص وتحديد المعنى:

إله واحد كتاب واحد، ومعنى واحد.

من بين القضايا التي لم يتم التوسع فيها على نحو كافٍ في «الموثوق والمستبد» هي تلك المتعلقة بالنص وتحديد معناه. بينما صدقتُ فيما بعدم كما أصدق الآن، بأن المعنى محدّد عبر مشاركة معقّدة بين الكاتب، النص، والقارئ، فقد قرّرتُ ألاّ أشرح هذه النقطة أو أن أتوسّع فيها. وأكثر من ذلك، لم أتكلّم عن قضية موضوعية النص أو كيفية تفريق الشخص بين القراءات العقلية والقراءات المؤذية للنص. لقد فشلت في رسم الحواجز بين سلطة القارئ، الكاتب، والنص في تحديد المعنى. بشكل قابل للجدل، إذا قام أي طرف من أطراف القوى التي تحدّد المعنى بتجاوز مقيداته الملائمة قد تكون النتيجة تأويلاً للاتسداد. وقد فشلتُ أيضاً في الكلام عن القضية التي نواجهها عن من يكتب النص. قد يكون للنص كاتباً واحداً أو عدّة كتّاب، لكن قائمة الكتاب ليست بالضرورة محصورة بهؤلاء الذين تظهر أسماؤهم على غلاف الكتاب. خاصّةً عندما يتعامل الشخص مع حديث شفهي، كسنة النبي، يجب على الشخص أن يواجه الاحتمال الحقيقي بأن مشروع كتّاب، وليس كاتباً واحداً، يقفون خلف النص. بالإضافة إلى ذلك، حتى في مسألة نص

ممضي من كاتب واحد، مع أنه منسوب لهذا الكاتب الوحيد، في الواقع هو صادر عن القيم الاجتماعية القياسية والعقلانيات الكثيرة التي تشكل تفكير الكاتب.

عقيدة السلطة التحدي الذي نواجهه هي متعلقة بقضايا تحديد المعنى ودور الكاتب، النص والقارئ. السلطة القسرية، كسلطة رجل الشرطة، لا تعتمد بالضرورة على الإقناع للحصول على الاحترام أو القبول. بل هي تعتمد على التهديد بالإصابة ببعض الأذى، إذا لم يُمنح الاحترام أو القبول. تحصل السلطة الأخلاقية على الاحترام عبر شكل من أشكال الإقناع الذي يحث الشخص على تفضيل طرق معينة من الإيمان والعمل وإقضاء الاجتماعات الأخرى. بالطبع، كتاب «الموثوق والمستبد» يتعامل مع السلطة الأخلاقية بشكل أساسي، لكنني لم أحاول تنمية مفهوم نظامي للسلطة في هذا العمل. أنا أعتقد بأن أي علاقة بالسلطة الشرعية، إن كانت قسرية أو غيرها، تعتمد على مجموعة من الشعارات التي تظهر بالمطالبات — مثلاً، المطالبة بالقوة، التفويض، المعرفة، والتأهيل. الطرف الذي يسلم بهذه السلطة يعتمد على هذه الشعارات سواء كانت واضحة أم ضمنية. عندما أذهب إلى طبيبي الذي يملك مكتباً في المستشفى، يرتدي السترة البيضاء، ويُسمي نفسه م. د. أنا أعتمد في ضرري على هذه

الشعارات. أنا أعتزم على استباق احتمال الذهاب إلى الطبيب أو إلى أمي بسبب هذه الشعارات للسلطة. هذه الشعارات، ولعدة أسباب، تقنعني بأن م. د. يعرف أفضل، وأنه قادر على تنفيذ الأعمال المفترض اجتماعياً بأنها تحدُّ للطبيب. ولكن هذه الشعارات للموثوقية، والعلاقة الناشئة، موجودة في افتراض مجموعة من الواجبات. إذا تم خرق الواجبات فلدى الأطراف سبب وجيه للشكوى، الاستبداد بالرأي في هذا النوع من القوى يظهر في نوع الخرق الذي يمكن تسميته بالمؤذي. بشكل مختلف، يتضمّن الاستبداد الاعتداء على السلطة، والذي يعتدي على الظروف فوق نوع الاحترام الممنوح. في هذا الكتاب، لم أتوسّع في الظروف التي قد تسيطر على العلاقة بين الفقهاء المسلمين وهؤلاء الذين يعتمدون على آرائهم لضررهم.

القضايا المتعلقة بتحديد المعنى ومفهوم السلطة تُعتبر مُجبرة، وهي متعلقة بشكل مباشر في توسيع الاستبداد كمعارضة للموثوقية في أي حديث. مع ذلك، وكما أشرت في مقدمة هذا الكتاب، فقد أردت أن أصدر عملاً سهل الفهم للمسلمين الذين يعيشون في الغرب. ولتعيين هذا الكتاب داخل الحديث الإسلامي بشكل متساوٍ. النقاشات التي تتضمّن أمور من النقد الأدبي ومفاهيم السلطة تتجه إلى أن تصبح نظرية، وهي غريبة عن

المسلمين الحاليين في الغرب. لقد تطلّب مني الأمر بعض من السنين بعد كتابة «الموثوق والمستبد» لتطوير عمل جديد على أمل أن يكون سهل المنال وواضحاً للمسلمين الحاليين^٢. في هذا الكتاب، قمت بحصر فكرة الاستبداد بالرأي في أنه اغتصاب لسلطة الدين. إذا كنت شبه قانوني أعمل في شركة قانونية، لكنني أدعي أمام الزبائن بأنني الوكيل المسؤول عن القضية، عندها أكون قد تخطيت حدودي واغتصبت الوكالة الرسمية للسلطة. لم أعتصمها بمعنى أنني نقلتها إليّ وتجاهلت وكالتها (السلطة)، لكنني اغتصبتها بمعنى أنني وضعت نفسي في سلطة لست مؤهلاً لها. ولكن هناك أنواع أخرى من الاغتصاب للسلطة، وقد تكون أخبث. مثلاً، لو ادعيت، كعضو في كلية القانون، بأنني أملك القوة لإصدار قرارات تابعة لعميد الكلية فقط، لقد قمت بخلق سلطة لنفسي لا يمكن ادعاؤها. بذلك، وليس عليّ أن أدعي بأنني العميد؛ لكن أن أدعي بأنني أملك قوى، لا أعرفها في الواقع، في حالة أعرف فيها، بشكل منطقي، بأن بعض الناس سيعتمدون عليّ في تمثيل مشاكلهم، هو أمر يفني بالعرض.

^٢ - أتحدّث عن هذه القضايا في «الكلام باسم الله» بشكل لافت، إحدى الشكاوى التي أتتني عن «الموثوق والمستبد»، وبشكله الحالي، هو أنه نظري وصعب الفهم لكنني لا أعتقد بأنني قادر على تبسيط هذا العمل من دون تحويله إلى عمل غير فعّال ومن دون معنى.

إن علاقة الشخص بالوصية الإلهية تطرح قضايا مماثلة. بما أنني لا أستطيع أن أسأل الله مباشرةً عن توقعاته وطلباته مني، وبما أنني لا أملك الوقت، الرغبة، أو القدرة على كشف الوصية الإلهية، قد أبحث في خصوصيات دراسة هذه الوصية. مثلاً، إذا كنت أفكر بالطلاق وأردت أن أنفذه بشكل مطابق للوصية الإلهية، فقد استنتج بأنه يجب تطبيق الطلاق بحسب أوامر القانون الإسلامي. قد أذهب إلى عميد كلية القانون، التي أعمل فيها، وأسأله. ولكن قد يبد الأمر من دون جدوى، إلا إذا كان العميد يعرف قوانين الطلاق في الإسلام. عوضاً عن ذلك، قد أذهب إلى المسجد وأسأل أول شخص ألقاه هناك. قد يكون تصرفي غير منطقي، إلا إذا كنت أعتقد بأن كل من دخل إلى الجامع يعرف الوصية الإلهية جيداً. أو قد أبحث عن شخص يُظهر كل معالم الفقيه الإسلامي^٢، وأسأله. مرةً أخرى سيبقى تصرفي غير منطقي، إلا إذا كنت أعتقد بأن كل من يظهر هذه المعالم والمظاهر هو شخص عالم بالوصية الإلهية. بالإصرار على معرفة الوصية الإلهية في موضوع الطلاق، قد أذهب إلى شخص يُظهر هذه العلامات وأسأله إذا كان خبيراً في مجاله. لنفترض أن الشخص أجابني بأنه يعرف، وقمت بسؤاله، وأخذت

^٢ - قد يكون هذا الشخص، مثلاً، ذو لحية ويرتدي عباءة ويصلي أمام المصلين في المسجد.

منه الأجوبة التي أريد. ماذا لو اتضح بأن الشخص الذي أرشدني، أرشدني إلى قوانين الطلاق في القانون الروماني من دون أن يخبرني أنه فعل ذلك؟ عندها من الجدير الاستنتاج بأن هذا الرجل قد تجاهل بأني أفترض بأن ما يقوله لي تابع للقانون الإسلامي، ولذلك فقد اعتدى بسلطته الأخلاقية عليّ. اعتقدت بأني أتعلم القانون الإسلامي، لكنني تعلمت القانون الروماني دون أن أعلم بذلك. هذا ما أقصده، بالشكل الأساسي، بالاستبداد بالرأي. لنفترض بأن هذا الرجل ليس مجنوناً، لكنه اعتمد على القانون الروماني لأنه يعرفه ولا يعرف شيئاً عن الإسلام. لكنه وجد أنه من المنطقي أن يفترض بأن كل القوانين متشابهة — فإذا قال القانون الروماني شيئاً ما، فليس هناك منطوق للشك بأن القانون الإسلامي سيقول شيئاً مختلفاً بالجوهر. ليكون المثل أسهل، من الممكن أن نفترض بأن هذا الشخص يعتمد على القانون المصري عوضاً عن القانون الروماني، أو ربما على ما أخبره إياه المتخصصين، أو ببساطة اعتمد على المنطق. قد تكون كل هذه الأشياء مصادر شرعية للمعرفة، ولكن ليست ما سألت عنه، وليس هذا ما أفترض أنه مصدر موثوق لاكتشاف الوصية الدينية. لو كنت أعرف بأن الناس في الجماعات الوثيقة الصلة بالموضوع يعتبرون أن المختصين هم الصوت الموثوق

لله، عندها سيكون من الصعب القول بأن هذا الرجل قد خرق واجبه تجاهي. قد يكون خالف واجبه تجاه الله. وبالاعتماد عليه، قد أكون فعلت نفس الشيء، ولكن بما أن هذا الشخص لم يمثل مؤهلاته بطريقة خاطئة أو لم يحتال عليّ، فهو لم يتصرف بشكل مستبد من خلالي.

الاستبداد الأخلاقي، على الأقل في كل الأمثال التي استطعت التفكير بها حتى ذلك التاريخ، يتضمّن بشكل ثابت بعض من التشويه أو الاحتيال. بشكل أساسي أكثر، يتضمن الكذب — الكذب الذي يؤدي إلى نوع من الثقة الخاطئة. في محيط الممارسة الشرعية للإسلام، يتضمن الاستبداد بالرأي الاستشهاد بسلطة الله في عملية تلقي الضوء على سلطة الله. ليس من الضرورة أن يتضمن الاستبداد تشويه الوصية الإلهية، بل هو يشوه العملية التي تنتج عن تحديد الوصية الإلهية. المسألة هي، أي نوع من الافتراضات يجب استخدامها في السؤال عن الوصية الإلهية؟ إذا سألت شخصاً عن حكم القانون الإسلامي، أنا لا أطرح هذا السؤال في فراغ. هناك جماعة معنيّة تعطيني معانٍ لهذا السؤال ولأي جواب قد ألقاه. لذلك، عندما أطرح السؤال فأنا أفترض صلة القرآن، السنة، والحديث الفقهي بالسؤال والجواب. أنا أفترض بأن الشخص الذي يعتبر نفسه

كضوء في القانون الإسلامي سوف يبني جوابه على مصادر تُعتبر شرعية ومُقتعة في جماعات التفسير. لن أتوقع جواباً مبنياً على الحدس والعقل، إلا إذا كنت أنتمي إلى جماعة تفسير تعتبر بأن الحدس والعقل اللامحدود يمكن أن يكونا محددين للوصية الإلهية، مع ذلك، طالما أن الإفشاءات موجودة، فليس بالضرورة أن يكون الاعتماد على العقل والحدس نوعاً من الاستبداد. الاستبداد هو الادعاء بشكل واضح أو ضمناً أن الجواب مبني على القرآن، السنّة، والحديث الفقهي ليكون موافقاً لعقله وحدسه. إضافة إلى ذلك، فإن هذا النوع من التشويه لا يعطي السائل الاحترام والاهتمام الكافيين في الحصول على جواب قد يعتبره السائل شرعياً. أنا لا أناقش بأن العقل والحدس لا يلعبان دوراً في القانون الإسلامي – بعيداً عنه. ببساطة، أنا أنادي بضمير حي وصدق في استعمال الافتراضات، الحدس، والعقل المكوّنة حضارياً، في تمثيل الوصية الإلهية.

بعيداً عن الواجبات المطروحة من وجود الجماعات التفسيرية المفترضة، هناك تقيدات أخلاقية تُقيد عمل الشخص الذي يدعي بموقع له في السلطة الأخلاقية. لنعود إلى {X} مرّة أخرى، إذا سألت {X} عن قانون الله، لديّ رغبة مخلصّة بأن أطيع قانوناً ممكن نسبه إلى الله. على الأقل، أنا أفترض بأن {X} لا يعتبر

نفسه إله. وأكثر من ذلك، أنا أتوقع بأنه لا يعتقد بأنه ملهم دينياً، قد أتوقع بأنه يعلم بهذا الاقتناع. في محيط العلم الإسلامي، قد تكون هذه الافتراضات منطقية، إذا لم تكن ضرورية. بالإضافة إلى ذلك قد أتوقع بأن لدى {X} ضمير حي في التفريق بين نزواته ورغباته، وما يقول عنه بأنه دليل واضح يكون صحيحاً. قد أتوقع بأن يمارس {X} ضبط النفس، لكي لا يصبح مدعي ديني. إضافةً إلى ذلك، قد أملك توقع منطقي أنه عندما يمثل {X} الفقه الديني، لن يفعل ذلك إلا بعد جهد في البحث عن الدليل الوثيق الصلة بالسؤال⁴. بشكل مشابه، إذا استشرت طبيباً بمشكلة طبية، أتوقع بأن يكون هذا الطبيب منضبطاً في شرحه وتأكيداته لي. أنه سوف يدرس بجهد كل ما يتعلق بظرفي الطبي، بما في ذلك الأدوية المناسبة، وأنه سوف يمارس حكمه بشكل منطقي ومسؤول، كي لا يستخدمني كوسيلة اختبار في علاجه الطبي من دون موافقتي. إن فشل {X} في تنفيذ هذه التقيّدات يُعتبر اعتداءً بواجباته علي، وإذا كان الخرق خادعاً بشكل كافٍ، تصبح العلاقة بيني وبين {X} فاسدة.

⁴ - في «الكلام باسم الله»، ناقش خمسة عوامل، الصراحة، ضبط النفس، الجهد، الإدراك الواسع، والمنطق، تحمي العلاقة بين الإنسان الذي يدعي السلطة الأخلاقية والإنسان الذي يسلم بهذه السلطة.

العلاقات الفاسدة عادةً ما تكون استبدادية، لكن الفساد لوحده لا يولد الاستبداد. ليتواجد الاستبداد، يجب على الفساد أن يتضمن الادعاء بأن الأمر المفتوح للسؤال والتحقيق قد تم حله. مثلاً قد أسأل {X} سؤالاً عن قضية، لنرمز إليها بـ {Z}. يجيب {X} بأن {Z} محلول بشكل واضح وحاسم في الفقه الإسلامي وأن {Z} محرّم. في الواقع، فإن {Z} ليس محلولاً كما يدّعي {X}، هذا ما أسميه بالاستبداد بالرأي. فعلياً، حاول {X} إنهاء الحكم الذاتي للوصية الإلهية عبر إخراج العملية التي تمثل الوصية نفسها بها عن الخط. لقد أخذ {X} العمل على عاتقه واعتبر بأن العمل قد انتهى، وبهذا يكون {X} قد ادّعى بشيء له لا يحق إلا لله فعله. إذا ترك الله قضية مفتوحة للتحقيق فكيف يمكن للشخص اعتبارها منتهية؟ سواء أنهى {X} القضية بسبب عجزه، كذبه، أو إهماله هي مسألة جانبية. إن إنهاء نقاش مستمر هو استبداد بغض النظر عن الأسباب. مع أن ما ذكر فوق هو نظري، فهو أمر مطروح بشكل جيد في التقليد الإسلامي^٥. بما أن هذه المسألة هي المسألة الأساسية لهذا

^٥ - الكثير من المصادر والروايات شددت على أن الفقهاء يتكلمون عن سلطة الله ويجب أن يؤدوا واجبهم باجتهاد وضمير حي. يحصل الفقهاء على سلطتهم (الثقة) من الافتراض بأنهم مؤهلون لتمثيل وصية الله، ولذلك، هم مدانون أمام الله إذا ما اعتدوا على السلطة. في هذا السياق، تشدد المصادر على التقيدات الغنيدة من المعرفة والاجتهاد. لا يجب أن يتكلم الفقيه من جهل ويجب أن يحقق في قانون الله بأفضل جهد ممكن. إساءة تمثيل قانون

الكتاب، أعتقد بأنه تم تعليل هذا التوسُّع. بشكل ملفت، وبعد صدور الكتاب، لاحظت في العديد من المؤتمرات والأحداث الإسلامية، عدداً لا بأس به من الناطقين يصفون ناطق كذا وكذا، أو نقاش ما، أو موقع ما بالاستبداد. ربما يكون هذا مؤشراً على أن «الموثوق والمستبد» قد وصل إلى جمهور عريض. مع ذلك، لاحظت أيضاً بأن عدداً من الناطقين كانوا يصفون مواقع يجدونها مثيرة للاعتراض وتأملية بأنها مستبدة. لعله مؤشر على أنني فشلت في توضيح أفكارى - مؤشر إلى الطرق التي أفضلت بها النص. النقاش الذي يعترف بمنزلة كنفاش، والذي لا يُظهر نفسه على أنه تحديد أو حكم موثوق لقضية ما، في نظري، لا يمكن وصفه بالموثوق. الرأي في موضوع ما، والذي يُظهر نفسه كوجهة النظر والذي يسلم بأن وجهات النظر الأخرى ممكنة، ليس مستبداً. قد يكون نقاش أو رأي ما مخادعاً، كاذباً، أو استنتاجياً، فأنا أتردد في تسميته مستبداً. من الممكن، طبعاً، إظهار رأي تحت ظروف ظالمة

الله بسبب الجهل، غرابة الأطوار، أو ارتخاء تعتبر خطيئة كبيرة. انظر: ابن قيم الجوزية، «إعلام الموقعين» ٤: ١٧٢ - ١٧٥، ٢١٧ - ٢١٩؛ أبو زكريا محي الدين بن شرف النووي، «المجموع شرح المهذب» (القاهرة: دار الفكر، لا تاريخ) ١: ٤٠ - ٤١؛ أحمد بن حمدان الحراني، «صفات الفتوى والمفتي والمستفتي»؛ تحرير محمد ناصر الألباني (دمشق: المكتب الإسلامي، ١٣٨٠)، ٤٦. عن خطيئة هؤلاء الذين يتكلمون عن قانون الله من دون معرفة، إقرأ الهندي، «كنز العمال» ١٠: ١٩٣؛ أبو عبد الله الحكيم النيسابوري، «المُسْتَدْرَك» ١: ١٠٣.

بشكل كافٍ لدرجة يُعتبر فيها استبدادياً. مثلاً، قد أقوم بنصح مجموعة من المُهتدين الحاليين في الإسلام والذين لا يعرفون العربية وقلمًا يكون لديهم أحد غيري يلجؤون إليه. في هذه الحالة، هم لا يملكون خيار سوى اعتبار شروحاتي على أنها نهائية واستنتاجية، إلا إذا قمت بإعلامهم عن وجهات النظر البديلة. بالاعتماد على الظروف، وبالاعتماد، أيضاً، على الطريقة التي أعطي فيها آرائي، قد تكون الحالة بأن العاطفة المُفترضة لسلوكي قد تكون لاغتصاب وإغلاق العملية اللازمة للبحث عن الوصية الإلهية.

اختيار الحالة للدراسة:

تشطّر على شخص بحجمك.

كتاب كهذا كان محتوماً لخلق خلاف، وأنا شاكر لهذا بما أنني تعلمت التعامل الجيد من الانتقادات العديدة. بعض الانتقادات كانت سخيفة ببساطة. مثلاً، البعض سمى الكاتب «بالعم توم» وتساؤلوا لماذا يتهجم على (SAS). كما وضحت، هذا الكتاب ليس عن (SAS) ولدي اهتمامات قليلة بهذه المنظمة كمنظمة. البعض تساءل لماذا اخترت التركيز على أجوبة البريد الإلكتروني من منظمة غير معروفة. ولكن بالنسبة لي، فإن هذا

الشيء بالضبط هو قضية هذا العمل. لم أكن مركزاً على أحاديث منظمات مختارة أو اختبار جدالات الفقهاء. المسألة الأساسية هي أن أحاديث منظمات مثل (SAS) والبرامج المشهورة التي اختارتها (SAS) تعاني من استبداد بالرأي مطوق في الحضارة المشهورة للمسلمين في الولايات المتحدة. ظهور وقبول الاستبداد بالرأي في الحضارة المسلمة المشهورة هو الشيء الذي أجده إشكالي. وهناك مظهر آخر في حديث (SAS) لفت انتباهي وهو السلوك المرتجل والمنقصد تجاه المرأة. إن خبرتي في الولايات المتحدة أدت بي إلى قناعة ثابتة بأن دور وموقع المرأة في الولايات المتحدة هو أحد أكثر القضايا الإشكالية عند المسلمين الأمريكيين. في المؤتمرات الإسلامية، المجالات، وفي خطابات الجامع، أصبح السلوك والمعاملة تجاه المرأة ليس أكثر من ذهاني. لقد لاحظت في العديد من الحالات بأن النقاشات التي لا تتعلق بجنس البشر تتحول إلى منبر للإنتقاص من المرأة. سواء كان النقاش حول وجود مواقف سيارات حول المسجد أو عن إبقاء الحمامات نظيفة، بشكل ما، يتصبح النقاشات فرصة لاستنكار المرأة. إنه أمر اعتيادي بأن تجد أن الرجال الذين يعملون كل يوم إلى جانب نساء غير مسلمات، والذين يحافظون على أفضل العلاقات معهن، يتبنون

صورة عقلية استثنائية عبر النساء المسلمات في المساجد. ربما يكون الطبيب النسائي الذي غضب لأنني أقترحت بأن لا تجلس النساء خلف الستار هو أفضل مثل على ذلك¹.

ناشد حديث (SAS) هذه القوى المشهورة في أنها وضعت حاجزاً جانبياً مستتراً للمرأة في سياق لا علاقة له في المرأة. ما شد انتباهي في حديث (SAS) هو نوعيته النموذجية والشائعة – وجدت المئات منها خلال حياتي في الولايات المتحدة. مع ذلك، هذا هو سر فعاليتها. إنها سهلة، مباشرة، سهلة القم، قصيرة، وبالإنكليزية. في ظل غياب أي قواعد فقهية جدية بين المسلمين في الغرب، فإنها متجهة للتأثير على القاعدة للأحاديث الفقهية الإسلامية. في الواقع، وللأسف، فإن حديث كحديث (SAS) فسّر القاعدة وخفض الحاجز كثيراً كي لا تستطيع أي محاولات أخرى أكثر تعقيداً أن تجد ممهوراً منفتحاً. مثلاً، لاحظوا الهامشية النسبية لأحاديث محمد أسد وفزلور رحمن بين المسلمين في الغرب. البلاغة التعليمية لمنظمات (SAS) استخرجت علماء أشهر وأكثر مسؤولية. أنا، طبعاً، أدرك الأعمال التي تهدف إلى التأثير على حضارة مشهورة بشكل أبعد من أعمال جدية في الفقه. لكن «الموثوق والمستبد» كُتِبَ للغاية

¹ - لقد تحدثت عن هذه الحادثة والكثير من تجاربي في أبو الفضل، «مؤتمر الكتب».

التعبيرية في رفع الحاجز للأحاديث المشهورة. في كثير من الطرق، «الموثوق والمستبد» هو جزء من مباراة بين المسلمين في الغرب لتعريف علاقتهم بالتراث العقلاني الإسلامي، وهو أيضاً جزء من النزاع على القواعد. طورت الحضارة الإسلامية مجموعة من المتخصصين الذين وضعوا حديثاً عقلانياً معقداً وغني بشكل لافت. المسلمون الحاليون، وبالتحديد هؤلاء في الغرب، مبتلون باللاعقلانية المتمرمة والعنيفة. عادةً ما ينظر إلى العقلانيين على أنهم يُعقدون الأمور من دون سبب، ويتهمون بإفساد سهولة، ووضوح، والطبيعة الأصلية للرسالة الإسلامية. في نظري، فإن اللاعقلانية، بينما تكون مساواتية وشاملة أكثر في فتح أبواب الحديث لأشخاص غير مؤهلين، فإنها أيضاً محالة إلى درجة أعلى من الاستبداد المؤذي. إن الانقسامات الواضحة التي تقسم العالم إلى أبطال وأوغاد تتجه إلى تبسيط والتشديد على عالم معقد، عبر تجاهل حدة الذهن والفوارق الصغيرة. تتجه كل القوانين إلى معاملة مواضيعها بشكل غير عادل، وبهذا، فإن هذه القواعد تخدم الأنظمة الاستبدادية بشكل جيد. أنا أجد بأن هذه اللاعقلانية المتمرمة هي التهديد لغناء التقليد الإسلامي الجميل. لقد حوّلت الاستعمارية وصدمة الحداثة الكثير من الأحاديث الإسلامية إلى أحاديث ضد الغرب وأحاديث مع

الغرب. في هذه العملية، كان التراث العقلاني الإسلامي يعيد بناء نفسه ليتلاءم مع هذا الانقسام البسيط والغير مساعد في النظرة للعالم. يُعرّف ما هو إسلامي اليوم بما هو مناقض للغرب، وهكذا، بقي التفكير الإسلامي دفاعي، اعتمادي، وتفاعلي. قدّمت الظاهرة الحالية في المسلمين الذين يعيشون في الغرب الفرصة الحقيقية للمسلمين لتجاوز تراث الاستعمارية وعبء التفكير التفاعلي. للأسف، ولعدة أسباب، استورد المسلمون في الغرب القلق من مواطنهم، وبهذا بقوا قوى عقلانية غير فعّالة. حتى المواطنون المهتمون للإسلام يعكسون هذه المخاوف بشكل متقطر ومُغضب. هناك عدد كبير من الأشخاص الذين يعملون في منظمات أمريكية مسلمة، وهم تلاميذ كليات توقفوا عن الدراسة فيها، حيث كانوا يتعلمون تعليماً سطحياً لمدة عامين في مصر، الأردن، سوريا، والسعودية، ومن ثم يعودون إلى الولايات المتحدة ويصرون أنفسهم على أنهم المرشدون في الحديث الإسلامي. وهناك أطباء أو مهندسين من دون تدريب فعلي يذكر، يقومون بتلقي تعليم سطحي للغة العربية، ومن ثم يصبحون حراس غاية خيالية تُسمّى الإسلام. في كل الحالات، الشيء الحقيقي هو أن هؤلاء الأشخاص هم، بأقل ما يُقال، أغبياء وغير مؤهلين عقلانياً.

المنظمات مثل (SAS) تجد منطقتها في التأدية العقلانية في الانغماسات في الأحلام المتممّة وليس في جهود القساوة العقلانية. لا يكن للشخص تضخيم الدور الذي تلعبه الظواهر المتممّة في هذه القوى. هذه الظواهر هي نتيجة منطق من التغريب الاجتماعي، وتتعلّق أكثر ببناء حضارة مضادّة من الاحتجاج الرسمي غير أي شيء متعلق أصلاً بالحديث الإسلامي. إن القوى المحركة لمنظمات مثل (SAS) هي متجذرة في قلق ومخاوف اجتماعية حديثة من الإضعاف، أكثر من محاولة غير زائفة لتبني، تحليل، وتطوير الحديث الإسلامي. هذه الأحلام المتممّة، في الأساس، تعمل كمخدر ديني، والذي يأخذ مكان الحاجة إلى التبصر النقدي أو الفكر المجتهد.

هذا يشير إلى مظهر آخر في حديث (SAS). كما هو مذكور في الأعلى، نصحني عدد من الأشخاص بأنه كان علي أن أتّهّم على شخص بحجمي. مع أنها متملقة بشكل غير متعمد، فإن فكرتهم هي بأن أصنع رجل من القش ومن ثم أدمره. بالعمل على هذه النصيحة، حلّلت مجموعة من الأحاديث صادرة عن قضاة بارزين موظفين من مؤسسة ذات سلطة في بلد إسلامي^٧. بشكل غير مفاجئ، وجدت بأن المنهج، النوع، والطريقة

^٧ - أبو الفضل، «الكلام باسم الله».

المستخدمة من هؤلاء القضاة البارزين لم تختلف من ناحية الجوهر عن حديث (SAS) الفرق الملفت الوحيد هو أنه فيما قامت (SAS) ببعض الأخطاء المبتذلة، فإن القضاة كانوا مكونون بشكل أفضل^١. هذا يعطي دعم لنقاشي بأن حديث (SAS) هو نموذجي لظاهرة منتشرة في الإسلام الحالي، وأن تخفيض حاجز الحديث عن الوصية الإلهية أصبح أمراً شائعاً. لكن المشكلة ليست محصورة في خفض الحاجز للأشخاص المصدرين للحديث، بل أيضاً في زبائن هذه الأشياء. كما هو مشروح سابقاً، تم إصدار حديث (SAS) في محيط من الجدل حول حادثة شهيرة. لقد بدأ النقاش من تلاميذ جامعيين أو خريجين والذين شكلوا، أيضاً، المحتوى الأساسي لحديث (SAS). المهم أن كتابي لم يكن موجهاً إلى (SAS) بقدر ما هو موجّه إلى هذا المحتوى المثقف، لنفرض بأن الحديث وجد جمهوراً منفصلاً بين هذه المجموعة المتعلّمة. قد يشير هذا إلى مشكلة جديدة. في

١- في مجموعة في الأحاديث الصادرة عن قضاة وهابيين سعوديين في قضية الوقوف احتراماً للشخص، لا يوجد فرق نوعي بين منهج (SAS) ودليلها، وبين تلك عند القضاة السعوديين البارزين. بشكل ساخر، في عدة أمور فإن نقاش وحديث (SAS) عن الدليل كان مباشراً أكثر من زملائهم البارزين. يستنتج القضاة الوهابيون السعوديون بأنه يجب على التلميذ أن يحترم أستاذه بالوقوف، بينما يقولون بأنه لا يجب على الجندي أن يقف لرئيسه أو للعلم، ولا لضابط ذو رتبة أعلى. ابن باز. «مجموع فتاوى»، ١: ٢٨٦؛ شرح «مجموع فتاوى ومقالات متنوعة» ٥: ٣٤٩؛ «فتاوى اللجنة الدائمة»، ١: ١٤٤ - ١٤٧، ١٤٨ - ١٥٠.

نظري، فإن مصدر الحديث أو شكل الوساطة التي اختُبرت لنقل الحديث هو شيء غير متصل، القضية هي فرض القواعد الجديرة بين أهل الفكر المسلمين في الغرب. ما هي القواعد والنقاشات التي يعتبرها أهل الفكر كافية للبحث عن قانون الله؟ أنا لا أحاول رفع الحاجز أو القاعدة لهؤلاء الذين يتكلمون باسم الله، بل أيضاً لهؤلاء الذين يستهلكون الحديث. بناءً على ذلك، سواء أتى الحديث من (SAS) أو من منظمات أخرى بارزة، هو إلى جانب مسألة ما إذا كان الحديث ملائماً للقواعد النوعية عند الجمهور. هذا السبب المحدد لقولي بأنني أجد حديث (SAS) مناسباً - يشير إلى انحدار لافت في قواعد الحديث بين أهل الفكر المسلمين في الغرب. لو لم يجد حديث (SAS) جمهور منفتح بين المسلمين المتعلمين، عندها كنت أعترفت بأنني درست حادث غريب مهمّش، وكان علي أن أجد مثلاً برهانياً أكثر من هذا الذي اخترته.

رفع الحاجز:

هل سنحتاج إلى فقيه للذهاب إلى الحمام؟

هناك عدد من النقاد الذين لم يختلفوا مع الحالة التي اخترتها ولكنهم كانوا غير سعداء بأهدافي الموضحة. لقد ناقشوا

بأنني أدفع حاجز الأحاديث عن الحكم الديني إلى حد إقصائي. بشكل قابل للجدال، فإن القاعدة المطلوبة من هذا الكتاب مرهقة بما يكفي للإشارة بأن الأحاديث عن الشريعة، السبيل من وإلى الله، ستصبح صعبة المنال وسيتم حصرها بنخبه محدّدة. كناطق يعلق على كتابه لنقول: «هذه الطريقة ستؤدي بنا فعلياً إلى نقطة حيث لن نستطيع الذهاب إلى الحمام من دون استشارة فقيه، ومن ثم نناقش بما يريده الله». يمكن المناقشة بأن هذا الكتاب، مع أنه مزعوم بأنه متطرف، هو كتاب محافظ، لدرجة أنه يشرّع دور الفقهاء التقليديين والذين يملكون احتكار في الكلام باسم الله، ويطالب بعلامات مميّزة من المؤهلات قبل أن يُسمح للشخص بالكلام.

أنا غير متناظر لهذه الانتقادات، مع أنني أعتقد بأنها تشوّه غرض هذا الكتاب وتأثيره المفترض. بعيداً عن إشارات المؤهلات، فإن هذا الكتاب مهتم بنوعية النقاش. هناك فرق مهم بين التعبير عن رأي، ادعاء الموثوقية، والعمل على معتقدات الشخص. يمكن للشخص أن يبني قناعةً بالنسبة لقضية معينة، ويمكن أن تكون هذه القناعة مبنية على دليل نصّي، الملاحظة والاختبار، ميول عاطفية، حدس عقلائي، عملية عقلية صارمة، عادة اجتماعية، إيمان غير عقلي بأن الأب دائماً يعرف أكثر،

إيمان بتلقي نذير نحس، أو أي شيء آخر. بعد بناء القناعة، يمكن للشخص العمل عليها معتقداً أنّ سلوكه مبرّر. كتاب «الموثوق والمستبد» غير مهتم في هذا النوع من القوى. من وجهة النظر الدينية، أقول بأن التبرير، أو عدم وجود مصدر معين، للإقتناع والعمل الناتج عنه، هو شيء بين الشخص والله. قد أنصح الشخص بأن سلوكه غير عقلي، سخي، خاطئ، أو عاصٍ، ولكنني لا أصف اقتناع هذا الشخص عبر نفسه بأنه استبدادي. إضافةً إلى ذلك، فإن التعبير عن الرأي لا يعتبر استبداداً إذا تم الأخذ بالرأي على أنه رأي فقط. كتاب "الموثوق والمستبد" كما يبدو لي، لا يمنع أحداً من التعبير عن رأيه في قانون وسبيل الله. ولكن كمتلق للرأي الذي تم التعبير عنه، قد يكون من الأفضل لي أن أحدّد الدليل المستشهد به وأبحث عن وجهات نظر معاكسة. لنفترض أنني أعطيت رأي خاص بي بأن الرجال هم جنس غير عقلي، يجب على كل مستمع أن يفكر عبر هذا الرأي لنفسه. إذا اقتنع الشخص بأن رأبي صحيح لأنه أحب نظاراتي، فقد أناقش بأن هذا الشخص تافه لكن ليس مستبداً بالضرورة. الحاليتين في الأعلى، العمل على اقتناع الشخص أو التعبير عن رأي شخصي، تتضمنان قوى مختلفة عن تلك في ادعاء الموثوقية. إذا قمت بالإدعاء بأنني أمثل صوت الله

الموثوق، وإذا كانت الظروف هي أن يحظى تمثيلي باحترام الآخرين، فأنا أدين لهؤلاء الأشخاص بواجبات الصدق، الانضباط، الاجتهاد، سعة الإدراك، والعقلية. إذا قمت بالاعتداء على هذه الواجبات بعيداً عن قضية ما إذا كنت أخطئ بمواجهة الله، وبعيداً عما إذا كنت أخون استقامتي، فأنا أيضاً أخون ثقة هؤلاء الأشخاص. أنا أخرق واجبي تجاههم، إلى حد أنني أطلب بأن القيم والواجبات المذكورة في الأعلى مقيدة بسهولة منال محصورة، وقد أقول: (إذاً افعلوا ذلك!) ألا يعلب ذلك دوراً تشريعياً محافظاً للدور الفقهي التقليدي في الإسلام؟ لست متأكداً. ما أعرفه أنني لا احترم التمثيل الفقهي للسلطة أقل مما احترم كلام الطبيب النسائي عن قانون الله. بغض النظر عن الدرجات التي يحملها الشخص، التدريب الذي حصل عليه، أو علامات التقوى عنده، إذا طلب شخصاً احتراماً، لن أمنحه احتراماً إلا إذا قام بتأدية واجباته تجاهي. إذا قام هذا الشخص بالاعتداء على واجباته، سأتجه إلى التفكير بأن هذا الشخص لم يحترم حكمي الذاتي وقيمتي كإنسان، وسأصل إلى نقطة أتهمه فيها بالتكبر والاستبداد العقلاني. في جوهرها، القوى التي حاول كتاب «الموثوق والمستبد» مقاومتها مفسرة جيداً من قبل فقيه قديم، واكم. يُروى بأنه قال: (أهل العلم يكتبون ما لهم وما

عليهم، وأهل الأهواء لا يكتبون إلا حالهم)^٩. إلى حد أن «دعم الدلائل» يتضمن إقناع الآخرين بموثوقية موقع الشخص، فإن مقالة واکع تصف قوى موجودة في مركز الاستبداد.

يجب أن أعترف بأنني لا أجد التراث الفقهي الإسلامي الأكثر إرضاءً من الناحية العقلانية وحتى الروحية. تظهر نظرية المعرفة العملية التفسيرية ومناهج الحديث ما قبل الحديث وكأنها غنية، مدركة، وتأملية إذا ما قمنا بمقارنتها بالأحاديث الحالية. كما أشرت في الأعلى بقيت الأحاديث الحالية محبوسة في نماذج الاستعمار التاريخية. ولم تتحرر من التفكير التفاعلي والاعتمادية. إذا كانت الاستعمارية انحرافاً، أو فصل اصطناعي ومرغم من العمليات التاريخية التي كوّنت التراث العقلاني الإسلامي، تبدو الأحاديث الحالية وكأنها محرمة ومفقودة، وكأنها غير مُجسّدة ومتوقفة في الهواء. هذه الأحاديث مقلّعة من أي حديث عقلائي مُدرك - لعلها موجودة في ماضٍ خيالي أسطوري منتهٍ وعبر اختراع في العصر الحديث. باختصار، فإن الفكر الإسلامي الحديث هو من دون تاريخ.

^٩ - علي بن عمر الداقطني، «سنن الداقطني» تحرير: مجدي بن سيد الشري (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦)، ١: ١٩.

القوى الحديثة والتقليد الشرعي الإسلامي

تبدو الجدالات الإسلامية الحالية كمنافسة من تراشق الأحاديث. يبحث الأخصام عن أحاديث نبوية، وروايات قصصية أخرى، والتي يتم تجريدها من أي محيط أو قوى تاريخية. يتم استخدام هذه الروايات لشن نوع من المعركة البلاغية على الأصالة الإسلامية المفترضة. لكن هذه الأصالة ليست أكثر من رؤيا خيالية ومترممة إما لمقاومة أو مناقشة العادات الغربية. إن رؤيا العادات الغربية التي تكوّن هذه العملية، كرؤيا الإسلام، غير مبنية في التاريخ أو المحيط الاجتماعي. الرؤيا المتبناة من الغرب، سواء لهم أو عليهم، وتلك عند الإسلام هما متساويتان في اللاتاريخية واللامحيطية.

مع أن هذا الكتاب يحاول تثبيت الأحاديث الفقهية الحالية في التقليد ما قبل الحديث الموجه فأنا خائف من أن نظرية ومنهج هذا التقليد قد أصبحت ميتة اليوم ولا يمكن إعادتها. التقليد الفقهي ما قبل الحديث كان دائماً، مثل نظام القانون المشترك، «عملاً متقدماً». البحث عن قانون الله كان عمل من العبادة الذي لا يمكن أن يأتي إلى نهاية. هذا هو السبب، جزئياً، الذي جعل القانون الإسلامي يُظهر درجة لافتة من التنوع ويستمر في مقاومة التصنيف بغض النظر عن وجود دول قوية مركزية في

أوقات مختلفة في التاريخ الإسلامي. لم يستطع الفقهاء المسلمون الحكم بشكل مباشر. وهكذا بقي القانون الديني محمياً من هوى التقلبات السياسية والتيارات الاجتماعية. بل لعب الفقهاء المسلمون دوراً مؤثراً وغير مباشر بين القوى والدولة - لقد قاموا بأعمال تفاوضية للحاكم والمحكوم. لقد شرحوا وشرعوا الحُكَمَ للمحكومين، لكنهم أيضاً قيّدوا تجاوزات الدولة ضد القوى. حتى أنهم قاموا، في وقت من الأوقات، بقيادة ثورات ضد الحكام الاستبداديين، ليس لإبعادهم، بل لإظهار ضرورة الحدّثة والموازنة¹. كأوصياء على قانون الله، حافظ الفقهاء على الشريعة كمفهوم غير متبلور، بناءً ذهني، وقاعدة مفيدة للحاكم والمحكوم. لكنها لا تعمل ببساطة عبر القواعد لأنها هائلة ومهمة أكثر من أن تُغلف من قاعدة إنسانية معينة. اعتُبر تخليص الشريعة من أجل ملاءمتها داخل قاعدة إنسانية أمراً فاسداً - تنقيص وإفساد رحمة الله الذي يسمح بتواجد التنوع.

¹ - عفاف لفي السيد حرس «علماء القاهرة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر» في العلماء، القديسين، والصوفيين، تحرير تيكي كيدي (بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، ١٩٧٢)، ١٤٩ - ١٦٥، ١٦٢ - ١٦٣. لدراسة مرهقة لدور العلماء في تشريع الحُكَم والثورات عبر استعمال وزنهم الأخلاقي، اقرأ أبو الفضل «الثورة». عن الأدوار السياسية والاجتماعية التي لعبها العلماء، اقرأ إدوارد مورتيمر «الدين والقوة: سياسة الإسلام» (نظريات شرعية وسياسية جديدة لمحمد عبده ورشيد رضا (بيركلي ولوس أنجلوس: مطبعة جامعة كاليفورنيا ١٩٩٦)، ١٩٦؛ لويس ج. كانتوري. «الدين والسياسة في مصر». في الدين والسياسة في الشرق الأوسط، تحرير مايكل كورتيس (بولدر، كولور: مطبعة ويستنيو، ١٩٨١) ٧٧ - ٩٠.

بناءً على ذلك، كان لتقدم وإنجاز القانون الإسلامي نوعية جدلية
ومتدرّجة.

القوى ما قبل الحديثة، والقيم والمفاهيم المعيارية التي كوّنت
ممارسة الحكم الإسلامي، غير موجودة اليوم. بشكل قابل
للجدل، السلطة في الدول المسلمة أصبحت قوية لتسمح بالتواجد
المستقل للشريعة. وأكثر من ذلك فقد أصبح القانون المدني
وثقافة التصنيف الشرعي منتشرة في الحضارات الإسلامية. وقد
أدى هذا الأمر إلى محاولات استحواذية لتصنيف القانون
الإسلامي، ولنزعة ملزمة للتركيز في كل الجهود على الإنجاز
عوضاً عن شرح القانون الديني. ربما، بالأخذ بالاعتبار
الظروف الحالية، ليس هناك أي احتمال في إضرام التراث
الفقهي الإسلامي من جديد.

الممارسات الحديثة في القانون الإسلامي هي، بكلمة واحدة،
«خائفة» - شخص ذو درجة محترمة من الفضول أو الإبداع
العقلانيّين سيجد تجهيزات محصورة في مناخ عقلائي حالي.
هناك الكثير من الأسباب المعقدة لهذا، ولكن من الأسباب
الرئيسية هي أن الأحاديث الإسلامية بقيت مغلقة في نماذج
الأربعينات والخمسينات التبريرية أو في الإنكفاءات التقوية
لراشقي الحديث. اعتاد الفقهاء المسلمون التقليديون على وصف

دورهم على أنه مماثل لدور الأطباء، ودور متخصصي الحديث على أنه شبيه بدور الصيادلة^{١١}. في نظرهم، الصيدلة هي علم والطب هو فن، والفن من دون دهاء وإبداع ليس جديراً بأن يكون فناً. في الترتيب الحالي، من الواضح بأن صيدلة الإسلام أصبحوا أطباء، وقد استغنوا فعلياً عن الحاجة لأي شكل من الفن، الدهاء، والإبداع. المفهوم المنتشر حالياً عن القانون الإسلامي، هو جزء من المشكلة.

ما هو القانون الإسلامي؟ هل هو ملغمة من الأحكام الإيجابية أو الأوامر؟ إذا كان القانون الإسلامي يحتوي على مجموعة من الأوامر الإيجابية التي تقول: «افعل هذا» و«لا تفعل ذلك»، عندها يجب على الشخص أن يستنتج بأن القانون الإسلامي في العصر الحالي مزدهر. يستمر الإصدار الجملي للأحكام في العصر الحالي من دون عوائق^{١٢}. مع ذلك، فإن الأحكام هي فقط الظواهر الخارجية للقانون، ولكنها ليست القانون. القانون، وهو

^{١١} - المكي: «مناقب أبي حنيفة» ٣٥٠. يشير الفقيه البصري إلى أنه يوجد الكثير من الأشخاص الذين يراجعون ويدرسون الحديث ولكنهم غير مؤهلين ليكونوا فقهاء. أبو الحسين البصري، «المعتمد» ٢: ٣٦٢.

^{١٢} - من بين الظواهر المضحكة لهذا الاتجاه كتابان صادران من مسلمين أمريكيين والذين يبدون وكأنهم لا يعرفون شيئاً عن القانون الإسلامي. في هذين الكتابين، هناك لائحة طويلة من الأطعمة والمصنفة على أنها حرام، مكروهة، ومشبوهة. اقرأ أحمد ح. صقر، «فهم الأطعمة الحلال» مغالطات ووقائع (لوميارد 111) (الأساس للمعرفة الإسلامية، 1996)؛ زهير أنث، «كتيب عن المنتجات الحلال والحرام» (نيويورك: مركز الأبحاث والمعلومات الإسلامية الأمريكية، 1994).

الشريعة، يحتوي مقاصد، قواعد، أصول الفقه، وأحكام. بمعنى من المعاني الأحكام هي الجمل المكتملة للغة الشريعة، والباقي يعتبر مفردات وقواعد. بمعنى من المعاني، فإن الكتاب الحاليين مثمرون في إنتاج الجمل، ولكن بسبب عدم امتلاكهم براعة في المفردات والقواعد، يكون حديثهم متفككاً. بشكل مختلف، فإن الصيادلة هم من يكتبون العادات القديمة. مع ذلك، هذا لوحده، ليس سبب الجو الخانق. السبب ليس فقط في أن الأحكام أصبحت النقطة البؤرية لأحاديث الشريعة، وأنه لا توجد كفاءة في استعمال المقاصد والمناهج الشرعية. ولكن أيضاً في أنه لم يتم تطوير مقاصد ومذاهب الشريعة لتلائم التقدّم الحالي في نظرية المعرفة، التفسيرات، أو النظرية الاجتماعية. في العصر الحالي، ينتهي المسلمون بنموذج سخيف وتافه بشكل مؤلم. التحقيقات الحديثة في نظرية المعرفة والتفسيرات تُعتبر مناقضة للمناهج التقليدية الأصيلة وأنظمة المعرفة، ولذلك، يتم رفضها. في نفس الوقت، تتم معاملة المناهج التقليدية الأصيلة على أنها باهتة، قديمة، أو صعبة بكل بساطة وهم، بذلك، متجاهلون أو يحصلون على معاملة سطحية وظاهرية. بتجاهل أنظمة المعرفة الفقهية التي انتشرت في الماضي، وتلك الموجودة في العصر

الحديث، ماذا تبقى؟ ما بقي هو تقيّد حقير ومسعور للأحكام كوسيلة نقل للنجاة والمثابرة في الهوية الإسلامية.

لا أعتقد أنه من الممكن، أو من الجيد حتى، أن يتم إعادة إظهار أو إنتاج قوى التقليد الفقهي ما قبل الحديث. مع ذلك، هذا لا يعني بأنه يجب فصل الممارسة الفقهية الحالية عن ماضيها. هناك فرق بين التقليد الوضع للماضي، وتطوير مبدع في الماضي. أحد المراجعين لكتاب «الموثوق والمستبد» وصف العمل بأنه «رؤيا مبدعة» للقانون الإسلامي في العصر الحديث. أنا راضٍ عن هذا الوصف. أنا لا أبحث عن إحياء جسم القانون الإسلامي التقليدي كي أعيش على أنني شذوذ تاريخي في العصر الحديث. بل أبحث عن اشتقاق الإلهام والإرشاد من التراث الفقهي ما قبل الحديث، ومن ثم توضيح نظام معياري يتلاءم مع العصر الحديث. مثلاً، أنا واعٍ بأن الفقهاء التقليديين لم يتكلموا بطريقة ضبط النفس أو التناسبية، ولكن لا يوجد شك أنه كان لهذه المفاهيم أسلافها في التقليد ما قبل الحديث. ضبط النفس كان مُستوحى من الأحاديث قبل الحديث العديدة التي تطالب الفقيه بأن يبني كل أحكامه على أدلة وأن يدين الاعتماد على الأهواء أو المنافع الشخصية في البحث في القانون. بشكل مشابه، كانت فكرة التناسبية مستوحاة من مفهوم «عموم

البلوى»، التي استُخدمت في العديد من الاستعمالات، مرتبطة كلها بتقييم النطاق والتأثير.

بالإضافة إلى ذلك، وفي بعض الأوقات، من الضروري أن يتم التخلي تماماً عن موقع فقهي قبل الحديث. كما أشار بعض نقاد هذا الكتاب، عادة ما تقول المصادر الفقهية المسلمة بأن الفقيه الذي يُصدر حديثاً ليس مُقيداً بأن يغلق الدليل الذي بنى عليه رأيه للسائل. في الواقع، تقترح بعض المصادر بأنه يجب على الفقيه أن يختار وجهة النظر الفقهية الأكثر ملاءمةً ويقدمها للسائل من دون الضرورة بإعلامه عن الآراء المخالفة. هذا الإقتراح، هو طبعاً، صحيح جزئياً فقط، هناك شك ضئيل بأن الفقهاء ما قبل الحديثين لم يتقوا بقدرة الناس المؤمنين على فهم أو تحليل الأدلة الشرعية. لكن هؤلاء الفقهاء لم ينكروا حق الناس في معرفة الأدلة؛ كانوا مهتمين أكثر بآليات التواصل بين التقنية والشخص المؤمن الذي يطرح السؤال. كان الفقهاء ما قبل الحديثين قلقين على حماية كرامة وهالة الفقهاء، وبشأن إرهاب الفقهاء بالأسئلة المكررة. لذلك ناقش الفقهاء بأنه إذا كان الشخص يريد أن يفهم دليل أساسي لرأي شرعي، يجب عليه ترتيب مقابلة خاصة مع الفقيه الذي وضع الحديث، وفي هذه المقابلة، يستطيع الشخص أن يطلب شرح دقيق للدليل. وأكثر

١٣- من ذلك، فقد ناقشت معظم السلطات ما قبل الحديث أنه إذا كان الفقيه يدعي بأن تفسير ما من فقيه آخر هو تفسير خاطئ، وكان الحديث مكتوباً، يجب أن يكون هناك شرح كامل للأدلة الضرورية^{١٣}. إذا قام شخص ما باختبار حديث ابن تيمية (توفي

١٣- هناك جدال كبير في الأدب ما قبل الحديث حول هذه القضايا. مثلاً: يقترح الخطيب البغدادي (توفي عام ٤٦٣هـ/١٠٧٢م) بأنه يجب على المفتي أن يكون واعياً لقدرات المؤمن المحدودة لفهم الفتوى (سفلة الناس)، ولذلك يجب أن يقوم بجهد لوضع أحاديث بسيطة وسهلة، لكن دقيقة. أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، «كتاب الفقه والمفقه» (لا مدينة، مطبعة الامتياز، ١٩٧٧)، ٣١٩، ٣٢٠. وأكثر من ذلك يحذر البغدادي المؤمنين بأن لا يرهقوا المفتي بأسئلة عن حججه وأن لا يقول لماذا ولا يقول كيف. مع ذلك، إذا أراد السائل التعرف على الدليل الذي اعتمده المفتي، يجب عليه أن يرتب لفرصة منفصلة، بعد أن يتلقى الفتوى، ليجلس مع المفتي ويسأل عن الدليل، شرح ٣١٣. ابن صلاح (٦٤٣هـ/١٢٤٥م) لا يعارض فكرة أن يعرض المفتي أدلة فتواه حيث يكون نصاً واضحاً مختصراً. حيث يكون الدليل مبنياً على برهان عقلي، مع ذلك المفتي ليس مضطراً للخضوع لأي متطلبات بالإغلاق، مع ذلك، لا يقترح ابن صلاح، حيث تكون القضية غامضة. بأن يوضح المفتي دليله. أبو عمر عثمان بن عبد الرحمن بن الصلاح الشهير زوري: أدب المفتي والمستفتي، تحرير موفق بن عبد الله بن عبد القادر (لا مدينة: مكتبة العلوم والحكم، ١٩٨٦)، ١٣٤، ١٥١، ١٥٢. في الجهة الأخرى، إذا كان السائل، بعد تلقيه الفتوى، يتمنى أن يعرف النص المستخدم من المفتي، يقول ابن صلاح بأنه يجب أن يسأل المفتي في جلسة مختلفة أو في نفس الجلسة من التعبير عن تحذ واستخفاف. يقول ابن صلاح أيضاً بأن فقهاء آخرون قالوا بأنه لا يوجد شيء يمنع يعترض من المفتي أن يشرح دليله إذا كان غامضاً، لا يجب أن يشرح بسرعة بعد الفتوى لأن السائل لا يستطيع أن يحلل الأمر بشكل جيد. شرح ١، ١. شهاب الدين القرافي (توفي ٦٨٤هـ/١٢٨٥ - ٩٨٦م) يناقش أنه إذا سأل شخص عن وقائع عظيمة تضم أمور مهمة في الدين أو سلامة المسلمين، فمن الأفضل بأن يشرح المفتي دليله بأسهاب بالقول، وأن يمنح كثرة البيانات، ويذكر الأدلة الحائثة على تلك المصالح الشريفة، مع ذلك، عندما يكون السؤال غير عميقاً تكون هكذا مقاييس غير ضرورية. شهاب الدين أبو العباس القرافي، «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القادة والإمام، تحرير أبو بكر عبد الرزاق (القاهرة: المكتب الثقافي للنشر والتوزيع، ١٩٨٩)، ١٢٤، أبو الحسين البصري (توفي ٤٣٦هـ/١٠٤٤م). الكلام عن هذه القضية في سياق التقليد، يشير إلى أن المعتزليين في بغداد حرّموا العامة من اتباع آراء الفقهاء في الفروع قبل أن يقوم الأخير بإغلاق الأسس الحالية على الأحكام، مع ذلك، فإن معظم الفقهاء، كما يناقش البصري، سمحو، التقليد في الفروع من دون تطلب إظهار كامل للدليل. مع ذلك يجب على الفقيه أن

عام ٧٢٨هـ/١٣٢٨م)، تقي الدين السبكي (توفي عام ٧٥٦هـ/١٣٥٥م)، ابن عابدين (توفي عام ١٢٥٢هـ/١٨٣٦ - ١٨٣٧ م)، ابن رُشد (توفي عام ٥٢٠هـ/١٢٢٢م)، والونشريزي (توفي عام ٩١٤هـ/١٥٠٨م). فقد يكتشف الشخص بأن الفقهاء، في الواقع، يشاركون في تعليقات طويلة عن موقفهم. معظم هذه التعليقات الطويلة تظهر عندما تكون القضية المطروحة هي رواية، تعقيدات، أو شيء مثير للنزاع، عندها يكون الجواب البسيط والسهل غير كافٍ. بشكل ملفت، هناك فرق بين إصدار حديث مكتوب ليتم ساتعماله كسلطة في سياق أساسي أو غير أساسي، وإصدار حديث شفهي لمشكلة معينة مطروحة من

يظهر أفضل جهود ممكنة في الوصول إلى تحديدات. وإذا فعل فعندها تكون النتيجة التي وصل إليها صحيحة. أبو الحسين البصري، «المُعتمد» ٢: ٣٦٠ - ٣٦٣. الكلوزاني (توفي ٥١٠هـ/١١١٦)، «التمهيد» يناقش أنه يكمن للمؤمنين أن يفهموا الأسس، والقضايا الأوسع، ولكن ليس تقنيات القانون. يشدد أبو حامد الغزالي (توفي ٥٠٥هـ/١١١١م) بأن المعنى الأساسي للتقليد هو قبول قول بلا حجة. يعترف الغزالي بأن هذا النوع من التقليد يعتبر شاحبا لأن الشخص ما زال مسؤولا عن قراراته. في الأمور الشرعية، لا يستطيع الشخص أن يحلل القانون الإسلامي بنفسه، ولكن يجب أن يختار فقيها جيدا ليقوله، هذا لا يعتبر تقليدا شاجبا، لأن الآراء الشرعية يجب أن تُبنى على أدلة، وإلا فلا يجب تقليدها. أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، «المستفتى من علم الأصول» (بغداد: مكتبة المثنى، لا تاريخ)، ٢: ٣٨٧ - ٣٨٩. الشيرازي (٤٧٦هـ/١٠٨٣م). شرح للمعة، ٢: ١٠٣٥، يناقش بأنه يجب على الفقيه أن يبين الجواب. وفي الأمور المعقدة يجب عليه أن يبين الأدلة والتفاصيل بجهد. عادة ما يربط الكتاب الحاليون النقاش حول علاقة المفتي المستفتى داخل نقاش عام عن التقليد، ويشددون على أن التقليد هو اتباع رأي آخر من دون معرفة الأدلة المعتمدة، ابن قيم الجوزية، «إعلام الموقعين عن رب العالمين» تحرير: عبد الرحمن الوكيل (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، لا تاريخ) ٤: ١٦١ - ١٦٤، يناقش بأنه يجب على المفتي أن يذكر الدليل الذي يدعم حكمه. خاصة إذا كان حكم المفتي مستغرب. وهُبه الزحيلي. «الوسيط في أصول الفقه الإسلامي، الطبعة الثانية. (بيروت: دار الفكر، ١٩٦٩) ٦٦٦؛ الديباني، «المنهاج في علم أصول الفقه» ٢: ٣٦٣.

شخص معين. لم يقدّم الفقهاء المسلمين وثائق موسّعة لأرائهم عندما كانت تتم كتابة الحديث، بدلاً من الشفهي، وعندما كان يُتَوَقَّع أن تحمل أوزاناً معيارية. بالإضافة إلى ذلك، فإن المحيط ما قبل الحديث، المؤهلات، المركز، ومدرسة الفكر التي انتمى إليها أي فقيه معين كانت سهلة التحديد. أما اليوم فالمحيط يختلف في الغرب. كما هو مذكور في السابق، لا توجد علامات مميزة من المؤهلات والخلاف ليتم الاعتماد عليها، ودرجة الوثوقية أصبحت منخفضة بشكل مخزٍ. ولكن ما هو أهم، أنني لا أملك أي تردّد في القول أن العلماء ما قبل الحديثون، الذين ناقشوا بأن الفقيه لا يملك أي واجب تجاه السائل – ولا حتى واجب الشرح – ويملك واجباً تجاه الله فقط، هم على خطأ^{١٤}. كما هو مشروح سابقاً، يصر العلم الإسلامي على أن كل مسلم مدين لله بشكل مباشر وشخصي، وأنه يجب توبيخ أي حديث أعمرى. أكثر من ذلك، يطالب العلم الإسلامي المسلم أن لا يذعن لأي قاعدة معينة، لأي شخص معين، فقط لله ورسوله، لكن الحقيقة اليوم هي أن الله ورسوله لا يتكلمان إلا من خلال وكالة إنسان (وربما الطبيعة والتاريخ). من المنطق القول أنه قبل الإذعان لأي

^{١٤} - ناقش بعض الفقهاء بأنه يمكن للفقيه أن يظهر واجباته في إصدار الحديث، ابن قيم الجوزية. «إعلام الموقعين» ٤: ٢٢٥ - ٢٢٧. هذا يعني بأن المفتي يدين بواجب انتمائي تجاه السائل، إذا ضلّ المفتي السائل، عندها، سوف يخذله، وسوف يكون خاسراً.

تحديد، يجب على المسلم أن يكون عرضة لتأكيد منطقي بأن التحديد، في الواقع، مبني على دليل شرعي. عدم احترام التقليد، أو التحرر منه هو حق شخصي لأي كان، ولا تتم تسويته إلا بأساس مشروط. يتم منح الاحترام لشخص بشرط أن يكون جديراً بالثقة وعلى أنه سوف يتعامل مع مهمات السلطة بشرف. لا يوجد شك بأن مجرد فكرة مجموعة حقوق ومؤهلات يحتفظ بها أشخاص، والتي لا يتم منحها إلا بأساس مشروط، هي إنتاج العقائد الحالية للاستقلال الشخصي والمسؤولية الشخصية، لكنها أيضاً مثبتة في التقليد والعلم الإسلامي. بشكل مختصر، يجب صنع التأليف الحذر والانعكاسي بين الحداثة والتقليد. لكن التماسك التفاعلي أو الدفاعي سواء للحداثة أو التقليد، ليس مترابطاً منطقياً.

في موضع التقليد، اتهمني نقدٌ صعب المراس بأنني غير عادل في كلامي عن الوهابيين و (SAS). بحسب هذا الشخص، الوهابيون لا يهتمون بالتقليد الفقهي إلا قليلاً، ويؤيدون خطوتين متممتين: واحد، العودة للمصادر الأصلية للقرآن والسنة الغير مرهقة والمتمة من طرق الفكر الموروثة؛ واثنين، التشديد المنطقي على ما هو مفيد في التقليد، واختيار العناصر الأفضل (عادةً ما يسمى هذا العمل بالتلفيق. مع ذلك، يدعي هذا الشخص

بأنني ألوم (SAS) بتجاهل، أو عدم النقاش في التقليد الفقهي، والذي يعتبر، بحسب تعابيرهم، لا يتقيد بأي طريق. بشكل مختلف، (SAS) وبالتوسع، الوهابية والسلفية، لا يهتمون بما قاله الفقهاء كذا وكذا، ومع ذلك هذا ما ألومهم عليه.

لقد خرج النقد عن الموضوع بعدة مراحل. أولاً والأهم، الخطوتان اللتان تم التكلم عنهما ليستا لافتتين. قد يقوم الكثير من المجازيين الحاليين بالموافقة على حساسية هاتين الخطوتين، ولكن القضية ليست هنا. القضية هي: ما هي القيم المعيارية التي يُقيها الشخص في عملية التحديد هذه؟ للقول بأنه يجب على الشخص أن لا يهتم بهوية الفقيه الذي تكلم عما هو خاطئ وغير حكيم. أي نص يملك القدرة على خلق تحديد معزز للمعاني. وقد تتطور هكذا تحديدات إلى مجموعة من المعاني. عندما نتكلم عن نص القرآن، أو النصوص المتعددة التي تشمل السنة، فنحن نتكلم، بالضرورة، عن نصوص تطلبت معاني داخل قرائن من التفسيرات والتحديدات المعززة. الكلمة، أي كلمة، الجملة، المقطع والنص لا يتواجدون في فراغ؛ لدينا إحساس برموز المعاني هذه بسبب الجهود المعززة في طلب ونقل المعنى عبر ثمن كبير من الوقف. يأتي النص مغلفاً بمجموعة من التعابير والاستعمالات الرمزية، وفي المقابل، تنتج

جهود تفسيرية، والتي تحصل في المقابل، على تغليف أبعد من
 أجل الأجيال التابعة من النصوص. مثلاً، عندما يقول القرآن:
 {لا تزني!} ولدينا حس بما يعنيه بسبب عملية التثاقف في معنى
 كلمة زنى. ربما يكون هناك تبادل ثقافي مختلف عند
 المتخصص، ليكون للزنى، بالنسبة إليه، معنى أكثر تقنية، ولكن
 في عملية الحاجة إلى معنى. هذا المعنى المطلوب هو انتاج
 قوى متدرجة في بناء مجموعة المعنى. وهكذا، عندما نذكر
 القرآن والسنة، نحن لا نذكر ببساطة آيات القرآن وروايات
 السنة، نحن نذكر أيضاً قواعد المعاني التي تشكلت حولهم —
 نحن نذكر رواية ابن عباس (توفي ٦٨هـ/٦٨٦م)، ابن مسعود
 (توفي ٣٢هـ/٦٥٣م) وعثمان بن عفان (توفي ٣٥هـ/٦٥٦م)؛
 إلى قراءات واستخدامات عمر (توفي ٢٣هـ/٦٤٤م) وعلي
 (توفي ٤٠هـ/٦٦١م)؛ إلى النشاطات المبدعة والانتقائية التي
 حمت الذكريات الجمعية لهؤلاء الأشخاص؛ إلى الأعمال الأخيرة
 لابن مقاتل (توفي ٢٤٨هـ/٨٦٢ — ٨٦٢م) الثعالبي (توفي
 ٤٢٩هـ/١٠٣٧ — ١٠٣٨م)، والطبري (توفي ٣١٠هـ/٩٢٣
 م)؛ إلى العمل الانتقائي والنقدي للبخاري والمسلم، وغيرهم
 الكثير والكثير، لذلك، علينا أن نعترف بأن جهودنا في الفهم غير
 ممكنة من دون جهود هؤلاء الذين سبقونا. باختصار،

بالاستشهاد بالقرآن والسنة، فنحن نستشهد أيضاً بكل المحتويات التي تأتي مع القرآن والسنة. القرآن والسنة الذين يتكلمون من خلالهم من دون محيط للعديد من التحديدات المتعددة من الكثير من الأشخاص التاريخيين، لا تعتبر موجودة.

يصبح السؤال في هذه المسألة: هل يمكن للشخص أن يبني معنى عبر الاختيار من المحتويات التي ترافق الاستشهاد بالقرآن والسنة؟ يجب أن يكون الجواب نعم، إلا إذا كان الشخص يود بأن يبجل التقليد لدرجة الإعجاب المفرط اللاعقلي. مع ذلك، يجب أن يكون هناك سبباً كي يعتمد الشخص على جزء من المحتوى بدل الآخر، إلا إذا كان الشخص يرغب بأن يقول بأنه يجب على الشخص الاختيار بحسب أهوائه^{١٥}. قد يناقش الشخص بأنه يوجد جزء من المحتوى يُعتبر أكثر أخلاقية، أكثر عقلية، أكثر حساسية، أكثر مصداقية، أكثر موثوقية، أكثر منطقية، أكثر تلاحماً، وأكثر تناسباً مع الأجزاء الأخرى من المحتوى وما إلى هنالك. أيًا كانت مجموعة القيم المُعتمد عليها على أنها أساس الاختيار، فإن الإنسان الواعي

^{١٥} - في القرآن: الهوى وتعتبر خطيئته الإنغماس الذاتي بالأهواء (سورة ٢: آية ١٢٠، ١٤٥) (٤: ١٣٥) (٥: ٤٨، ٤٩، ٧٧) (٦: ٥٦، ١١٩، ١٥٠) (٧: ١٧٥، ١٧٦) (١٣: ٣٧) (٢٣: ٧١) (١٨: ٢٨) (٢٠: ١٦) (٢٥: ٤٣) (٢٨: ٥٠) (٣٠: ٢٩) (٣٨: ٢٦) (٤٢: ١٥) (٤٥: ١٨، ٢٣) (٤٧: ١٤، ١٦) (٥٣: ١-٤) (٥٤: ٣).

الحي سيختار بوعي. بكلمات أخرى، يجب على الشخص أن يكون واعياً للقيم التي تُعلمه باختياراته. وأكثر من ذلك، إذا كان الشخص يدعي الموثوقية، يجب إغلاق أسس اختياره لكي يستطيع الآخرون أن يكونوا أحرار في تقرير ما إذا كانوا يريدون احترامه أم لا. ببساطة، يجب على الشخص الذي يدعي الموثوقية أن يطلق الأسس التي اعتمد فيها على بعض الأدلة وأقصى الأخرى.

ماذا لو ادعى الشخص بأنه يمثل حكم الشريعة أو القانون الإسلامي؟ ما هو المحتوى المتقارب في هذه الحالة؟ يكون مفهوم القانون الإسلامي غير متماسك من دون التحديدات المعززة من أجيال الفقهاء من مدارس عديدة واسعة تشكلت من الفقهاء. قد لا تتواجد مجالات في القانون الإسلامي غير مشكلة من الفقهاء، سواء كان الشخص يتكلم عن الصوم، الزواج، الوراثة، الاستثمارات، المبيعات، أو العلاقات الدولية، القيم المعيارية، النماذج، الشروط، والوسائل الشرعية المعروفة بشكل جمعي على أنها القانون الإسلامي، كلها موضوعة من الفقهاء. مثلاً، كل مسلم يقظ يعرف بأنه توجد خمسة قيم أساسية في الشريعة (الدين، الحياة، العقل، السمعة الحسنة أو النسل، والملكية)، والأفعال مقسمة إلى مستحب، مكروه، حرام، حلال،

أو واجب. لكن هذه النماذج أساسية للغاية لفهم القانون الإسلامي، هي انتاج التحديدات الفقهية. بشكل مماثل، ما يجب على الإنسان أن يحجب عن شرائه في رمضان أو الآيات القرآنية التي يجب قولها في الصلاة، كلها محدّدة بعمل الفقهاء الواعي. من غير المعقول الاستشهاد بمواد القانون الإسلامي من دون الاستشهاد بالتقليد الفقهي. الكلام عن القانون الإسلامي وكأنه مؤسسة غير مقيدة بمحيط تاريخي هو شيء غير واع. كل مفهوم في القانون الإسلامي، وكل حكم، موجود على سرير سميك من التحديدات الفقهية التي تدمم بالمعنى والشرعية. في الواقع، إذا تم نبذ التقليد الفقهي كله، لن يبقى شيء من الإسلام سوى اللاهوتية – وعلى الأرجح لاهوتية مخربة. حتى ما نعتقد أننا نعرفه عن تراث النبي، هو نتيجة الجهود التفسيرية للفقهاء. مثلاً، بعكس الإيمان الشائع، فإن شخص مثل البخاري، أستاذ التقاليد، لم يروي روايات ببساطة من دون النظر إلى ترابطها ورسالتها. كما قال ابن حجر الأسقلاني (توفي ٨٥٢هـ/١٤٤٩ م)، قام البخاري باختيار وتنظيم أحاديث النبي بحسب نماذج شرعية معيارية^{١٦}، بناءً على ذلك، إذا قام شخص ما بادعاء

^{١٦} - محمد فاضل، «هادي الساري لابن حسن» تفسير «قروسطي لنظام البخاري الجامع الصحيح: مقدمة وترجمة». مجلة الأبحاث الشرقية القريبة ٥٤: ٣: ١٦١ - ١٩٧.

إقضاء الحديث النبوي، سيختفي جزء كبير من الإسلام. بشكل مفاجئ، قد نرى هؤلاء الذين يقومون بهذه الإدعاءات يدخلون في تناقضات - سوف سيجدون أنفسهم يستشهدون بفقهاء معينين لدعم آرائهم. مثلاً، لا يمكن للوهابيين إلا أن يعتمدوا على تحديدات البخاري، ابن حجر الأسقلاني، ابن تيمية، ابن قيم الجوزية، وغيرهم. هذا يعيدنا دائرياً إلى تلعيل الانتقائية. إذ اعتمدت بعض الآراء على اقتضاء الآخرين، فقد تم تلعيل الانتقائية.

يمكن للشخص أن يستيق بالقول أن النقاد المسلمين سيجيبون بالاعتراف بأن نقاشي يلغي دور النبي فعلياً. بشكل قابل للجدل، فإن علم الممارسة الإسلامية قد تأسس من قبل النبي، متكلماً باسم الله، وليس من الفقهاء. لم يقم الفقهاء سوى بملا بعض الثغرات هنا وهناك كما تطلبت الظروف. قد أقول بأن هذا الشيء صحيح فقط في نطاق أن الشخص اكتسب خبرة مباشرة من النبي من دون وسيط. ربما اكتسب رفاق النبي المقربون فرصة بناء سلوكهم على أساس تجارب النبي التامة. مع ذلك، بعد موت النبي انتهى دور الوحي الصحيح والمباشر. لقد تم تبديل دور الوحي بجهود الذاكرة. لكن الذاكرة جزء من إعادة إحياء التجربة ومتابعتها. مع ذلك، ومن خلال الذاكرة، يتم

تطوير والمتابعة في التجربة من دون مشاركة مباشرة للوحي -
تتم إعادة حياة النبي، كرمز للقوة، وتتميتها ولكن من دون
الوجود الجسدي للنبي. هذا يعني أنه من خلال الذاكرة، يتم تذكر
النبي بشكل مبدع. لهذا السبب، وبغض النظر عن وجود نبي
واحد في ذلك الوقت، يمكن للعالم تحديد الشخصية لذكريات
هؤلاء الذين اكتسبوا خبرة من النبي في البداية. يمكن تصنيف
ذكريات الرفاق على أنها محافظة، وأخرى أكثر عقلية. بكلمة
أخرى، الروايات الآتية عن طريق صحابة معينين تتجه لتكون
محافظة أو عقلية أكثر من الروايات الأخرى. هذا لأن الشخص
الذي يتذكر يقوم ببصمها بذاتيته. بشكل لافت، تصبح القصة
أكثر تعقيداً مباشرة بعد ذلك - يتم اكتساب خبرة كل محافظ
بشكل موضوعي ومبدع داخل محيطه. ما هو مهم، هو أن
الصحابة والأجيال الذين أتوا بعدهم هم الذين أنشأوا العلم
الإسلامي والتقليد الفقهي. إنه أمر مهم، أنه في معظم الأجزاء،
نتعرف على ذكريات وتفسيرات الصحابة والأجيال القديمة فقط
من خلال النصوص الفقهية هذا القرن الثالث هـ/ التاسع م،
وإلى الأمام. إذاً، إذا نبذنا نصوص الفقهاء القدماء، مثل
الشافعي، مالك، والشيخاني، ستصبح معرفتنا باستقامة الرأي

الإسلامي رديئة. شيء أكيد أن القرآن والسنة سوف يقفان منفصلان وغير مجسّدان من دون إرفاق مغلف التقليد الفقهي.

بعيداً عن الاعتماد على استقامة الرأي الإسلامية، هناك مسألة أخرى من التواضع والمنطق البسيط. لنفترض أنني أنظر إلى رواية منسوبة للنبي واسمها {X}. لنفترض أبعد من ذلك بأنني قرأت {X} وقلت أن معناها {Y}. مع ذلك، جاء فقهاء بارزون، كالشافعي، أبو زكريا الأنصاري (توفي ٩٢٦هـ/ ١٥٢٠م)، الرملي (توفي ١٠٠٤هـ/ ١٥٩٥م)، وتاج الدين السبكي (توفي ٧٧١هـ/ ١٣٧٠م)، والذين قرأوا {X} جيداً، واستنتجوا بأن معنى النص {X} هو {Z} وليس {Y} مع ذلك، أبقى مقتنعاً وثابتاً على رأيي بأن {X} يعني {Y} وليس {Z} قد يكون لي الحق بأن أبقى ثابتاً على رأيي بأن {Y} صحيحة، ولكن فقط إذا كنت واعياً للتحديدات المخالفة، وإذا كنت قد أخذتها بعين الاعتبار؛ وثانياً، عليّ أن أقدم التحديدات المخالفة والاعتبارات. إذا لم أكن واعياً للآراء الأخرى، فعندها ليس لي الحق أن أرفض ما لا أعرفه. بالإضافة إلى ذلك، يجب علي تقديم التحديدات والاعتبارات المعاكسة، وإلا فلا يمكنني الادعاء بأن تحديداتي تستحق الأخذ بعين الاعتبار من قبل الآخرين. بكلمة أخرى، إذا اعتبرت بأن المراجع التي سبقتني ليست

عقلانية، فأنا مقيد بأن أعطي هؤلاء العقلانيين الاستماع الكامل. ولكن لكي أتجنب خطأ الرفض العقلاني، ولكي أعطي النقاط المعاكسة لي، فرصة جيدة لإقناعي، يجب علي أولاً أن أعلم بوجودها، عملياً، هذا يعني بأن أتحمل عبء قراءة ما يقوله الآخرون عن {X} قبل أن أقرر شيئاً. قد تصبح هذه الفعالية أكثر إكراهاً إذا ما كنت أدعي بالموثوقية بالمقارنة مع الآخرين. إذا أراد مسلم عقلي أن يطلق تقيداته تجاه الله، يجب أن يكون مهتماً بالسبب الذي جعل الآخرين يقولون بأن {X} تعني {Z} من جهة، ومن جهة أخرى السبب الذي يجعلني مصر على {Y}. حتى لو كان هذا المسلم مائلاً إلى تحديدي، لكن يجب أن يكون واعياً بأنني واعٍ للمعنى {Z} و x أنني درسته ولدي سبب واعٍ لإقناعه. لنتكلم بشكل مباشر، حتى (SAS)، الوهابية، أو السلفية مقيدون باختيار آراء الفقهاء بأي موضوع مطروح، ومقيدون بأن يأخذوها بعين الاعتبار. وإذا أرادوا أن يدعوا الموثوقية، يجب عليهم أن يشرحوا الأسباب التي جعلتهم يختاروا وجهة نظر مختلفة. أن يكون الشخص وهابياً أو سلفياً لا يعني أن لديه رخصة للخطأ العقلاني.

شكوك فاسدة: هل تجرؤ على السؤال في الحجاب؟

بشكل مستغرب، فإن معظم العداوات لكتاب «الموثوق والمستبد في الأحاديث الإسلامية» لم تكن حول الوقوف للنشيد الوطني أو حتى حول حديث السجود، بل كانت في معظمها متركزة حول الشك بأن عملي هذا يهدف إلى هدم قاعدة الحجاب في الإسلام. وكدليل، استخدموا هامش رقم (٧٦) في الكتاب والذي ناقشت فيه بأنه سواء كان الحجاب جزءاً من الأصول أو الفروع، فمن المناسب طرح قضية الحجاب في الإسلام كلها للنقاش^{١٧}. لقد أصبح الحجاب، وضرورته، مقاطعة مقدسة في الأحاديث الإسلامية التي تقيس درجة إسلام الأشخاص^{١٨}. إذا سأل الشخص عن قاعدة الحجاب في الإسلام، فهذه إشارة إلى أن الشخص علماني، متغرب، متأمر، العم توم، أو خائن. أتذكر ناطقاً من الناطقين في الولايات المتحدة، وقد قال في ندوة بأن الحجاب هو واجب في الإسلام. وقد اعترض العديد من الرجال بعد أن أفترض بأن الحجاب ليس فريضة^{١٩}. وقال ناطق آخر بأن الحجاب هو ركن سادس من أركان الإسلام، وهو شيء

^{١٧} - هامش ٧٦ في الفصل الرابع من الكتاب.

^{١٨} - أقصد بالحجاب، تغطية كل الجسد ما عدا الوجه واليدين، أو تغطية كل الجسد بما فيهما اليدين وإظهار العينين فقط.

^{١٩} - تميّز مدرسة الحنفي وبعض الفقهاء من مدارس أخرى بين الفريضة والواجب. معظم الفقهاء من المدارس الأخرى لم يفعلوا ذلك، كهلي، «مبادئ الفقه الإسلامي»، ٣٢١، ٣٢٤ - ٣٢٥.

غير مسبوق في تاريخ الفقه الإسلامي. عملياً، يمكن القول بأنه لا توجد بين مسلمي الوهابية أو الاتجاهات المتزمتة أي موضوع مشدّد عليه أكثر من واجب الحجاب عند المرأة.

تأدية الحجاب جزء من قوى محرّكة سياسية وتاريخية خصوصاً في المجتمعات المسلمة. في بعض الأوقات، يتمّ تبنيه على الشكل من إثبات الهوية أو كشكل من الاعتراض الاجتماعي ضد إضعاف الحضارة الإسلامية وضد الدكتاتورية العلمانية الغربية التي تحكم معظم الدول المسلمة^{٢٠}. مع ذلك، لم أكن مهتماً بهذه القضية في كتاب «الموثوق والمستبد». القضية التي كنت أتعامل معها هي ما إذا كان اعتبار الحجاب جزءاً من الأصول يسمح بإغلاق كل الجدالات حول هذا الموضوع، وما إذا كان السؤال عن واجب الحجاب يجعل الشخص مرتداً. على

٢٠- تتكلم الكثير من الأبحاث حول الحجاب في المحيط الأكبر لحقوق المرأة والمنزلة الاجتماعية في التاريخ الإسلامي والشرق الأوسط الحديث. مرتزى مفهري، «مسألة الحجاب» (طهران: أنجومان إسلام بي بيضشكان، ١٩٦٩)؛ جوليت مينسيس «المرأة المحجبة في الإسلام» ترجمة س. م. بيريت (واترتاون، ماساتشوستس: كتب «بلوكراين»، ١٩٩٤)؛ أحمد «النساء والجنس» زيبامير حسيني. «الإسلام والجنس» الجدل الديني في إيران الحالية (برينشيتون: مطبعة جامعة برنشيتون، ١٩٩٩)؛ فدوى الجندي، «الحجاب» الحداثة، الخصوصية والمقاومة (أوكسفورد: بيرغ، ١٩٩٩)؛ ميري نيسي، الحجاب والنخبة الذكورية، أرلين ألوي مكلويد «اعتراض مجامل: المرأة العاملة، الحجاب الجديد، والتغيير في القاهرة (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، ١٩٩١)، انظر أيضاً: كاثلين مود «الحجاب والتحرير الديني» القانون الغير مفرّق والنساء المسلمات في الولايات المتحدة: في «المسلمون على طريق التأمرك؟ محررون: يوفون حداد وجون إيسوسينو (أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد، ٢٠٠٠)، ١٠٥ - ١٢٧.

المستوى الشخصي، أنا لست مهتماً في أن أكون مع أو ضد الحجاب. من دون القلق بشأن ارتدائه، اهتمامي هو فقهي بشكل صافي وغير ثابت بشكل كافٍ. ما يثير اهتمامي هو المدى الذي يتم فيه استخدام هذا الحديث كوسيلة لإخضاع المرأة المسلمة لقواعد المجتمع الأبوي. هذا لا يعني أن كل امرأة ترتدي الحجاب خاضعة لقواعد المجتمع الأبوي. ولكن في كل مرة يجبر الرجال أو النساء، امرأة على ارتداء الحجاب، يتم طرح سؤال عن نشر القواعد الظالمة في المجتمع الأبوي^{٢١}. الشيء المقلق حول هذا الجدل، خصوصاً في الغرب، هو أن الرجال يناصرون قضية الحجاب بشكل خبيث، وأن هذه المناصرات تبدو وكأنها تُثبت صورة المرأة على أنها مصدر مهتاج للفتنة.

قد تكون الفتنة قضية تجريبية أكثر من تحديد شرعي. السؤال عن ما هو مثير جنسياً، ومتى، وأين، قد يصور أسئلة تجريبية مبنية على الاجتماعية. مثلاً، إذا فرضنا أنه توجد جماعة متفقة على طقس ديني وهو بأن المرأة المحجبة تعتبر مغرية، هل يجب أن يعني هذا أنه يجب على النساء أن يرفضوا الحجاب، أو هل يجب علينا تجاهل الحقيقة التجريبية في مصلحة الحقيقة

^{٢١} - يمكن للرجل أو المرأة أن يرفضوا قوانين المجتمع الأبوي؛ إن جنس الفارض غير ملائم.

المبنية فقهيًا؟ بشكل آخر، لنفترض أنه في مجتمع معين، اعتُبر الرجال أن الشباب الشقر مرغوب فيهم عند النساء والرجال. هل يجب أن يغطي هؤلاء الرجال شعرهم كي لا يكونوا مصدر فتنة؟ إذا كانت القضية البورية في تحديدات الحجاب هي قضية الفتنة، بشكل قابل للجدال، في أول نظرية، يجب أن يكون الحل بالكشف، وفي النظرية الثانية يكون الحل بالتغطية.

بشكل مختلف، يمكن للشخص أن يناقش بأن مسألة الحجاب ليست عن الفتنة، بل عن العورة. إذا كان الحجاب هو لتغطية العورة عند المرأة، وليس بالضرورة موضوع فتنة، عندها يصبح السؤال التجريبي عما يسبب أو لا يسبب إغراء جنسي غير أساسي.

بمعنى آخر، السؤال التجريبي، مثلاً، عما إذا سبب الشعر والذراعان إغراءً جنسيًا قد يصبح غير أساسي. يجب تغطية هذه الأجزاء لأنها خاصة، ليس لأنها مغرية جنسيًا. معظم المصادر التقليدية تقول بأن قضية الغطاء هي قضية العورة، ولكن معظم الأحاديث الحديثة تتعامل معها على أنها قضية فتنة. هذا يترك المواقع لأسئلة تجريبية عن حقيقة الإغراء غامضة. بشكل لافت، ما يصبح معروفًا بالحجاب في الأحاديث الحديثة، تتم مناقشته من مصادر الفقه التقليدية في قسم الصلاة. في هذا

القسم، من بين الأقسام الأخرى، يناقش الفقهاء ما يجب أن يغطيه كل من الرجل والمرأة في الصلاة، ومن هنا، تتم مناقشة قضية العورة، في الصلاة، يجب على المسلم، سواء كان رجل أو امرأة، أن يغطي العورة، أو ما يعتبرها القانون مناطق خاصة في جسم الإنسان. فرضياً، ما يعتبر عورة داخل الصلاة، يعتبر عورة خارجها أيضاً - ما يجب تغطيته في الصلاة، يجب تغطيته خارجها أيضاً. هذا في قلب الجدالات حول الحجاب - في هذا المعنى، هو كل ما يستر العورة^{٢٢}.

^{٢٢} - عبارة عورة تعني أجزاء الجسد التي يجب تغطيتها أثناء الصلاة، والتي لا يجب أن يراها أحد. ابن مفلح المبدع ١: ٣٥٩ لغوياً، ترمز إلى العيب أو النقصان، أو المستقبح، البهوتي، «كشاف القناع» ١: ٣١٢؛ ابن نجيم، «البحر الرائق» ١: ٤٦٧، بشكل عام، يعطي الفقهاء معنى للعورة عندما يتكلمون عما يجب أن يرتديه المسلم أثناء الصلاة. بشكل لافت، لا تعكس الأحاديث القديمة نقاش محدّد عن العورة، بل تتحدث عن أنواع ملابس مختلفة، وفي قضية المرأة على الأقل، تميز بين طبقات النساء، مثلاً، رويت أحاديث عن النبي أنه كان يصلي بثوب لا يخالف بين طرفيه على عاقته. أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني «المصنف» محرر حبيب الرحمن العظمي، الطبعة الثانية (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٣) ١: ٣٥٠، ٣٥٣. أيضاً، أبو بكر عبد الله بن محمد أبو شيبه «الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار» محرر محمّد عبد السلام شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية ١٩٩٥)، ١: ٢٧٥ - ٢٧٧. يقترح آخرون بأنه من الأفضل ارتداء ثوبان، إزار ورداء. الصنعاني، «المصنف» ١: ٣٤٩، ٣٥٣ - ٣٥٤، ٣٥٦؛ ابن أبي شيبه «الكتاب المصنف» ١: ٢٧٥ - ٢٧٦. أيضاً، الرملي نهاية المحتاج (١٩٩٢)، ٢: ١٣؛ البهوتي، «كشاف القناع»، ١: ٣١٦، ٣١٧، مع ذلك، يحصل الخلاف حول لباس الرجل المناسب عندما يكون الثوب قصيراً. ناقشت بعض الحديث أنه إذا كان ثوب الرجل كبيراً بشكل كافٍ، يجب أن يجعله موشحاً، وإذا كان صغيراً يجب أن يجعله متزراً أو يخلف بين طرفيه. الصنعاني «المصنف» ١: ٣٥٢، ٣٥٣؛ ابن أبي شيبه، «كتاب المصنف» ١: ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧. أيضاً، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرفي، «الذخيرة»، محرر: سعيد عرب (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤) ٢: ١١٢؛ ابن مفلح، «المبدع». ١: ٦٤، ناقش آخرون أنه يمكن للشخص ارتداء ثوب واحد طالما يمكن توشيعه. الصنعاني، «المصنف» ١: ٣٥٣؛ ابن أبي شيبه، «كتاب المصنف» ١: ٢٧٨، انظر أيضاً: البهوتي، «كشاف القناع» ١: ٣١٨؛ محمّد أمين ابن عابدين، «حاشيات رد المحتار». الطبعة الثانية. (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي،

(١٩٦٦) ١٠: ٤٠٤، يحسب الصحابي ابن مسعود، إذا لم يستطع الشخص العثور على قطع كافية، يمكن له أن يصلي بثوب واحد، ولكن إذا كان لديه قطع كافية فالأفضل أن يصلي بثوبين. مع ذلك، اعترض آخرون كعمر ابن الخطاب، وقال أن ثوب واحد ملتحف حول الخصر (إزار) يكفي. الصنعاني، المصنف ١: ٣٥٦؛ ابن أبي شيبة «كتاب المصنف» ١: ٢٧٨، ٢٧٩. أيضاً، ابن رشد، «بداية المجتهد» ١: ١٥٩، هناك رواية تقول بأن ارتداء ثوب حول الخصر، استخدم لتمييز المسلمين عن اليهود. الصنعاني. «المصنف» ١: ٣٥٢؛ ابن أبي شيبة، «كتاب المصنف» ١: ٢٧٨. بشكل لافت، لا تظهر عبارة «عورة» في هذا النقاش. وأيضاً، لم تُستخدم في النقاش السابق عن لباس المرأة في الصلاة. الصنعاني يقارب الأحاديث حول مسألتين. المسألة الأولى تتكلم عما يجب أن ترتديه المرأة الحرة في صلاتها، الأدوات التي يجب اعتبارها، بشكل عام، هي الخمار، الجلباب، درع صابغ، وملحف. الصنعاني «المصنف» ٣: ١٢٨ - ١٢٩، ١٣١، ١٣٥؛ ابن أبي شيبة، «المصنف» ٢: ٣٦ - ٣٧. أيضاً، الماوردي. «الهاوي الكبير» ٢: ١٦٩؛ ابن مفلح، «المبدع» ١: ٣٦٦، الرملي، «نهاية المحتاج» (١٩٩٢) ٢: ١٣ - ١٤؛ البيهوتي، «كشاف القناع» ١: ٣١٨؛ ابن حزم، المحلى ٢، ٢: ٢٤٩ - ٢٥٠. القضية الثانية تتكلم عما إذا كان يجب على الخادمة أن ترتدي الخمار أثناء الصلاة الخمار هو في العادة ثوب يغطي رأس المرأة. أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، «لسان العرب» (بيروت: دار الصدر، لا تاريخ)، ٤: ٢٥٧؛ ابن مفلح، «المبدع» ١: ٣٦٦؛ البيهوتي، كشاف القناع ١: ٣/٨. الدرع الصابغ هو ثوب ممتد إلى الأقدام، التمييز الملائم هو أن الدرع لا يغطي رأس المرأة بالضرورة، ابن منظور «لسان العرب» ٨: ٨١ - ٨٢؛ ابن مفلح «المبدع» ١: ٣٦٦؛ أبو لاين «القماموس العربي والإنكليزي» (كامبردج، إنكلترا: نصوص المجتمع الإسلامي، ١٩٨٤)، ١: ٨٧١ - ٨٧٢. الجلباب يكون أكبر من الخمار وهو يغطي رأس المرأة وصدورها، وأحياناً يغطي المرأة من رأسها إلى قدميها، قد يكون في بعض الأحيان مرادفاً للخمار وفي أحيان أخرى للإزار. ابن منظور «لسان العرب» ١: ٢٧ - ٢٧٣. والملحف دثار يلتف حول الملابس. ابن منظور، «لسان العرب» ٩: ٣١٤. يروي الصنعاني بأن النبي قال أنه يجب على المرأة الحبيضية الحرة أن ترتدي الخمار، وإلا فلن تُقبل صلاتها. الصنعاني «المصنف» ٣: ١٣٠ - ١٣١. ابن أبي شيبة «كتاب المصنف»، ٢: ٣٩ - ٤٠. اللجوء إلى كلمة الحيض هي للتعبير عن سن البلوغ أو الرشد. المرغرناتي «الهداية» ١: ٤٣. المرأة الغير الراشدة، لا تكون بالضرورة مقيدة بهذه الشروط. الصنعاني «المصنف» ٣: ١٢٢. في حديث آخر، يجب على المرأة أن ترتدي الخمار، الدرع، والإزار، مع أنه توجد أحاديث مضادة ترفض هذه المواقع، ابن مفلح «المبدع» ١: ٣٦٦، بعض الأحاديث تقول بأن الدرع يجب أن يكون طويلاً لتغطية القدمين، مع أنه من غير الخمار لا يكون كافياً. الصنعاني، «المصنف» ٣: ١٢٨؛ ابن أبي شيبة، «كتاب المصنف» ٢: ٣٦. قيل في أحد الأحاديث بأن عائشة ارتدت في مرة من المرات معترزة، ودرع، وخمار سميك، الصنعاني، «المصنف» ١٢٩، في الجهة الأخرى قيل أن أم حبيبة، زوجة من زوجات النبي، ارتدت برعاً وإزاراً كبيراً جداً وصل إلى الأرض، لم ترتدي خماراً. شرح، وأيضاً تقول روايات أخرى بأن زوجتاً النبي ميمونة وأم سلمى كانتا ترتديان خماراً ودرع صابغ. ابن أبي شيبة «كتاب المصنف» ٢: ٣٦.

يأمر القرآن الرجال والنساء، المسلمين والمسلمات، بأن لا يُحَدِّقُوا، أن يكونوا محتشمين، وأن لا يمارسوا الجنس إلا في حالات خاصة كالزواج^{٢٣}. الأحاديث الإسلامية القديمة لا تربط بين الحجاب والفتنة، ولكن تربطه مع المنزلة الاجتماعية للمرأة والأمان الجسدي للمرأة. بسبب هذه الروايات، ميّز الفقهاء المسلمون بين العورة عند المرأة الحرّة وتلك عند العبدّة — بحسب معظم الفقهاء، يجب على المرأة الحرّة أن تغطي كل جسدها في معدا يديها وأوجهها، بينما ليس ضروريًا أن تغطي الخادمة شعرها، ذراعها، وساقها.

إن مسألة العورة مسألة معقدة لأنه من الصعب استعادة وإصلاح العملية التاريخية التي تسببت بتحديدات العورة. ناقشت المدارس الفقهية للفكر المسيطرة بأن العورة عند الرجل هي ما بين الركبة والسرة، يجب على الرجل أن يغطي ما بين الركبة والسرة داخل وخارج الصلاة. ناقشت نظرية أقليات بأن العورة محصورة في الأرداف والأربيّة! الأفخاذ ليست عورة. لقد كانت عورة النساء مسألة أكثر تعقيداً. كما هو مشار، ناقشت الأكثرية بأن كل جسد المرأة هو عورة، باستثناء اليدين والوجه. قال أبو حنيفة بأن القدمين ليستا عورة، وناقش آخرون بأن نصف

^{٢٣} - القرآن: سورة ٢٤: آية ٣٠ - ٣١، سورة ٢٤: آية ٦٠.

الذراع باتجاه الكوع، أو الذراع بكاملها، ليست عورة، وقالت نظرية لأقلية بأن الوجه واليدين هي أيضاً عورات ويجب تغطيتها. ناقشت بعض نظريات الأقلية الماضية بأن الشعر والساق ليسا عورة. بالإضافة إلى ذلك، ناقش البعض بأنه يجب على المرأة أن تغطي شعرها أثناء الصلاة فقط، وليس خارج الصلاة. الأهم، أن الفقهاء اختلفوا على ما إذا كانت تغطية العورة هي شرط سابق لصلاحية الصلاة. اعتبرت الأكثرية بأن تغطية العورة فرض، لأن الفشل في تغطية العورة الصلاة. اعتمدت نظرية الأقلية على الأرجح، ولكن ليس حصرياً، الفقهاء المالكيين، بأن تغطية العورة ليست شرطاً سابقاً للصلاة - لقد ناقشت هذه المدرسة بأن تغطية العورة هي بين سنن الصلاة، وأن الفشل في تغطية العورة لن تفسد صلاة الشخص. ناقش عدد كبير من الحنفيين أنه طالما تغطي المرأة ثلاثة أرباع جسدها ستكون صلاتها مقبولة. وأكثر من ذلك، ناقشت الأكثرية أن العورة عند العبد، أو حتى الخادمة، تختلف. بعض الفقهاء الآخرون ناقشوا بأن العورة عند امرأة كهذه هي الركبة والسرة - كالرجل. فيما قال فقهاء آخرون بأن العورة عند تلك المرأة هي من بداية الصدر وحتى الركبة وباتجاه الكوع. وهكذا، فقد قالت الأغلبية أن الخادمة، أو العبد، تستطيع أن تصلي بشعر

مكتشوف. ناقش بعض الأقليات أنه يجب على العبد أن تغطي شعرها أثناء الصلاة، ولكن ليس خارجها^{٢٤}. اعتبر الفقهاء القدماء مثل أبو داود بن علي وجريير الطبري، مؤسس مدرسة الفقه المنقرضة حالياً، بأن العورة عند الرجال والنساء، عبيد أو غيرهم، هي نفس الشيء^{٢٥}. بالإضافة إلى ذلك، رفض الفيه

^{٢٤} - في قانون العورة انظر أبو بكر عبد الرزاق الصنعاني، «المصنف» محرر: حبيب الرحمن العظيمي (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٣) ٣: ١٢٨ - ١٣٦ (تلقي الضوء على بعض الآراء القديمة). لروية مدرسة المالكي أبحث في ابن رشد (II) بداية المجتهد ١: ١٥٦ - ١٥٨؛ أبو وليد محمد بن أحمد ابن رشد (I) المقدمات الممهديات، محرر: محمد جحي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨)، ١: ١٨٣ - ١٨٥؛ شحنون بن سعيد «المدونة الكبرى» (بيروت: دار الصدر، لا تاريخ) ١: ٩٤؛ أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي الرعيني الحطاب «مواهب الجليل لشرح مختصر خليل» (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥)، ٢: ١٧٧ - ١٨٧؛ شهاب الدين أبو العباس القرقي، «الذخيرة» محرر: سعيد أعراب (بيروت: دار المغرب الإسلامي، ١٩٩٤)، ١٠١ - ١٠٥. للمدرسة الشافعية انظر: أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، «الأم» (بيروت: دار الفكر، لا تاريخ) ١: ١٠٩؛ شمس الدين محمد الرملي، «نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج في فقه على مذهب الإمام الشافعي» (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٢)، ٢: ٧ - ٨، ١٣؛ أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، «الهاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي». محررون، علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤)، ٢: ١٦٥ - ١٧١. للمدرسة الحنفية، انظر: زين العابدين بن إبراهيم ابن نجيم «البحر الرائق شرح كنز الدقائق»، محرر: زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ١: ٤٦٧، ٤٦٩ - ٤٧٦؛ ابن عابدين «حاشيات رد المحتار» ١: ٤٠٥؛ أبو بكر مسعود الكاساني «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحرير: علي محمد معوض وعادل عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ٥٤٣ - ٥٤٦. للقرأة عن مدرسة حنبلي، ابن قدامي، «المغني» ١: ٦٠١؛ أبو إسحاق برهان الدين ابن مفلح، «المبدع في شرح المقنع» تحرير: علي عبد الله الثاني (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧٤) ١: ٣٦١ - ٣٦٧؛ منصور بن يونس البهوتي، «كشاف القناع عن متن الإقناع» تحرير: أبو عبد الله إسماعيلي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧) ١: ٣١٥ - ٣١٧. للمدرسة الجعفرية، إقرأ أبو جعفر محمد بن حسن بن علي الطوسي، «المبسوط في فقه الإمامية» (طهران: المطبعة الحيدرية، ١٣٨٧هـ) ١: ٨٧ - ٨٨.

^{٢٥} - الماوردي «الهاوي الكبير» ٢: ١٦٧. أيضاً ابن الأثير الجزري، «النهاية في غريب الحديث والأثر» ٣: ٢٨٨.

الظهيري ابن حزم مصداقية الأحاديث التي شددت على أن الآيات القرآنية عن الحجاب ظهرت لتمييز بن المرأة الحرّة والعبدة. بحسب ابن حزم، هذه الأحاديث هي أكاذيب. الأسباب التي دفعته لتكذيب مصداقية الأحاديث هي أسباب مبنية على الأخلاق. ناقش أنه شيء لا يصدق أن يحمي الله نساء المدينة الحرّة المسلمات بينما يترك العبيد للمعانة. ببساطة، يعتبر هذا خاطئاً. بناءً على ذلك، يرفض ابن حزم التفريق بين العورة عند العبدّة والمرأة الحرّة، ويعتبر أن كل العورات هي نفسها^{٢٦}.

هناك صعوبة زائدة أخرى في روايات وتحديدات العورة وهي العداوة الخبيثة والكرهية الظاهرة من نسبة من هذه الروايات تجاه جنس المرأة. مثلاً، رُوِيَ عن عبد الله بن عمر أن النبي قال: «المرأة هي عورة وإذا خرجت سيجعلها الشيطان مصدرًا للإغراء»^{٢٧}. وتخطو روايات أخرى خطوات أبعد إلى الأمام عبر الربط بين المرأة والشيطان. مثلاً، هناك حديث منسوب للنبي يقول: «المرأة تدخل بصورة الشيطان، وتخرج بصورة الشيطان». وتقول بقية الأحاديث أنه إذا أثير الرجل من

^{٢٦} - أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم «المطلى بالأثار» تحرير: عبد الغفار البنداري (بيروت: الكتب العلمية، لا تاريخ) ٢: ٢٣٩.

^{٢٧} - المباركفوري، «تحفة الأحواذي» ٤: ٢٨٣.

امرأة أجنبية، يجب أن يرضي رغبته شرعياً مع زوجته^{٢٨}.
 وأيضاً في حديث آخر يُروى أن النبي قال: «النساء أفخاخ
 الشياطين»^{٢٩}. ربما تكون هذه النظرة القاسية، بشكل غير
 مستغرب، تجاه المرأة ودورها تمتد إلى مصيرها في الآخرة.
 لذلك، ترى عدداً من الأحاديث التي تقول بأن المرأة ستشكل
 الأكثرية بين سكان جهنم^{٣٠}، هذا النوع من العداوة تجاه الدور

^{٢٨} - شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، عون المعبود «شرح سنن
 أبي داود»، تحرير: عبد الرحمن محمد عثمان الطبعة الثانية (المدينة: المكتبة السلفية
 ١٩٦٨/١٩٦٩) ٦: ١٨٧ - ١٨٨؛ المباركفوري، «تحفة الأحواذي» ٤: ٢٨٠ - ٢٨١.
^{٢٩} - الجراحي، «كشف الخفاء» (١٩٨٦)، ٣١٥ - ٣١٦؛ عبد الرحمن بن علي بن محمد بن
 عمر شيباني، «كتاب تمييز الطيب من الخبيث في ما يدور على السنة الناس من الحديث
 (بيروت: دار الكتاب العربي، لا تاريخ) ١٨٣. يشدد حديث آخر بالقول: «لولا المرأة،
 لكان بالإمكان خدمة الله على هذا الكوكب» مع أنه تم رفض هذا الحديث واعتباره غير
 صادق، لكنه برهان على محيط من العداوة المشتركة تجاه المرأة، الجباني «الكامل في
 الضعفاء» ٦: ٤٩٥؛ ابن الجوزي، الموضوعات ٢: ١٦٢. في حديث آخر عادة ما يتم
 ذكره، يُروى أن النبي قال: «لم أترك في ناسي فتنة مؤذية للرجال أكثر من النساء» ابن
 حجر الأسقلاني «فتح الباري» (لا تاريخ)، ٩: ١٣٧؛ المباركفوري، «تحفة الأحواذي»
 ٨: ٥٣؛ النووي شرح صحيح مسلم (١٩٩٦)، ١٨/١٧: ٥٧؛ محمد بن أحمد بن جار الله
 الصعدي اليماني، «النفوح العطرة في الأحاديث المشتهرة» تحرير: محمد عبد القادر
 عطار (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٩٢) ٣٠٦؛ الجراحي «كشف الخفاء» (١٩٦٨)
 ١٨٣؛ محمد عبد الرحمن السخاوي، «المقاصد الحسنة في بيان كثير من
 الأحاديث المشتهرة على السنة» محرر: محمد عثمان الكشت الطبعة الثانية (بيروت: دار
 الكتاب العربي، ١٩٩٤) ٤٢٨؛ الشيباني «كتاب تيمير الطيب» ١٤٤.
^{٣٠} - ابن حجر الأسقلاني، «فتح الباري» (لا تاريخ) ١: ٤٨٣؛ أبو زكريا النووي، «شرح
 صحيح مسلم المسمى المنهاج شرح صحيح مسلم بن أجاج (بيروت: دار المعرفة ١٩٩٦)
 ٢/١: ٢٥٣ - ٢٥٦؛ المباركفوري، تحفة الأحواذي ٧: ٣٠٠ - ٣٠١؛ ابن قيم الجوزية
 «عون المعبود» ١٢: ٤٣٨ - ٤٣٩؛ البيهقي، «كتاب السنن الكبرى» ٧: ٢٩٤؛ أبو حامد
 الغزالي، «إحياء» ٢: ٥٦ في نموذج لهذه الرواية. يقال بأن النبي كان يصلي أمام حشد
 في المصلين عندما حدث كسوف للشمس. بعدها بقليل فوجئ برعشة وكاد أن يسقط، وقد
 قال النبي بعد ذلك للحشد بأنه رأى جهنم وأن معظم سكانها هم من النساء. وعندما سُئل
 عن السبب. أجاب الرسول «لأن النساء غير بغيضات مع أزواجهن». ابن حجر
 الأسقلاني، «فتح الباري» (لا تاريخ) ٩: ٢٩٨. في نموذج منقول من أبو هريرة يقال بأن

التي تعلبه المرأة في المجتمع يتأوج في الأحاديث التي تربط بين العورة والقبر. في هذه الأحاديث تعتبر النساء عورة يجب حجبها بطريقة أو بأخرى. مع ذلك، فإن اللباس غير كافٍ لإخفاء عورة المرأة، بل من الضرورة وضع قانون كامل. القوانين التي تؤدي هذا الدور هي الزواج والموت. في حديث منقول من خلال ابن عباس، يُروى أن النبي قال: «لدى المرأة عشر عورات؛ عندما تتزوج يغطي زوجها إحدى هذه العورات، وعندما تموت يغطي القبر العورات الباقية». وهناك نموذج آخر، منقول أيضاً من خلال ابن عباس، يقول بأنه لدى المرأة غطاءان من السترات، الزواج والقبر^{٢١}. الاستنتاج المنطقي المأخوذ من هذا الحديث هو أنه لكي تكون المرأة مستورة يجب عليها الزواج، أو أن تموت وتُدفن. بشكل غير مفاجئ، يعتمد أبو حامد الغزالي على هذه الأحاديث في المناقشة بأنه يجب

النبي كان ماراً بجانب مجموعة من النساء عندما خاطبهن. وقال لهن: «أيها النساء أكثرن من صلاتكن وأعطين صدقات أكثر، ونبي رأيت بأن النساء هن من أكثرية سكان جهنم». عندها سألت امرأة حكيمة النبي لم تشكل الأكثرية من سكان جهنم يا رسول الله؟ فأجاب الرسول لأنكن معذبات ومشوهات للسمعة، وبغضيات مع أزواجكن: لم أر أي أحداً أكثر نقصاً في العقل والدين، وقادر على تضليل الحكمة، أكثر منكن؛ عندها سألت النساء وما هو عيبنا في العقل والدين؟ فقال النبي، فقال النبي «عيوبكن في العقل هي في حقيقة أن شهادة الرجل تساوي اثنتين عند النساء، وعيوبكن في الدين هي أنكن تمضين أياماً من دون صلاة وصوم (بسبب الدورة الشهرية). في نموذج لهذا النوع من الأحاديث، نقل أحمد بن حنبل من خلال أبو أمامة أن النبي قال: «لقد رأيت الجنة، وقليل من سكانها ثم من النساء» فسئل النبي «أين هي النساء؟» فقال: «لقد أصبحت مشغولات البال بالذهب والملابس (أي أشياء مادية) لقد تم نقل هذا الحديث عبر سلسلة ضعيفة من النقل.^{٢١} - تعتبر هذه الأحاديث ضعيفة من حيث النقل. أبو حامد الغزالي، «إحياء» ٢: ٥٨.

على المرأة المتزوجة أن تبقى في المنزل. وأن لا تتركه من دون استئذان، وأن تتجنب الكلام مع الجيران. إذا خرجت من المنزل، عليها أن تمشي في مكان لا توجد فيه حشود، وأن لا تكلم أحداً؛ يجب أن تشغل نفسها لإرضاء زوجها، وفي أشياء قليلة أخرى؛ ويجب أن تتجنب لعب أي دور عام^{٣٢}. فعلياً، يبرز الغزالي القبر إلى الحياة - تعيش المرأة حياتها وكأنها تتواجد داخل قبر. يظهر هذا التواجد في أوامر الحشمة وعندما تموت سيستمر القبر في حماية هذه الحشمة. تُحمى عورة المرأة إما عبر حياة شبيهة بالقبر على هذه الأرض. أو عبر قبر فعلي على الأرض، هذه الأحاديث تريد الموت للمرأة داخل وخارج القبر. القضية هنا ليست ما إذا كانت هذه الأحاديث منقولة عبر سلسلات نقل قوية - أنا أشك بأنها مفبركة. بل إنها تُظهر المحيط التاريخي والقوى المفاوضة التي أحاطت بالنقاشات القديمة عن العورة. لم تكن جدالات وتحديدات العورة نتيجة لعملية اجتماعية موضوعية أو ذات قيمة محايدة، بل كانت نتيجة للنقاش الشديد الحساسية والمثير للنزاع في الإسلام القديم حول طبيعة ودور المرأة. تحديدات العورة كانت نتيجة لمحيط تاريخي يجب التحقيق فيه بحذر ودقة. باختصار، الأحاديث،

^{٣٢} - أبو حامد الغزالي، «إحياء» ٢٥: ٥٩.

الجدالات، والتحديدات بخصوص العورة ليست ببساطة تعبيرات للوصية الإلهية، لكنها مقالات لمعتقدات، حساسيات، ومخاوف اجتماعية من معنى المرأة في المجتمع الإسلامي القديم.

هذه النقاشات والتحديدات المتعدّدة تشير إلى أن قصة العورة في القانون الإسلامي ليست بسيطة ومباشرة^{٣٣}. هناك عملية تاريخية معقّدة وقصة مشابهة تفوتنا اليوم. بشكل ملحوظ، تعبر بعض المصادر القديمة، كالموطأ لمالك، المصنف لعبد الرزاق، والمصنف لأبي شيبة، عن نظريات بدت وكأنها اختفت بعد عدّة قرون أو أنها فقدت أهميتها^{٣٤}. بما أنني واعٍ للغموض

^{٣٣} - ناقش بعض الفقهاء المؤخرون بأنه إذا كانت المرأة العبدّة ستسبب بفتنة، فيجب عليها أن تغطي صدرها أو شعرها. يقول الحطاب أنه مع أن عورة المرأة العبدّة هي نفسها عند الرجل، فقد قال البعض أنه لا يجوز لوأحدة ليست مالكة نفسها أن تظهر ما تحت العباءة، أو تظهر صدرها، أو ما يدعو الفتنة منها. بناءً على ذلك، بغض النظر عن ملكها لنفس العورة عند الرجل، فمن الأفضل أن تكشف شعرها على شرط أن تغطي جسدها. الحطاب مواهب الجليل، ٢: ١٨٠، ١٨٤. القرني «الذخيرة» ٢: ١٠٣ - ١٠٤. اليهودي يربط نظريات تقترح على سبيل الإحطياط، أنه من الأفضل أن تغطي العبدّة نفسها كالمراة الحرّة حتى أثناء الصلاة اليهودي، «كشاف القناع» ١: ٣١٦. يناقش ابن عابدين أيضاً أن معظم علماء الحنفي لا يسمحون للمرأة العبدّة أن تكشف صدرها أو ظهرها؛ مع ذلك، يُقال أن صدر المرأة العبدّة (فوق الثديين) هو جزء من العورة فقط في الصلاة وليس خارجها. مع ذلك، يجد ابن عابدين هذه النظرية الأخيرة غير مقنعة. ابن عابدين، «حاشيات رد» (١٩٩٦)، ١: ٤٠٥. أيضاً، ابن نجيم «البحر الرائق» ١: ٤٧٤؛ المرغيناني، «الهداية» ٤٤: ١.

^{٣٤} - معظم هذه الروايات ربطت تغطية الشعر بكونه سنة في الصلاة، أو تعاملت مع عدم كفاية اللباس بشكل عام. هناك روايات قديمة متعدّدة تشير إلى أن العثور شيء يغطي الجسد كان مشكلة في الإسلام القديم. لذلك هناك روايات عن رجال لا يجدون ثياباً كافية لتغطية النصف السفلي لأجسادهم، أو نساء لا يجدن سوى قطعة واحدة تربط حول أجسادهن بحبال، أو عن رجال ونساء يرتدون ثياباً بفتحات وثغرات كبيرة.

والتعقيدات المتعدّدة، فقد نقلت ست نقاط أساسية والتي، كما اعتقد، تظهر اختصاراً حذراً في محاولة تحليل قوانين العورة، والتي تم تجاهلها في النقاشات الحالية حول الحجاب. هذه النقاط تدعونا أيضاً إلى إعادة اختبار العلاقة بين العورة والفتنة، وللأسئلة عن العقيدة التي تقول أن العورة تغطى أساساً لتجنّب الإغراء الجنسي. هذه النقاط الستة تلخص جزئياً التحديدات المناقشة في الأعلى، ولكنها تعرّف عناصر جديدة والتي قد تساهم بحديث ذو معنى حول قانون العورة في الإسلام. النقاط الستة هي التالية:

واحد، اختلف الفقهاء القدماء حول معنى العورة التي أمرت المرأة بتغطيتها. بعض الفقهاء ناقش بأنها تشمل كل الجسد وحتى الوجه باستثناء عين واحدة. ناقشت الأغلبية أنه يجب على المرأة أن تغطى كل جسدها باستثناء يديها ووجهها. قال بعض الفقهاء أنه يمكن للمرأة أن تكشف قدميها وذراعيها باتجاه كوعها. الأهم هو أن سعيد بن جبير شدّد بأن كشف الشعر لا يجوز، ولكنه قال أيضاً بأن الآيات القرآنية لم تقل أي شيء عن شعر المرأة^{٣٥}.

اثنان، يكرّر الفقهاء بأن آية الحجاب ظهرت تجاوباً مع حالة محدّدة. كما هو مشروح في الأعلى، قد يقوم بعض الرجال الفاسدين بمضايقة، وأحياناً، الاعتداء على النساء أثناء الليل، حيث خرجت تلك النساء إلى

^{٣٥}- أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص. «أحكام القرآن» (بيروت: دار المكتب العلمية، ١٩٩٤) ٣: ٤١٠.

البرية لإظهار أنفسهن. وعند التحقيق مع هؤلاء الرجال، يقولون أنهم كانوا يعتقدون بأن تلك النساء هي من العبيد الغير مسلمين، وهن لسن تحت حماية الجماعة الإسلامية. في مجتمع المدينة، أي شخص سواء كان تحت حماية جماعة ما، أو كان مسلماً، فهو تحت حماية المسلمين. وهكذا، فإن هذه الآيات تبدو وكأنها تخاطب قوى اجتماعية تاريخية معينة. التواصل بين النص ومحيط النص ليس سهل النقل أو الإطلاق إلى محيطات أخرى.

ثلاثة، كما هو مذكور في الأعلى، ناقش الفقهاء المسلمون بأن القوانين التي تأمر بتغطية الجسد الكامل، لم تُطبق على المرأة العبدية. في الواقع، يُروى أن عمر ابن الخطاب حرم على المرأة العبدية أن تقلد المرأة الحرة بتغطية شعرها. ظاهرياً، وجه الفقهاء المسلمون المحيط التاريخي للآيات نحو تحديدات شرعية أظهرت مطابقة اجتماعية معينة. مع ذلك، من غير الواضح ما إذا كانت المطابقة المذكورة في القرآن هي نفسها المذكورة من قبل الفقهاء.

أربعة، عادةً ما ناقش القضاء بأن ما يكون ظاهراً قانونياً في جسد المرأة هو ما يظهر عادةً بحسب العادة، الجبلة، والضرورة. بالاعتماد على هذا، ناقشوا بأن العبدية لا تحتاج إلى تغطية شعرها، وجهها، أو ذراعها لأنها تعيش في حياة اقتصادية عملية تتطلب القدرة على الحركة. وبسبب الجبلة والعادة، لا تغطي المرأة العبدية هذه الأجزاء من جسدها. هذا يصنع النقطة البؤرية في القانون، العادة، والعملية الدينية، بشكل قابل للجدل، ومع ذلك، تعيش النساء الحديثات حياة عملية اقتصادياً تتطلب قدرة على

الحركة، وملابس ملائمة للزمان والمكان^{٣٦}. بكلمات أخرى، إذا كانت أحكام الحجاب موضوعة للتعامل مع نوع معين من الأذى، وتقصي العبدية لأن طبيعة عملها تتطلب الحركة، فإن هذه الأحكام مشروطة وقرينية بالأساس.

خمساً، تقول عدّة روايات بأن النساء في المدينة، المسلمات وغير المسلمات، قد ترتدي غطاءات رأس طويلة وتوضع عادةً خلف الأذنين والأكتاف. من الممكن أن ترتدي النساء ثوباً مفتوحاً من الأمام تاركين صدورهن مكشوفة (فوق الثديين). لقد كان موضوع كشف الصدور شائعاً إلى وقت متأخر في الإسلام. قالت عدّة سلطات سابقة بأن القرآن يأمر بشكل أساسي أن تغطي المرأة صدرها حتى بداية منطقة الانفصال.

سنة، هناك فصل حاد بين ألبسة الحجاب ونظرية الإغراء. يمكن أن يأتي الإغراء من الفتاة العبدية، وأن يكون بين امرأة ورجل، بين امرأة وامرأة، أو بين رجل ورجل^{٣٧}. يمكن إغراء رجل من فتاة عبدة، ويمكن أن يغري شاب جميل المظهر امرأة ما، ومع ذلك فليس على العبدية أو الرجل أن يغطيان شعرهما أو وجهيهما. هل يؤثر واقع أن الرجل قد يكون لافتاً للمرأة بتقديرات الإخفاء بالنسبة لهذا الرجل؟^{٣٨}.

^{٣٦} - مثلاً، يناقش خميس بن سعيد الشقصي الرستقي، «منهج الطالبين وبلاغ الراغبين» (عمان: وزارة التراث القومي والثقافي، لا تاريخ) ٨: ٢١، ٢٦، أنه لكل مكان وزمان قوانينه الخاصة. يقول أنه في بعض الأماكن من المقبول أن تكشف النساء عن رؤوسهن، بينما تُعتبر في عمان قبيحة. يستنتج بالقول أن كل ما يراه المسلمون قبيحاً هو في الواقع، قبيحاً.

^{٣٧} - ابن تيمية هو عضو من الفقهاء القلائل الذي تحدث عن قضية الشذوذ الجنسي في محيط الحجاب. اقرأ النقاش في كتاب تقي الدين ابن تيمية، «التفسير الكبير»، محرر: عبد افرحمن عميرة (بيروت: دار الكتب العلمية، لا تاريخ)، ٥: ٣٤٦ - ٣٥٣.

^{٣٨} - للقرآن عن النقاط الستة. أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، «جامع البيان في تفسير القرآن» (بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٩)، ١٨: ٩٣ - ٩٥، ٢٢: ٣٣ - ٣٤ (يذكر العديد من

الأراء القديمة بما فيها التحديدات نحو الكوع وبداية منطقة الانفصال؛ ويذكر أيضاً التمييز بين المرأة العبدية والمرأة الحرّة؛ ويذكر الممارسة التاريخية؛ أبو بركات عبد الله بن محوود النسفي (توفي ١٠هـ/١٣١٠ - ١٣١١م)، «تفسير النسفي» (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية لا تاريخ) ٣: ١٤٠، ٣١٣ (يذكر العادة، الجيلة، والحاجة، تحتاج المرأة لكشف وجهها ويديها وقدميها بحسب العادة، الجيلة، والحاجة؛ يذكر التمييز المطبق على المرأة العبدية؛ ويذكر الممارسة التاريخية)؛ عماد الدين بن محمد الكيا الهزاي (توفي ٥٠٤هـ/١١١٠م)، أحكام القرآن، تحرير: موسى محمد علي وعزّت علي عبد عطية (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٧٤) ٤: ٢٨٨، ٣٥٤ (يشير إلى أنه لا يجب على العبدية أن تغطي شعرها ووجهها)؛ أبو بكر محمد بن عبد الله ابن العربي (٥٤٣هـ/١١٤٨م) «أحكام القرآن» تحرير علي محمد البجاوي (بيروت: دار المعرفة، لا تاريخ) ٣: ١٣٦٨ - ٧٨، ١٥٨٦ - ٨٧. (يذكر العديد من التفاصيل عن الزخرفة؛ يناقش الحكم بالنسبة للعبدية)؛ القرطبي (٦٧١هـ/١٢٧٣م)، الجامع، ١٢: ١٥٢ - ١٥٣، ١٥٧، ١٤٤: ١٥٦ - ١٥٧ (يذكر بأن الآية ظهرت للتحديث عن مضايقة المرأة؛ ولتفريق المرأة الحرّة عن العبدية؛ يشير إلى الرأي القائل بأن الآية تأمر بتغطية منطقة الصدر؛ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير (توفي ٧٧٤هـ/١٣٧٢ - ١٣٧٣م)، «مختصر تفسير ابن كثير، تحرير: محمد علي الصابوني (بيروت: دار القرآن الكريم، ١٩٨١) ٢: ٦٠٠، ٣: ١١٤ - ١١٥ (يذكر التحديدات بالنسبة لمنطقة الصدر؛ وأيضاً يشير إلى أنه يجب على المرأة المسلمة الحرّة أن تغطي وجهها)؛ محمد بن يوسف أبو حيان الأندلس، «تفسير البحر المحيط» محررون، عادل عبد الموجود وعلي محمد معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣)، ٦: ٤١٢؛ ٧: ٢٤٠ - ٢٤١ (يذكر العادة، الجيلة، والضرورة؛ يذكر الممارسة التاريخية مثل الكشف عن منطقة الصدر، يذكر التمييز بالنسبة للعبدية)؛ أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري (توفي ٥٣٨هـ/١١٤٤م)، «الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل (بيروت: دار الفكر، لا تاريخ) ٣: ٦٠ - ٦٢، ٢٧٤ (يذكر الممارسة التاريخية، التمييز بالنسبة للعبدية، الأحكام بالنسبة العملية والعادة. يذكر أن الغطاء يجب أن لا يؤدي إلى حرمان أو أذى)؛ أبو الفرج جمال الدين بن الجزوي، «زاد المصطفى في علم التنصير» محرر: أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤) ٥: ٣٧٨ - ٢٢٤: ٦: ٣٧٨ (يذكر المشقة)؛ أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي (توفي ٤٥٠هـ/١٠٥٨م)، «اللمكت والعيون» تحرير: السيد بن عبد المقصود بن عبد عبد الرحيم (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢)، ٤: ٩٠ - ٩٣، ٤٢٤ - ٤٢٥، (يشير إلى الرأي بأن هدف الظهور كان من أجل أمر المرأة بتغطية منطقة الصدر، ويذكر التفريق بالنسبة للعبدية)؛ محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي (توفي ١٣٦٣هـ/١٩٤٤م) «عدوى البيان في إيضاح القرآن بالقرآن» (بيروت: عالم الكتب، لا تاريخ) ٦: ١٨٢ - ٢٠٣، ٥٨٦، ٦٠٠ (يذكر عدة مواقع؛ يذكر التفريقات في كشف النزاع حتى الكوع نقطة تغطية منطقة الصدر؛ يذكر الممارسة التاريخية والتفريق بالنسبة للعبدية؛ يدعم الكاتب تغطية الوجه)؛ ابن تيمية «التفسير» ٦: ٢٣ (يشير إلى أن قانون الحجاب لا يطبق على العبدية). فخر الدين محمد التميمي البكري الرازي، «التفسير الكبير» (مفاتيح الغيب» (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠)، ٢٣: ١٧٦ - ١٧٩، ٢٥: ١٩٨ - ١٩٩، (يذكر العادة الجارية، والعملية للقضايا البورية في تحديد ما يجب أن تغطية المرأة، يذكر الممارسة

هذه النقاط هي ليست مرهقة ولا شاملة، وهي ليست موضوعاً لتكون نقاشاً كاملاً لقضية العورة أو الحجاب. وأكثر من ذلك، هذه النقاط الستة لا تؤدي إلى أي استنتاجات حول المكانة الفقهية للحجاب في الإسلام. آخذين بالاعتبار المحيط التاريخي لتحديدات العورة والفتنة في الإسلام ما قبل الحديث، مع ذلك، تقترح النقاط الستة بأن النقاشات الحالية حول هذه القضايا منطوية على مفارقة تاريخية. الأهم من ذلك، الوضع

التاريخية والتمييز بالنسبة للعبدة؛ أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي (١٤٨/هـ-١٥٤٢م)، المحرر: الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحرير: عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣)، ٤: ١٧٨، ٣٩٩ (يذكر التحديدات بالنسبة لمنطقة الصدر والذراع حتى الكوع؛ يذكر حكم الصلاحية والعادة؛ يذكر الممارسة التاريخية والتفرقة بالنسبة للعبدة)؛ جلال الدين السيوطي (توفي ٩١١هـ/١٥٠٥م) «الدر المنثور في التفسير بالعمارة» (القاهرة: مطبعة الأنوار المحمدية، لا تاريخ) ٥: ٤٥ - ٤٦، ٢٣٩ - ٢٤١ (يذكر التحديدات بالنسبة للذراع حتى الكوع ومنطقة الصدر؛ يشير إلى النقاش بموضوع بداية منطقة الانفصال؛ يذكر الممارسة التاريخية والتمييز بالنسبة للعبدة)؛ إسماعيل حقي البروسي، «تتوير الأذهان من تفسير روح البيان» محرر: محمد علي الصابوني (دمشق: دار القلم، ١٩٨٩) ٣: ٥٧ - ٥٩، ٢٥٤ - ٢٥٥ (يذكر التحديدات بالنسبة للذراع باتجاه الكوع ومنطقة الصدر؛ يذكر الممارسة التاريخية والتمييز، بالنسبة للعبدة)؛ أبو حفص عمر بن علي ابن عادل دمشقي، «اللباب في علوم الكتاب» محررون: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، ١٤: ٣٥٥ - ٣٥٨؛ ١٥: ٥٨٨ - ٥٩٠ (يذكر أنه حسب بعض الروايات، ظهرت الآية لتدافع عن عائلة علي. وذكر أيضاً أن روايات أخرى اعترفت بأن المناقون في المدينة كانوا يغرون النساء في الليل. كانت الفتيات العاهرات يستجبن لإغراءاتهم. وقد ظهرت هذه الآية، جزئياً، لإنهاء هذه الممارسة. يذكر أحكام الممارسة والعادة (ما أعيد كشفه). الصلاحية وحكم الضرورة؛ يذكر التمييز بالنسبة للعبدة؛ أبو الفضل شهاب الدين محمد الأوسى، «روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني» (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٥)، ١٨: ١٤٠ - ١٤٢؛ ٢٢: ٨٩، (يذكر قضية الصلاحية وأن العبدة تؤدي حياة اقتصادية عملية؛ يذكر العادة، والضرورة؛ يذكر الممارسة التاريخية)؛ أحمد الصاوي؛ «حاشية العلامة الصاوي على تفسير الجلائن (بيروت: دار إحياء التراث العربي، لا تاريخ) ٣: ١٣٦ - ١٣٧، ٢٨٨ - ٢٨٩ (يذكر عدة مواقع).

التاريخي وتعييدات المحيط القديم تقترح أن الأسئلة في الأساس الفقهي للحجاب لا يمكن اعتبارها منشقة. لذلك، فإن تصنيف الحجاب ضمن الأصول، واستخدام هذه الحجة لإنهاء النقاش حول هذا الموضوع، هو شيء استبدادي. قد تكون هذه قضية أخرى حيث يكون قانون الله مطابقاً للاقتاعات بالولاء الديني. من أجل التوسع بشكل مناسب في النموذج التفسيري الذي أظهر التحديدات الفقهية المتعلقة بالمرأة ودورها في المجتمع، فمن الجوهرى التوسع في تاريخ جنس القوى في الأحداث المتعددة في الإسلام. إن التركيز على جنس القوى في التاريخ سيسمح لنا أن نفهم الأشياء المشجعة للتحديدات بالنسبة لأدوار الجنس، والطريقة التي فُهمت فيها تلك التحديدات ومورست. مثلاً، هناك دليل في أواخر القرن الثالث هـ/التاسع م، وكان معنى ودور الحجاب ما زال مناقشاً في الإسلام. في عتب فصيح بشكل رائع يطلق العالم المعتزلي الجاحظ (توفي ٢٥٥هـ/٨٩٦م) هجوماً ضد الرجال ويتهمهم بأنهم يحاولون إخضاع المرأة وقمعها. يدعي الجاحظ بأن العربية ما قبل الإسلامية لم تخضع المرأة للرجل، وأن ممارسة الإخضاع، بشكل عام، لم تكن معروفة حتى أمر القرآن زوجات النبي، بالتحديد، أن يرتدين الحجاب^{٣٩}.

^{٣٩} - الحجاب، في هذا السياق، يرمز إلى إخضاع المرأة عن الرجل.

ينتقد الجاحظ اليهود الذين منعوا ما سمح به الله، مستنتجين أن قانون الإخضاع يجب تطبيقه فقط على زوجات النبي. يوضّح الجاحظ نقطته عبر النقاش بأن السلطات الإسلامية القديمة كالحسين بن علي، الشعبي، عمر بن الخطاب، ومعاوية، لم تمنع الكلام والاختلاط بالنساء^{٤٠}. إلى هذه النقطة، فإن نقاش الجاحظ غير لافت؛ فقد قام الكثيرون من الفقهاء بنفس هذا النقاش في التاريخ الإسلامي. يصبح هجوم الجاحظ العنيف ملفتاً عندما يبدأ بالكلام عن سلوك بعض الرجال تجاه النساء. ينتقد الجاحظ بقوة سلوك الحشوية تجاه النساء، ويتهمهم بأنهم يقومون بإصدار قوانين مضطهدة^{٤١}. في مقالة انتقادية بوضوح، يقول الجاحظ: «نحن لا نقول، وأي إنسان منطقي لا يقول، بأن النساء أعلى من الرجل أو أكثر انخفاضاً منه بدرجة أو اثنتين أو أكثر. لكننا رأينا أناساً يشتمون [النساء] أسوأ الشتماء. يزدرونهن ويحرموهن من

^{٤٠} - عمر بن بحر بن محبوب الجاحظ «كتاب القيان» في رسائل الجاحظ: الرسائل الكلامية؛

محرّر: علي أبو ملح (بيروت: دار الهلال، ١٩٨٧) ٦٦ - ١.

^{٤١} - الجاحظ «كتاب القيان» ٦٩. الحشوية (والمعروفون أيضاً بأهل الحشو) كانت عبارة مستكرة استُخدمت لتعريف محدثين أدبيين قبلوا بالتجسيم. لقد وصف المعتزلين كل أصحاب الحديث بالحشوية بسبب مواقفهم المضادة للعقل، ومناصرتهم لعقيدة بلا كيف (من دون معرفة كيف ولماذا). أصبحت عبارة بلا كيف مرتبطة بأدبيين محافظين والذين رفضوا الأسئلة العقلية عن المعنى المجازي للنص أو مقاصد وغايات النص. بحسب هذا الاتجاه، يجب قراءة النص وفهمه حرفياً من دون السؤال كيف ولماذا. في العصر الحديث، اشتهر هذا التعبير، مرة أخرى، عبر الوهابيين، للقراءة عن الحشوية. ومونتغميري وات، «الفترة المولدة للفكر الإسلامي» (أوكسفورد: منشورات وان وورلو، ١٩٩٨)، ٢٧٠.

معظم حقوقهن. بالتأكيد، إنه عجز حقيقي بالنسبة للرجل أن لا يقدر على تأدية حقوق الآباء والعموم.. إلا إذا استخف بحقوق الأمهات والعمات والخالات...»^{٤٢}. يعترف الجاحظ أن منطق الغيرة الذكورية على الشرف والكبرياء التي تؤدي إلى نزعة لظلم المرأة هو أمر غير منطقي. الحماسة في حماية الشرف، كما ناقش، هي شيء محترم إلا إذا منعت ما سمح به الله. استخدم البعض السِّترات كحجة لمنع المرأة من الكلام والتعامل مع الرجال. يجمع الجاحظ سلوك وممارسة من يسميهم بالمخالفين في المقالة التالية: «هذه قضية، تجاوزوا من خلالها الحماسة للشرف إلى عالم السلوك السيء وانعدام الأمانة»^{٤٣}.

بحد أدنى، يذكر حديث الجاحظ بأن علاقات الجنس كانت مُناقشة وأن مضامين الحجاب بقيت موضوع النقاش في القرن الثالث هـ/التاسع م. وأكثر من ذلك، تُظهر أدلة من القرون الإسلامية اللاحقة أن الدور التي لعبته المرأة في التاريخ

^{٤٢} - الجاحظ «كتاب النساء» في رسائل الجاحظ: الرسائل الكلامية، تحرير علي أبو ملح (بيروت: دار الهلال، ١٩٨٧، ٩٩ - ١٠٠). يذكر الجاحظ في مكان آخر من النص بشكل غير متناقض، «ومع أننا نعتقد، بالنسبة لشؤون الرجال والنساء بشكل عام، فإن فعالية الرجل قوية وأكثر وضوحاً، لا يجب أن نحرم النساء من حوقهن. إنه ليس مناسباً لشخص يريد أن يكرم الآباء أن يرفض حقوق الأمهات. نفس الشيء يُطبق على الأخوة والأخوات، والأبناء والبنات. مع أنن أعتقد بأن الشخص مؤهل لمجموعة أكبر من الحقوق، فإن منحها [حقوق متساوية] سيكون أكثر رحمة» الجاحظ يناقش أيضاً أنه في أمور معينة تكون النساء أفضل من الرجال. انظر ص ٩٧ و ١٠١.

^{٤٣} - الجاحظ: «كتاب القيان» ٧١. أيضاً، أبو الفضل «مؤتمر الكتب» ١١ - ١٥.

الإسلامي كان معقداً ومتعدد الوجوه. مثلاً، نجد بأن الفقهاء الأخيرون كالسخاوي (توفي ٩٠٢هـ/١٤٩٧م)، ابن حجر الأسقلاني (٨٥٢هـ/١٤٤٩م)، والسيوطي (توفي ٩١١هـ/١٥٠٥م) قد درسوا مع عدد كبير من النساء. من بين الفقهاء المسلمين البارزين، ابن حجر الذي درس مع ٥٣ امرأة، السخاوي درس مع ٤٦، والسيوطي درس مع ٣٣^{٤٤}. بالإضافة إلى ذلك، هناك عدد لا بأس به من العلماء والفقهاء النساء، والموجودات في قواميص السيرات الذاتية. مثلاً يعدّ الشوخاني ١٠٧٥ امرأة معروفة، ٤٠٥ منهن عالمات أحاديث أو فقه^{٤٥}. من بين ١٩١ امرأة عدّدهن ابن حجر، كان هناك ١٦٨ منهن معلمات النقايد والقانون^{٤٦}. بحسب روث رودد، ٨٨ بالمئة من النساء المذكورات في قاموس ابن حجر درسن مع أساتذة رجال فقط، ٦ بالمئة درسن مع أساتذة نساء ورجال، و ٦ بالمئة درسن مع نساء فقط. ومن بين النساء اللواتي عددهن الشواخي، ٧٠

^{٤٤}- روث رودد «النساء في المجموعات السيرية الإسلامية: من تلك لابن سعد لمن هو (بولدر، كولو. منشورات لاين راينر، ١٩٩٤)، ٦٨.

^{٤٥}- رودد، «النساء في المجموعات السيرية الإسلامية» ٦٨؛ شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي «الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، (بيروت: مكتبة الحياة، لا تاريخ).

^{٤٦}- رودد، «النساء في المجموعات السيرية الإسلامية، ٦٨؛ أيضاً، أحمد بن علي ابن حجر الأسقلاني، «الذُرر الكامنة في عين البينة الثامنة» محرر: عبد الوارث محمد علي (بيروت: دار الكتب العلمية). بعكس السخاوي يدمج ابن حجر مداخل النساء مع مداخل الرجال. يجمع السخاوي كل مداخل النساء في المجلد الأخير لعمله.

بالمئة درسن مع أساتذة رجال فقد، ٢٥ بالمئة درسن مع رجال ونساء، و٥ بالمئة مع نساء فقط^{٤٧}. الدور العام وعمل المرأة في فترات إسلامية متعدّدة لم يُدرس بشكل مناسب، ولكن من الغير المعقول أن يتواجد هذا العدد الكبير من المعلمات المرخص لهن لو تم تفسير الحجاب على أنه إخضاع للمرأة. كما هو مذكور في الأعلى، لقد تعلمت النساء من الرجال، وفي المقابل علمت رجالاً. على الأقل، هذا يشير إلى حقيقة أن القوى والممارسات في الحجاب استمرت بأن تكون معقدة لوقت متأخر من التاريخ الإسلامي. المهم، فإن هذا الدليل أيضاً يشير إلى أن الممارسة خلف فكرة الفتنة لم تكن عقائدية ومرتمة كما افترض الكثير من المسلمين الحاليين.

هل الأخلاقية كلمة سيئة؟

تعليقي الأخير هو حول تضرع الأخلاقية في الأحاديث الإسلامية. في النقاشات التي تبعت نشر هذا الكتاب، كان هناك نوع من الخلاف على ما يسمّى «قضية هامش رقم ستين»^{٤٨}. ما سمّي بهامش ستين، في الطبعة الأولى لهذا الكتاب، اقترح إمكانية أن تكون أحاديث أو نتائج شرعية معينة غير أخلاقية

^{٤٧} - رويدد: «النساء في المجموعات السيرية الإسلامية» ٧٣.

^{٤٨} - هامش رقم ٥٠ على صفحة ٦٦.

بغض النظر عن الدليل الموجود. كما أشرت في أول الكتاب، فإن مجرد فكرة الأخلاق التي يمكن أن تتواجد مستقلةً عن القانون، تُعتبر بأفضل الأحوال، شذوذاً في الفكر المتمزمت الحالي. يظهر التزمّت وكأنه يتبع شكل من الفلسفة الوضعية التي تترك القانون الإيجابي على أنه القيمة الأخلاقية الأساسية التي يجب أن تأخذ الأولوية فوق أي اعتبار معياري. في خلاف غير عقلاني، كنت أدافع عن نفسي بغباء ضد اتهامات بعدم الأهمية. قال لي شخص بهدوء: «تبدو وكأنك تعتمد على فكرة الأخلاق – تشديدات الأخلاق خاطئة واستبدادية!» أنا أفترض بأنه يقصد بعكس القانون المبني نصياً، الأخلاق من دون أساس، ولذلك، فهي نزوية، خاطئة واستبدادية. أنا لست فيلسوفاً ولا أستطيع أن أقدم نظرية أخلاقية متلاحمة حتى لو حاولت ذلك. تعليقاتي على الأخلاق هي انعكسات مجردة على الحديث الإسلامي^{٤٩}.

٤٩- مع ذلك، يجب أن أشير إلى أن مفهومي عن الأخلاق يتجه إلى أن يكون واجب أدبي أكثر من علمي. بكلمات أخرى، اتجه إلى التفكير بأن الحق يسبق الجيد، وما هو على حق يكون جيداً عوضاً عن الطريقة المعاكسة. وأكثر من ذلك، أنا أشك بأن نظرية علمية للأخلاق ليست ممكنة من دون اعتراف أدبي سابق. النظريات المنفعية والمترابطة عن الأخلاق تجعلني غير مبديني وحتى انتهازي. مع ذلك، أنا لا أعتقد بأن كل التقديرات الأخلاقية كاملة بشكل متساوٍ. قد أناقش عما رأيت في الشكل القانوني، بأنه توجد درجات من التقديرات الأخلاقية. الأولوية لتقيد أخلاقي معين تعتمد على مدى أساسها أو على جوهر التقيد الأخلاقي الأخرى. كل التقيدات الأخلاقية مشدّد عليها كقيم أخلاقية بديهية، ولكن سواء أصبحت هذه القيم المعيارية قواعد كاملة تعتمد على ما إذا كان المال سيهبط أو

للأسف، فإن نقدي الهادئ والواقف بالنفس ليس فريداً في الأحاديث الإسلامية الحالية. في الواقع، كانت هناك نزعة متزايدة بين المسلمين الحديثين الذين يدعون أنه لا يوجد مفهوم للأخلاق في الإسلام. بحسب هذه النزعة، الكلام عن الأخلاق هو إنشاء نموذج منفصل عن القانون. تُعرّف الأخلاق وتُجَزَّ من قبل قانون الشريعة، وهكذا، فإن النموذج الوحيد المناسب لحديث إسلامي هو القانون، ولا شيء أبعد من القانون. ببساطة، الأخلاق هي عبارة تفسر قواعد القانون، لكنها لا تكون القانون ولا تحمل أي وزن معياري مستقل للمسلمين. بحسب معرفتي، فإن هذه المحاولة لرفض دور الأخلاق، غير مسبوق في التاريخ الإسلامي.

بالطبع، القرآن نفسه يرجع إلى هذا المفهوم عندما يوصف النبي كرجل ذو صفة أخلاقية عظيمة «وإنك لعلی خلقٍ عظیم»^{٥٠}. وأكثر من ذلك، يوصف النبي دوره كرسول الله، كشخص

سيرف من التقيدات الأخلاقية. كل التقيدات الأخلاقية مشتقة من فهمنا بالمسؤوليات التي أمرنا بها الله كبشر، ما أفكر به كتقيدات أخلاقية كاملة هي تلك بأن الاعتداء الذي قد يسلب إنسان آخر القدرة على الوصول لمرحلة أعلى من الأداء الأخلاقي، بالطبع، تتطلب هذه القضية دراسة منفصلة. لكن النقطة المهمة هي أن الاكتشافات في فكرة التقيدات الإخلاقية، بعكس التقيدات الشرعية، ستبقى شذوذاً في الأحاديث المسلمة المعاصرة، إلا إذا كان المسلمون على استعداد للاعتراف بالأخلاق الغير مشتقة من القانون.

^{٥٠}- القرآن: سورة ٦٨: آية ٤.

بُعِثَ لِإِتْمَامِ أَخْلَاقِ الْبَشَرِ «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ»^{٥١}. ولكن بعيداً عما إذا استُخدمت الكلمة في آية قرآنية أو حديث نبوي، يجب أن يستغرب الشخص ويسأل: هل يحتاج الإنسان إلى تفويض نصي من أجل التفكير أو محاولة تبني سلوك أخلاقي مناسب؟ إنه شيء غريب أن يتوقع الشخص بأن يشرع القانون كل عقائد الصلاح. هل يحتاج البشر إلى قوانين لكي يعرفوا متى وكيف يهنؤون شخصاً، يشكرون شخصاً، يضحكون في وجه شخص، أو التعاطف مع شخصٍ ما؟ هل يحتاج البشر إلى قوانين لإخبارهم ما هو الكذب، ما هو النفاق، ما هو الكره، ما هو الحب، أو ما هو الجمال؟ إذا احتاج الإنسان لقانون لإخباره أن يكون صالحاً ومهذباً، فأنا أشك بأنه ليس لا صالحاً ولا مهذباً. يمكن للقانون أن يعرف حدود السلوك المناسب، ولكن لا يمكن أن يعرف نوعية هكذا سلوك. إذا ابتسمت في

^{٥١} - أبو بكر عبد الله بن محمد ابن أبي شيبة، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، محرر: محمد عبد السلام شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥)، ٦: ٣٢٨؛ مالك بن أنس، «الموطأ» محرر: بشار عواد معروف. الطبعة الثانية (بيروت: دار الغرب الإسلامي ١٩٩٧)، ٢: ٤٩٠؛ ابن حجر الأسقلاني، (فتح الباري لا تاريخ) ٧: ١٧٣، ٤٥٥: ١٠؛ أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي «المنهاج شرح صحيح مسلم» الحجاج، تحرير، خليل مؤمنون شيحا (بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٦)، ١٦/١٥: ٢٥٠ - ٢٥١؛ في حديث مروى من البخاري، مسلم، أحمد والطبراني يقول النبي: «خيركم أحاسنكم أخلاقاً» النووي، «المنهاج» ١٦/١٥: ٧٧ - ٧٨؛ ابن حجر الأسقلاني، «فتح الباري» (لا تاريخ) ١٠: ٤٥٦؛ ابن حنبل، «مسند» ٢: ٢١٦. أيضاً، الجرجاني «الكامل في ضعفاء الرجال» ٤: ٣٦٧. في نموذج آخر، يُروى أن النبي قال: «خيركم خيارهم لئسائهم» ابن حنبل، «مسند» ٢: ٣٢٩.

وجه أحدهم لتحيته لأن القانون أمرني بذلك، فإنني في الواقع لم أبتسم ولم أحيّ. وأكثر من ذلك، هذا الرفض لموقع الأخلاق يبدو وكأنه يملك توقع غير واعقي عن دور القانون الديني. يمكن للقانون الديني أن يقول للشخص بأن يكون حساساً لمشاعر الآخرين أو أن يحترم الآخرين، ولكن لا يستطيع أن يعرف نوعية هذه الأحاسيس. هذا هو الغموض الصادر من الأخلاق. إضافة إلى ذلك، فإن الاعتماد على القانون لتعريف السلوك الأخلاقي هو لا شيء أكثر من مؤثر لسبب أخلاقي. هذا السبب الأخلاقي يعني فعلياً بأن شخصاً ما يحول عبء المسؤولية والاستقامة الأخلاقية فوق مجموعة من الأحكام الآلية. مثلاً، يمكن للشخص أن يختبر بعض من تعليمات السلوك المناسب في القانون الإسلامي ويستنتج التالي: يبدأ بالسلام عليكم مع الذكر المسلم، ولكن ليس مع الأنثى المسلمة، أو غير المسلمين، إناث وذكور؛ نظف أسنانك بمسواك؛ اشرب سوائل بثلاثة جرعات في أثناء جلسة ما؛ كل من الطبق أمامك وكل بيدك اليمنى؛ خذ حماماً قبل صلاة الجمعة؛ لا تواجه القبلة أثناء الذهاب إلى الحمام ولا تبول وأنت واقف؛ إضحك بوقار ولكن لا تضحك بصوت عالٍ؛ لا تضحك من دون سبب ولا تمزح طوال الوقت؛ قصّوا الشوارب واعفوا عن اللّحي، لا تلبس ذهباً أو ما شابه.

إلى ماذا تؤدي هذه الأحكام؟ إلى صفة أخلاقية؟ المخاطرة هي أن الشخص سيعتقد بأن التقيد بهذه القوانين سيجعله كامل الأخلاق^{٥٢}. المخاطرة هي أن الشخص سيعتبر بأن التقيد بهذه الأحكام سيسمح بتقيد كامل بقواعد الأخلاق. لذلك، ينتهي الشخص بالعبارة الموهمة الساخرة أنه، بالتكامل مع مظهر الحشمة، يمكن للشخص أن يقصر ملابسه حتى كعبه أن يعامل كل شخص لا يفعل ذلك بهواء متكبر من التسامح والبر في عين النفس^{٥٣}.

يذكر القرآن عبارات كالعدالة، الرحمة، اللطف، والصدق وكانَ لهذه العبارات معنى فطري عند البشر. بعض العلماء أشاروا إلى أن القرآن يعطي عبارات لنظام أخلاقي متلاحم، أو على الأقل، يعتبر مجموعة معينة من القيم الأخلاقية بأن تعتبر في جوهرها ما تقصده أن يكون إنسانياً^{٥٤}.

^{٥٢} - اعتاد محمد الغزالي بأن تأدية هذه الأحكام، هي تأدية للالتزام القشورة في الإسلام.
^{٥٣} - اقرأ عن هذه الظاهرة، محمد الغزالي، «خلق المسلم» (القاهرة: دار الكتب الإسلامية، ١٩٨٣)؛ شرح «دستور الوحدة»؛ شرح «هموم داعية» (القاهرة: دار بشير، ١٩٨٤).
^{٥٤} - رحمن: «مواضيع أساسية»؛ نوشيهيكو ايزوتسو «مفاهيم دينية أخلاقية في القرآن (مونتريال: مطبعة جامعة ماكغيل، ١٩٩٦)؛ شرح «الله والرجل في القرآن» (١٩٦٤)؛ إعادة نشر شمال ستراتفوردان. هـ: منشورات شركة آير، ١٩٩٥).

جادل العلماء ما قبل الحديثين بشكل مطول ما إذا كان الخير والشر يُعرفان في الكتاب والنص فقط، أم في النص والعقل^{٥٥}. ركز الحديث الفقهي على الجدل حول قضية الحسن والقبح^{٥٦}. هذا النقاش دار حول فكرة ما إذا كان هناك حقيقة موضوعية للحسن أو القبح، أم أن الحسن والقبح هما بالضرورة طبعيين جادل المعتزلون بأن الحسن والقبح عقليّان. لكنّ الأشاعرة

^{٥٥} - المعتزليّين العقليّين أخلصوا للنظرية القائلة بأنه باستعمال العقل، يمكن للشخص الوصول إلى معرفة الخير من الشر. ومن جهة أخرى، أعاذهم، كالعشائريين والحنبليين المتمسكين بالتقاليد، ناقشوا بأنه يمكن تحديد الخير والشر عبر الوحي. الله هو الوحيد الذي يحدّد الخير والشر، والقول غير ذلك يُلغي سلطة الله. إن مضامين هذا الجدل العلمي يمتد إلى مفاهيم القانون والعدالة. مثلاً، المعتزلون الذين سمّوا أنفسهم أهل العدل والتوحيد، ناقشوا بأن الله لا يقول إلى ما هو عادل. وأكثر من ذلك، ناقشوا بأن العدالة على الأرض عُرفت بالعقل، لذلك، إذا شدّد الشخص بأن تادية عمل معيّن هو أمر من العقل فقط، يصبح بهذه الطريقة قانون الله، وتقريب للعدالة الدينية. الأشاعرة والمتمسكون بالتقليد، مع ذلك، يناقشون بأن قانون الله مُنشأ من العقل. إن واقع أن عمل معيّن يُأمر به أو يُحرّم من قِبَل الوحي هو ما يجعل النتيجة الشرعية عادلة، انظر: ماجد خدّوري، «المفهوم الإسلامي للعدالة» (بالتيّمور. م. د. مطبعة جامعة جونز هوبكينز، ١٩٨٤) ٣٩ - ٧٧؛ أوليفر ليّمان، «مقدمة للفلسفة الإسلامية القروسطية» (لندن: مطبعة جامعة كامبردج، ١٩٨٥)، ١٢٣ - ١٦٥؛ جورج ف. حوراني «العدالة الدينية والعقل البشري في علم المعتزليّين الأخلاقي»، في الأخلاق في الإسلام، محرّر: ريتشارد ج. هوفانيسيان (ماليبو، كاليفورنيا: منشورات أندينا ١٩٨٥)، ٧٣ - ٨٣، أيضاً. أ. كييفين راينهارت، «قِبَل الوحي: حواجز الفكر الأخلاقي الإسلامي، (الباني، نيويورك: مطبعة جامعة الولاية في نيويورك، ١٩٩٥).

^{٥٦} - إقرأ، مثلاً، أبو الثناء محمود بن زيد اللامشي؛ «كتاب في أصول الفقه» محرّر، عبد المجيد تركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٥)، ٦٦ - ٦٨؛ الجويني، «البرهان»، ٨ - ١٤؛ حامد الغزالي، «المصطفى» ١: ٥٥ - ٦١؛ فخر الدين الرازي، «المحصول» (١٩٩٧)، ١: ١٠٥ - ١٠٩؛ البخاري. «كشف الأسرار» ١: ٣٨٩ - ٤٤٦؛ أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري. «كتاب المعتمد في أصول الفقه» محرّر: محمد حميد الله، محمد بكر. وحسن حنفي (دمشق ١٩٦٤) Institut Franais، ١: ١٧٧ - ١٨٠؛ بدران أبو العينان بدران، «أصول الفقه» (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٥)، ١٥ - ١٦؛ محمد معروف الدواليبي. «مدخل إلى علم أصول الفقه» الطبعة الخامسة (لا مدينة: دار العلم للملايين، ١٩٦٥)، ١٦٦ - ١٧٣.

عارضوا فكرة الجواهر الأخلاقية المدركة بالعقل، وقالوا بأن القبح والجمال ينشآن من طبائع النفوس، إلا إذا كانا مشتقين من الكتاب المقدس^{٥٧}. إذاً، إذا لم يكن القبح والحسن مبنيان على كتاب مقدس، فهما نتيجة رغبة وهوى الإنسان. جوهرياً، رفض الأشاعرة احتمال أن يكون العقل قادراً، من دون مساعدة الكتاب المقدس، على تحديد طبيعة القبح والحسن. الكتاب المقدس هو المعرف الوحيد المعتمد للأخلاق^{٥٨}. برغم وجود مضامين جديدة، في هذا الجدل، لدور الكتاب المقدس والنص في القانون الإسلامي، فليس بالضرورة أن تكون الطريقة النصية أو الطريقة العقلية قد عرفت العلاقة بين الأخلاق والقانون. إن دور الأخلاق غير محدد عبر منح السيطرة سواء للعقل أو الكتاب.

بالنسبة لمسألة أصل الحسن والقبح، سلم معظم الفقهاء بأن الله هو من يخلق الأصناف^{٥٩}. لكن، ما هو أهم من أصل هذه القيم مسألة كيفية خلق الله لهم من البداية. المسألة ليست أن كل جزء

^{٥٧} - استُخدمت طبائع النفوس في العديد من القرائن بفوارق صغيرة في المعنى، عادة ما ترمز إلى الرغبة والهوى ولكن استُخدمت لطبيعة الإنسان أو حدس وصميم البشر. استعمل واضعوا النظرية المسلمون العبارة في إحساس سلبي وإيجابي إيجابياً، كانت ترمز إلى ما يلائم أصحاب الطبايع السليمة أو ما يناسب أصحاب النفوس السوية).

^{٥٨} - لمقدمة مساعدة لفكر الغزالي، الرازي، والقرفي حول قضية الحسن والقبح. إقرأ. شيرمان أ. جاكسون «خيمياء السيطرة؟ بعض الأجوبة من الأشاعرة لأخلاق المعتزلين»، مجلة أبحاث الشرق الأوسط الدولية ٣١ (١٩٩٩): ١٨٥ - ٢٠١.

^{٥٩} - ناقش عدد من الفقهاء بأن الله خلق الحسن فقط. القبح هو غياب الحسن. عادة ما يُناقش هذا الأمر تحت عنوان العليّة.

من الكتاب يعرف الخير والشر أو الحسن والقبح. بل إن الله خلق قوانين الكون والطبيعة التي تفرض في المقابل، أصناف الحسن والقبح وتجعلها ضرورية. يتم إبراز وتعريف الحُسن والقبح بحسب قوانين الخلق والطبيعة التي وضعها الله. مع ذلك، ظهر الفقهاء المسلمون وكأنهم لا يتعاملون مع هذه المسألة على أنها جوهرية شرعياً. لقد كانت طبيعة القبح والجمال وثيقة الصلة بموضوع غاياتهم. لقد فرّق الكثير من الفقهاء بين الحسن، أو القبح، الذاتي وما هو مشتق منه، حسن، أو قبيح، لغيره. تكون القيم والأفعال المعيّنة حسنة بطبيعتها – جمالها مشتق من قوانين الخلق فقط لا غير. هناك قيم وأعمال أخرى مشتقة ولكن ليست بنفس الطريقة. إن جمال هذه القيم والأعمال المشتقة هي نتيجة لظرفها ومحيطها، أو متوقف على نتائجها. مثلاً، ناقش عدد كبير من الفقهاء بأن العدالة جيدة وجميلة جوهرياً. العدالة جميلة بغض النظر عن الظروف والنتائج. بشكل مشابه، فإن حب الله جميل بالأساس، ولا يعتمد لا على ظرف ولا على نتيجة. بعكس ذلك، كان موضوع حب المرأة موضع خلاف. البعض ناقش بأنه جميل جوهرياً فيما ناقش آخرون أنه جميل طالما أنه لا يؤدي إلى فسق وزنا. بحسب الرأي السابق، إذا أدى الحب إلى فسق وزنا، يبقى الحب جميلاً،

لكن الفسق والزنا يكونان قبيحين. بكلمات أخرى، لا يجب أن يؤثر قبح الفسق والزنا على جمال الحب. وقد اختلف الفقهاء أيضاً على ما إذا كان شرب الكحول قبيحاً جوهرياً أو ثانوياً. ناقش البعض أن شرب المشروبات المُخمّرة هو شيء قبيح جوهرياً، فيما ناقش آخرون بأنه قبيح لأنه يؤدي إلى السكر. مثال أخير: ناقش بعض الفقهاء بأن جمال أو قباحة الحرب يعتمدان على ظروف ونتائج الحرب. وناقش فقهاء آخرون بأن الحرب ليست جميلة أبداً، ويجب تحملها أحياناً لعدة أسباب.

هذه الأحاديث تزيد التعقيدات وتتجه إلى إنتاج أصناف مفهومية معقّدة^{١٠}. آخذين بالاعتبار غناء هذه الأحاديث، أتمنى أن أستطيع القيام بدراسة كاملة حول هذا الموضوع في المستقبل. مع ذلك، يمكن السؤال حالياً: «ما هي أهمية الجدل حول القبح والحسن وعلاقتيهما بالقانون الإسلامي؟» أولاً: تواجد هذا الحديث يُظهر أنه يمكن للمسلمين الذين يخافون الله، أن يتكلموا عن قيم أخلاقية معيارية من دون الحاجة إلى أن يكونوا ظاهريين. إلى نفس المدى في الإقناع الذي تحمله ممارسات

^{١٠} يناقش ابن تيمية أنه يمكن للعقل أن يميز بين الحسن والقبح. الحسن هو كل ما يراد به وجه الله. البهران الفعلي والحقيقة الظاهرة يتضامنان في تحديد الأعمال، الأفعال، والأشياء الموجهة نحو الله. إقرأ، تقي الدين ابن تيمية، «مجموعة الرسائل والمسائل» محرر: محمد رشيد رضا (مكة: دار الباز. ١٩٧٦)، ٥: ٢٥ - ٢٨؛ بنيمين أبرهاموف، «ابن تيمية في النقاش حول العقل والحديث». العالم المسلم ٨٢ (١٩٩٢): ٢٥٦ - ٢٧٢.

الأجيال السابقة، فإن هذه الممارسات تُظهر مباشرات ممكنة لقضية الأخلاق والقانون الإسلامي. ثانياً: هذه الأحاديث جوهرية في فهم وتحليل غاية ومقصد القانون الإسلامي. بدأ الفقهاء المسلمون بفرضية أن الله يحث البشر على زيادة ما هو جميل في الحياة^{٦١}. مثلاً، نحن نعلم بأن الرحمة، الشفقة، والعدالة أشياء جيدة لأنها جميلة. هذه القيم جيدة وجميلة إِمَّا لأن الله جعلها هكذا أو لأنها كذلك بالوراثة. في كلتا الحالتين، الله خلق القوانين، أو شرع القوانين، التي تفسر الجمال في الوجود؟ هذه القوانين عن الجمال ليست موضوعة من الشريعة - مثلاً، الشريعة لا تقول ما إذا كانت الوردة جميلة أو قبيحة. عوضاً عن ذلك، قوانين الجمال محترمة، مأخوذة، ومحافظ عليها من الشريعة. بما أن الشريعة هي الطريق إلى الله، والله هو مثال الجمال، يجب على الشريعة، بالضرورة، أن تحمي وتصون الحسن. لذلك، فإن دراسة وتحليل الحسن (أو قوانين الحسن) هي جزء من دراسة الشريعة. بمعنى آخر، فإن اكتشاف قوانين الجمال هو جزء أساسي من اكتشاف الشريعة نفسها. إن غاية الشريعة، بحسب معظم الفقهاء، هي تحقيق مصالح أو منافع العباد، لأن سلامة

^{٦١} - اعتمد الفقهاء المسلمون، جزئياً، على حديث منسوب إلى النبي يقول: «الله جميل ويجب الجمال».

وسعادة البشر هما جزء من ممّا هو جيد وجميل^{٦٢}. كما ذكرت في البداية، فرّق الفقهاء المسلمون بين الشريعة، وهي الصلاح بالمعنى الخيالي أو المجازي، والفقّه، الذي يفسّر ويُنجز الشريعة^{٦٣}. ببساطة، الشريعة هي الغاية، والفقّه هو القيمة التقريبية الواقعية للهدف، ولذلك، تكون الشريعة مميزة وثابتة، بينما لا يكون الفقّه كذلك. إذًا، وعلى سبيل المثال، يناقش ابن القيم (توفي ٧٥١هـ/١٣٥٠م) أنه من غير المعقول أن تؤدي الشريعة إلى نتيجة غير عادلة، وإذا فعلت، فهذا يعني أمراً واحداً، وهو أن التفسيرات أو التعليمات الإيجابية المؤثرة بالشريعة خاطئة^{٦٤}. ما يعنيه ابن القيم هو أنه في حال وجود نقص، فهذا لا يعني بأن الجمال فاسد، بل المحاولة لتنفيذ وفهم الجمال فاشلة.

^{٦٢} - محمصاني، «فلسفة التشريع» ١٩٩٩ - ٢٠٠٠؛ أبو زهرة «أصول الفقّه» ٢٩١؛ مصطفى زيد «المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي؛ الطبعة الثانية (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٤) ٢٢؛ يوسف حامد العالم «المقاصد العامة للشريعة الإسلامية (هيرندون، فا: المركز الدولي للفكر الإسلامي، ١٩٩١)، ٨٠؛ محمد بن علي بن محمد الشوكاني. «طلب العلم وطبقة المتعلمين: أدب الطلب ومُنتهى العرب، (لا مدينة: دار الأرقام، ١٩٨١)، ١٤٥ - ١٥١. يدعم القرآن هذا الرأي، إقرأ القرآن، سورة ٢: آية ١٧٣، سورة ٦: آية ١٤٥، سورة ١٦: آية ١١٥. أيضاً ابن حجر الأسقلاني «فتح الباري» (لا تاريخ)، ١: ١٩٦؛ ٨؛ ٦٠؛ ١٠: ٥٢٤.

^{٦٣} - محمصاني، «فلسفة التشريع» ١٩٩٩ - ٢٠٠٠؛ أبو زهرة، «أصول الفقّه» ٢٩١؛ زيد «المصلحة» ٢٢؛ العالم «المقاصد العامة» ٨٠؛ الشوكاني، «طلب العلم» ١٤٥ - ١٥١.

^{٦٤} - شمس الدين أبو بكر بن قيم الجوزية: «إعلام الموقعين عن رب العالمين»، محرر: عبد الرحمن الوكيل (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، لا تاريخ) ٣: ٥.

قد يصبح النموذج ذو معنى عندما نأخذ بعين الاعتبار غاية القانون ومنطق الفرصة الشرعية. إذا تبنى القانون الامتناع عن، أو تأدية عمل ما، يجب أن نسأل، هل يكون الالتزام مطلوباً لأجله أو لأجل الوصول إلى نتائج معينة؟ إذا تبنى القانون الالتزام من أجله، عندها يمكن القول بأن غاية القانون حسنة بذاتها، وإلاّ يجب الشك بأننا أسأنا فهم القانون أو غاياته. وإذا كان القانون، من الجهة المقابلة، يتبنى الالتزام من أجل الوصول إلى نتائج معينة، عندها يكون القانون وسيلة للنهاية وليس النهاية بذاتها. يجب أن تكون النهاية جميلة — إن مسألة كون الوسيلة جميلة أم لا تعتمد على قدرتها على الوصول إلى النهاية. هذا ما يسمى بحسن الغير لذاته. لذلك، وفي كل خطوة توسعية، يجب أن نسأل، هل القانون هو قانون لأجل ذاته أم لأجل نهاية أعلى؟ إذا كان القانون لذاته، لا يمكن له أن يعكس صفات القبح. إذا كان القانون لأجل نهاية أعلى، عندها يجب علينا أن نتأكد من أن القانون يخدم غايته.

لاحظ الفقهاء المسلمون بأن معظم القوانين التي تدعو للعبادة، هي جيدة لأجل ذاتها، ومعظم الأوامر التي تدعو إلى التواصل بين البشر هي فقط من أجل نهاية أعلى. وأكثر من ذلك، كل ما كان الأمر الديني عامّاً وتجريدياً أكثر، كل ما أصبح أقرب لأن

يكون جيداً جوهرياً. لذلك، علل الفقهاء المسلمون بأن الأصل في العبادات هو الاتباع، والأصل في المعاملات هو الابتداء^{٦٥}. من نظرة مختلفة، يمكن للشخص أن يناقش بأن القوانين التي تُنظّم العلاقة بين البشر والله تتجه لتكون ثابتة، بينما تتجه القوانين التي تنظم التواصل بين البشر لتكون متغيرة. عندما نتكلم عن الاتجاهات في هذا السياق، نتكلم عن افتراضات غير استنتاجية. هذا التحليل لا يُنشئ تحديدات لا عيب فيها، بل إن الهدف في التحليل هو لإجبار الفقهاء على المشاركة في ممارسة تحليلية في التوسّع في الأخلاق (الحسن) في القانون وتأثيره الأساسي. مثلاً، الحشمة هي حسن جوهرية (من المفترض أن تكون ذلك) — كقيمة، تعبر عن إحساس بالإنسانية، المسؤولية، الحياء، التحفظ، الطهارة، والكرامة. إذا كان هناك قانون يقول: «كن محتشماً!» هذا القانون غامض ولكنه ثابت. إذا قال قانون آخر، «إفعل {X} لتكون محتشماً»، فإن {X}، كقانون، ليس لا جميلاً ولا قبيحاً. يعتمد جمال أو قباحة {x} على ما إذا كان يخدم القيمة الجوهرية للحشمة. يعتبر التوسّع في تأدية {X} بمواجهة الحشمة قضية تجريبية جزئياً، ولكنه يعتمد أيضاً على كيفية فهمنا للحشمة.

^{٦٥} - محمد الغزالي، «كيف نفهم الإسلام» (القاهرة: دار الكتب الإسلامية، ١٩٨٣، ١٦٢ - ١٦٣).

نقاشي هو بأن القيم الطاغية الأساسية أو مبادئ الشريعة هي بالتأكيد مبنية على الكتاب المقدس. لكن الكتاب يُدرك القيم البعيدة عن القانون أو منطق الخلق — التوازن، العدالة، الرحمة، الشفقة، الجمال، الكرامة، والإنسانية جزء من الصلاح، ومنعكسة من الخالق بعد الخلق. برأيي، فإن الصلاح ورموز الصلاح جميلة جوهرياً، والقواعد الشرعية الإيجابية جميلة بشكل ثانوي — إن جمالها، أو افتقادها لذلك المصدر، يعتمد على قدرتها على تأدية هذه القيم الأعلى، داخل مجموعة معينة من الظروف. وهكذا، فإن أي قاعدة شرعية قد تصبح مصدر القبح أو الشر بالاعتماد على ما إذا أدت غاياتها المعيارية. التشديد على ما إذا كان القانون يؤدي مقاصده هو مسألة تشديد تجريبي وعقلي، وليس مسألة حقيقة نصية.

إن التحدي لهذا النقاش هو أنه يجعل الموضوع المعين للرفض عاماً وليس بالعكس. بكلمات أخرى، إذا قال القانون، «كن محتشماً»، ومن ثم يقول: «إفعل {X} لكي تكون محتشماً»، فإن معظم الفقهاء يناقشون بأن قاعدة {X} تفسر وتحدّد المبدأ العام للحشمة. وهكذا، فإن عمل {X} سيجعل الشخص محتشماً، وقد يكون عمل {X}، ولا شيء سوى {X} يجعل الشخص محتشماً. طبعاً، هذا النقاش غير منطقي — فقط لأن العمل بـ

{X} يجعل الشخص محتشماً لا يعني أن {X} هي الطريقة الوحيدة للحشمة. ولكن بعيداً عن أمور المنطق، هذه القضية مرتبطة بجدال تقليدي حول القوى المحركة بين العام والخاص في التحليل الشرعي. معظم الفقهاء اتجهوا للنقاش بأنه في حال حصول خلاف بين المعبرات الشرعية العامة والمعبرات الشرعية الخاصة، فالخاص يتفوق على العام. هذا يعني أن الخاص يعرف ويحدّد العام^{٦٦}. ناقش فقهاء آخرون كالشاطبي بأن المعبرات العامة يجب أن تتفوق على الخاصة، وأنه يجب على كل التحديدات الفقهية أن تكون مُرشدة من مقاصد الشريعة^{٦٧}، يجب على الشموليات أو العموميات في القانون أن تُرشد، تحدّد، وإذا كان من الضروري، أن ترفض الخصوصيات وأكثر من ذلك، يجب أن تُعطى المعبرات الشرعية العامة وزن أكبر في التحليل بالنسبة للمعبرات الشرعية الخاصة.

مبدئياً، أوافق مع منهج الشاطبي مع أنني قد أناقش بالقول أنه يجب على الأسئلة الأخلاقية أن تحتل دوراً أكثر كفاحاً في

^{٦٦} - مثلاً، أحمد بن إدريس القرقي: «شرح تنقيح الفصول في اشتهار المحصول في

الأصول» (القاهرة: دار الفكر، ١٩٧٢)، ٣٩٤.

^{٦٧} - ناقش الشاطبي بأن المعبرات العامة أو الشموليات الشرعية قاطعة، بينما تكون المعبرات الخاصة احتمالية وبذلك، تتفوق الشموليات أو العموميات، يكتشف فيه ما بأن الشموليات عبر اعتبار مقاصد أو غايات القانون، والدليل المعزّز بأنها معرفة للتعاليم العامة للقانون. لا تحصر التعاليم الخاصة أو تحدّد التعاليم العامة ولكن قد تحوي استثناء ظرفي للشموليات الشرعية. الشاطبي «الموافقات» ٣: ٢٦١ - ٢٧١.

صياغة القانون، يجب أن تُشتق القيم الأخلاقية من عموميات النص. مثلاً، العدالة، الكرامة، أو الجمال معروفة بأنها قيم أخلاقية لأن القرآن يشدّد عليها كقواعد معيارية. يجب اكتشاف معنى ودلالات هذه القيم الأخلاقية من خلال استخدام العقل، الحدس، والملاحظات في القوانين الاجتماعية للطبيعة. يؤدي العقل والحدس، إلى وعي أعمق لمعنى ومضامين هذه القيم. يجب التوسع في الأوامر الشرعية الخاصة، حتى ولو كانت مبنية على النص، في ضوء المعايير الإسلامية العامة. لذلك، سواء كانت المرأة، في بعض الظروف، تورث نصف ما يورثه الرجل، أو كانت شهادتها تُعدّ بحجم نصف شهادة الرجل، يجب التوسع فيها في ضوء القيم المعيارية الإسلامية الطاغية كالعدالة، الكرامة، أو الجمال^{٦٨}. إذا أدت هذه الأوامر الشرعية الخاصة إلى نتائج معاكسة للقيم الأخلاقية الإسلامية، عندها، وبالاعتماد على الظروف، يجب إعادة تفسيرها، إيقافها، أو رفضها. قد يعترض الشخص على هذا النقاش عبر التشديد بأن الأوامر الشرعية الخاصة، مثل تلك المتعلقة بوراثة وشهادة

^{٦٨} - هذه القوانين مبنية على أوامر قرآنية موجودة في سورة ٤: آية ١١، وسورة ٢: آية ٢٨٢. لا يوجد أي مؤثر بأن تلك الأوامر القرآنية الخاصة كانت متجهة لتوضيح مبدأ أخلاقي، عوضاً عن ذلك، بدت وكأنها عملية وملائمة للوقت. هذا يعني أن بناؤها وإنجازها معرض للقواعد الأخلاقية الطاغية للشرعية.

المرأة، تعرف معنى القيم الأخلاقية الإسلامية. لذلك، يتم تعريف العدالة، الكرامة، أو الجمال ويتم إعطاؤها شكلاً عبر أوامر شرعية نصية. ومن العادل، والكرم، والجميل أن تورث المرأة نصف ما يورثه الرجل أو أن تُعتبر شهادتها موازية لنصف شهادتها. مع أن هذا الاعتراض يمثل الموقع المسلم القويم الرأي الحالي، أنا أعتقد بأنه غير مقنع. كما هو مذكور في الأعلى، فقط لأن النص يفصل طريقة في تأدية القيم الأخلاقية الإسلامية، فهذا لا يعني بأن هذه الطريقة أصبحت الوحيدة لفعل ذلك. الأهم من ذلك، القضية الحقيقية هي ما إذا كان الأمر الديني للمسلمين هو لتنفيذ قوانين معينة أو لإدراك قيم أخلاقية أساسية؟ عندما يأمر القرآن بأن تُنشأ العدالة والأمان، ومن ثم يضع قوانين محدّدة، هل هذا يعني بأن هذه القوانين المعينة هي تجسيد كامل للقيم الأخلاقية التي أمر الله المسلمين بملاحظتها؟

برأيي، فإن قوانين العبادات تتضمن معنى قيمة أخلاقية أساسية في نفسها — قيمة عبادة الله كما أراد الله أن يُعبد^{٦٩}. في المعاملات، لا تملك القوانين، بمعظم جزئها، قيمة أخلاقية موروثية. بل تكون أخلاقها ثانوية ومشروطة على قدرتها على

^{٦٩} - تحت ظروف استثنائية، إذا أدت القوانين المتعلقة بالعبادة إلى نتائج غير أخلاقية، فمن الممكن التفكير باستثناءات وتجديدات لهذه القوانين، مع ذلك، عادة ما توضع الاستثناءات المؤدية خارج المصادر النصية.

تأدية غايات أخلاقية أعلى. احتوت الأوامر الشرعية الخاصة على مصادر نصية، بالاعتماد على مصداقية المصدر المعين، قد يكون أخلاقياً - يُفترض أنها أخلاقية، لأنها كانت الحل الديني الأفضل لمشكلة معينة تحت مجموعة معينة من الظروف. مع ذلك، هذا لا يجب أن يعني بأن افتراض الأخلاقية لا يفرض الجدل. مع تغيير الظروف، قد تفشل الأوامر الشرعية الخاصة في تأدية غاياتها الأخلاقية، ويجب إعادة أخذها بعين الاعتبار.

هناك أنواع شبيهة تعذب الجدالات حول المصلحة في القانون الإسلامي. كانت هناك أحاديث فقهية ممتدة حول العلاقة بين القانون الإسلامي والمصلحة العامة أو ما قد يُسمى بالأمان الاجتماعي التجريبي. ناقش العديد من الفقهاء الطرق التي قد نصل من خلالها إلى إعادة تفسير أو تجديد الأوامر الشرعية الإسلامية^{٧٠}. مع ذلك، نقطتي هنا هي بأن الاعتبارات الأخلاقية تجذرت أكثر في النص الإسلامي من الاعتبارات العملية والإنتهازية. ليس من المنطق الاعتراف بمنفعة عامة في إزالة

^{٧٠} - مصطفى زيد «المصلحة في التشريع الإسلامي» (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٤)، ٢٠٦ - ٢٤٠؛ نجم الدين الطوفي «البلبل في أصول الفقه» (القاهرة: مكتبة الشافعي، ١٩٨٩) ١٤٤؛ بدران أبو العينين ابن بدران، «نزهة خاطر العاطر» (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٢٢) ١: ٤١٦؛ إحسان عبد الوحيد باغبي، «الفائدة في القانون الإسلامي التقليدي: مفهوم المصلحة في أصول الفقه»؛ نظرية دكتوراه، جامعة ميتشيغان، ١٩٨٦؛ فيليسيناس ميتا ماريا أبويس «مصلحة: تاريخ عقلائي لمفهوم جوهرى في التاريخ الشرعي الإسلامي» (دكتوراه، ديس. جامعة يال، ٢٠٠١).

العلل من القوانين، أو اعتبار ما إذا كان يجب إنجاز القانون أو تلتطيفه، وأيضاً إقصاء اعتبارات الأخلاق. سوف أناقش مثلين للتفريق بين طريقة مبنية أخلاقياً وطريقة مبنية منفعياً.

لنأخذ، مثلاً، الحالة الإشكالية وهي ممارسة الجنس مع زوجة أو عبدة غير موافقة. اتجه الفقهاء المسلمون إلى التصديق أنه يحق للرجل أن يتمتع بزوجه أو عبده. لذلك، كما ناقشوا، إجبار الزوجة أو العبدة على علاقة جنسية ليس اعتداءً أو جريمة، وحتى أن الأكثرية لم تعتبرها خطيئة. مع ذلك، فقد اعتبر بعض الفقهاء بأنها منافية لمكارم الأخلاق. في عبارات الكتاب المقدس، هناك أحاديث تشدد على واجب الزوجة في الطاعة الجنسية لزوجها، ويذكر القرآن أن لا شيء يستحق اللوم في أن يمارس رجل الجنس مع زوجته أو عبده^{٧١}. مع ذلك، يظهر القرآن وكأنه لا يحد أي نوع من الإكراه والإجبار، واعتبارها بشكل عام غير مقبولة وتستحق الشجب^{٧٢}. بناءً على ذلك، فإن القرآن يُنشئ الطوعية على أنها قيمة معيارية، وبشكل عام، يدين الظلم والإكراه. من خلال استخدام العقل وتحليل النص، سوف نستنتج بأن الإكراه، في بعض الأوقات، معلل

^{٧١} - القرآن: سورة ٢٣: آية ٢٦.

^{٧٢} - القرآن: سورة ٢: آية ٢٥٦؛ سورة ٢٤ آية ٣٣؛ سورة ١٠: آية ٩٩.

أخلاقياً مثل شخص يُجبر على أن يعوّض للضحية عن الإصابة، أو شخص يجبر على تحمل عذاب بسبب جريمة ارتكبتها. أنا أعتقد أنه إذا قام الشخص بتحليل الأوامر الأخلاقية القرآنية حول العدل، الكرامة، الشفقة، والجمال، سوف يصل بسرعة إلى استنتاج بأن إجبار مجرم على دفع ثمن جريمته ليس مثل إجبار زوجة أو عبدة على الطاعة الجنسية. الإجبار المُشرّع في العقاب على الجريمة لا يُقارَن في الإجبار المُستعمل لادّعاء الحق^{٧٣} يجب أن لا يكون هناك شك بأن الاغتصاب أو الإكراه الجنسي لا يتوافقان أبداً مع كرامة الإنسان أو أي نوع من الجمال الأخلاقي. لذلك، يمكن للشخص أن يقوم بنقاش مخضع بالقول بأنه يجب اعتبار الاغتصاب الزوجي، أو اغتصاب عبدة، أمراً غير قانونياً في الفقه الإسلامي، وأنه يجب إعادة تفسير كل المصادر الكتابية بشكل مناسب مع الأخلاق الإسلامي. الأمر المهم هو أن التحليل المنفعي العام لن يؤدي بالضرورة إلى نفس إعادة التوسع. قد تستنتج المنفعة العامة بشكل انتهازي أنه يجب

^{٧٣} - الزواج، بشكل قابل للجدال، لا يعني حق الزوج أو الزوجة في جسد الآخر. بل هو يخلق نوع من الإنز أو الرخصة للدخول في علاقة جنسية. لا يحق لأحد من الطرفين أن يؤدي جسد الآخر، الزواج لا يسمح لأحد بالاعتداء على جسد الآخر. حالياً، لسي هناك شك بأن الاغتصاب هو أذى أخلاقي وجسدي.

على المرأة أن لا تكون قوية أمام زوجها، ولا يجب على العبد
أن ترفض أي علاقة جنسية.

العبودية نفسها، تعطينا مثلنا الثاني. من جهة، هناك مصادر
كتابية تفترض تواجد العبودية في المجتمع، وعلى أساس هذه
الفرضية، باشر الفقهاء في تشريع العديد من الأوامر بخصوص
الإعتاق واستخدام العبيد كأداة ملك. ومن جهة أخرى، يظهر
القرآن كره واضح للعبودية عبر التشديد بأن إعتاق العبيد
سيرضي الله، أو هي طريقة ليكفر الشخص عن ذنوبه^{٧٤}. مع أن
القرآن لا يُحرّم العبودية بصراحة، إلا أنه يُشدّد على إعتاق
العبيد تحت مجموعة واسعة من الظروف. بسبب التشديد المفرط
على رغبة تحرير البشر من العبودية، من المنطقي الاستنتاج
بأن إعتاق العبيد هي قيمة أخلاقية نصية. إذا كان الأمر كذلك،
فعندها يكون من المناسب للفقهاء الإسلامي أن يناضل من أجل
تأدية هذه القيمة الأخلاقية بأي طريقة ممكنة. من المناسب
اختبار التوجه الأخلاقي للقرآن والمناضلة لتأديته بأي طريقة
ممكنة. يجب قراءة أي أوامر نصية أو كتابية محددة بخصوص
معاملة العبيد في ضوء القيمة الأخلاقية الطاغية وهي الإعتاق.

^{٧٤} - سورة ٤: آية ٩٢؛ سورة ٥ آية: ٨٩؛ سورة ٥٨: آية: ٣، يربط القرآن تحرير العبد
بعبور حاجز نحو الجنة، إقرأ القرآن، سورة ٩٠: آية ١٣.

الطريقة الأكثر فعالية للوصول إلى القيمة الأخلاقية للإعتاق، هي عبر تحريم العبودية. بعكس ذلك، هناك آراء أخرى والتي لا تعتبر القيم المعيارية للشرعية مقيدة باعتبار الأوامر الخاصة المتعلقة بمعاملة العبيد على أنها مشرعة لممارسة العبودية. تنظر اعتبارات المصلحة إلى ما إذا كانت ممارسة العبودية هي لصالحها أم لا، عوضاً عن تبني مبدأ مبني على الكتاب المقدس والشموليات الأخلاقية.

الرأي المؤيد هنا، يشدد على تحديد خصوصيات القانون واجتيازها بحسب الشموليات، وليس العكس. الاعتراض الأساسي لهذا الرأي هو أنه يتجه إلى استخدام الأخلاق للسيطرة على أوامر كتابية خاصة، وبهذا تصنع الأخلاق فوق القانون الديني. جوابي لهذا هو بأن يعتمد كل شيء على كيفية تعريف الشخص للقانون الديني؛ هل هو بخصوص أحكام خاصة أو أوامر خاصة صادرة من خلال المنهج الذي يشكل القوانين الخاصة؟ الرأي الذي أؤيده ليس رخصةً للانقلاب السببي للأوامر الكتابية تحت قناع الأخلاق. بل هو دعوة لأخذ الأوامر النصية الأخلاقية بنفس جدية التشريعات الإيجابية. عندما يأمر القرآن البشر بأن يكسروا روابط الاضطهاد والوصول إلى العدالة، يجب إما أن نأخذ هذه الأوامر على محمل الجد وإما لا.

إذا تم أخذها على محمل الجد، عندها يجب اكتشافها، تحليلها، فهمها، وإنجازها. الأكثرية الساحقة من الآيات في القرآن تحتوي على هذه الشموليات الأخلاقية، وإذا لم يتم اكتشافها بشكل ملائم، عندها سنكون قد أعطينا القرآن بطلان أو رأي غير ملائم. أمّا وبالنسبة للأوامر الخاصة المعودة ستصبح ذات وزن غير مناسب.^{٧٥}

أريد أن أناقش أنه يوجد افتراض للأخلاقية مطبق على كل الأوامر الخاصة. مع ذلك، فإن أخذ الأخلاق في القرآن على محمل الجد يعني أنه كلما زاد تأثير الأمر الخاص، كلما قام الشخص بمهمة ذات تدقيق مطوّل. بعد التحليل الحذر لتأثير الأمر الخاص المعين، وبعد التدقيق بمصداقيته، يصبح سبباً عملياً (علة)، وغاية، ويصبح الشخص متأكداً أنه لا يمكن دراسته من جديد من دون الاعتداء على الشموليات الأخلاقية للشريعة. يتطلب هذا الأمر بأن يكون للباحث في حكم الله فهم كامل للأوليات المعيارية للشريعة، وأن يمارس الكرامة، الصدق، وضبط النفس في التحقيق في الأمر الديني. كما هو مذكور سابقاً، فإن معظم القضايا الإشكالية أخلاقياً سوف تحل

^{٧٥} - إنها النزعة للتركيز على الخصوصيات عوضاً عن الشموليات التي أدت بالكثير من الفقهاء إلى الاعتبار بأن آيات القرآن العامة الغيت من الآيات الخاصة. عادة ما أدى هذا إلى الإنكار التام لأوامر القرآن الأخلاقية.

تحت تناسبية الاختبار المناقش في الأعلى. كلما انتشر تأثير المصدر النصي، كلما زادت مرحلة التدقيق، وكلما أصبحت أصالة هذا المصدر أعلى. ولكن بعيداً عن قضية الأصالة، إذا أبطل أمرٌ خاص الغايات الأخلاقية للشريعة، فقد يصبح من الضرورة إعطاء أولية للغايات الأخلاقية، وليس للأوامر الخاصة. مع ذلك، يجب أن يكون هذا الشيء هو الملجأ الأخير؛ يجب أن لا يُنقَص الشخص من الأوامر الخاصة من دون اكتشاف حدود التفسير. ربما يُحل التعارض الأخلاقي من خلال التفسير. ولكن في النهاية، معظم القوانين التي تُنظَّم التواصل الاجتماعي هي أخلاقية كالمقصد الذي تخدمه والنتيجة التي تصل إليها، وقد يكون من الضروري أن يتم إبطال قانون لم يعد يخدم غايته.

الآن، وبالعودة إلى موضوع هامش رقم (ستين)، عندما كتبت الهامش، كنت أقترح بأنه يجب علينا أن نحقق في غاية وتأثير التحديدات الشرعية التي تفرض سيطرة الرجال على النساء. هل تُعتبر هذه التحديدات الشرعية مناسبة للأخلاق وشموليات الشريعة؟ هل تعتبر هذه التحديدات الشرعية مناسبة للنظرة القرآنية للعدالة، الشفقة، الكرامة، والشرف؟ هل تعتبر إهانة المرأة قيمة جميلة؟ حتى لو لم يقصد القانون إهانة المرأة، إذا

كان تأثير القانون هو لإهانة كرامة المرأة، ألا يدعونا هذا للتوقف عند غاية القانون، والسؤال ما إذا كان القانون يحقق غاياته الأخلاقية؟ إذا كان القانون يستشهد بقيم أخلاقية أخرى مختلفة، ألا يجب علينا أن نحلل كيف يمكن أن نصل إلى توازن بين هذه القيم الأخلاقية؟ إذا ناقش الشخص عن قانون ما، وقال بأنه موضوع لحماية حشمة المرأة، يجب علينا أن نسأل: ما هو تأثير القانون على كرامة وقيمة المرأة، ولم تكون الحداثة، كقيمة، أهم من الكرامة؟ أنا أعتقد بأننا لا نستطيع السؤال، بشكل متلاحم، عن قانون الله من دون سؤال هذه الأسئلة الصعبة. باختصار، وقبل إعادة البلاغة حول المرأة المتحررة الإسلامية، يجب أن نحقق في شموليات الشريعة والأسس الأخلاقية النصية وعلاقتها بالمرأة، ومن ثم نحلل الدليل في ضوء هذه المبادئ الأخلاقية.

قد يكون التحدي، الموضوع من الله للبشر، اختبار للأخلاق والذكاء. في النهاية، أنا أخاف من أنه أمر سهل أن «نبدل» رفض الانغماس الذاتي للإنسان بقانون الله — من السهل رمي تأثير كسل ضمير الإنسان والعجز الجنسي على الوصية الإلهية. من السهل ارتكاب الأخطاء والقول: (أنها مشيئة الله). وإنه أمر أسهل أن يقوي الشخص نفسه بأهواء متمزعة، وأن يربك

الأحاسيس لكي لا يلاحظ البشاعة المتواجدة في الداخل. في الواقع، إن مجرد فكرة «القانون» يمكن أن تخذّر الأحاسيس لأي مهنة جميلة. كل هذه الأشياء سهلة للذين يدعون المعرفة بقانون الله بثقة ودقّة. ولكن، مرة أخرى، لقد كان الادعاء بالسلطة، وتشريعها من خلال الله، ومن ثم تأدية الاستبداد القبيح أمراً سهلاً طوال الوقت. إن تمثيل قانون الله للأخرين عبء ثقيل جداً. العبء ليس في إظهار الدليل لأوامر الله المعينة، ولكن أيضاً في إدخال جودة وأخلاق الله داخل نفس الشخص. العبء هو واحد من الاجتهاد والصدق، وليس مصادر نصية فقط، بل داخل الشخص — لاستعمال العقل والضمير وللعمل على كيفية فهمنا للدليل. العبء ليس في الدخول إلى أخلاق الرسالة الإلهية ومن ثم البحث فيها عن دليل من أجل تحديد مؤشرات متعلقة بقبح الإنسان أو ما كان يُعتبر دليل على ضعف الإنسان، ومن ثم الارتفاع فوق القبح والضعف من أجل إظهار نظرة للقانون تعكس جمال الله. في كل هذه الأشياء، العبء الأكثر صعوبة هو في كون الشخص واعٍ للواقع أنه، وبغض النظر عن الجهود والتحقيقات، لا يمكن للشخص أن يرتاح ويتأكد أنه دائماً على حق.

يؤكد القرآن العقيدة التي تقول بأن هناك جنوداً لله مسؤولون عما هو صالح، جميل، وعادل، مثل وجود جنود للشيطان ينشرون الظلم والاضطهاد، في الرمز القرآني هناك معركة بين قوى الشر وقوى الله. مع ذلك فإن حزب الله هم الذين سيفوزون في نهاية الأمر^{٧٦}، يقول القرآن: ﴿ولله جنود السماوات والأرض وكان الله عليماً حكيماً﴾^{٧٧}. وبصوت حاسم يقول: ﴿وإن جندنا لهم الغالبون﴾^{٧٨} من بين القضايا المطروحة من هذا الحديث القرآني، طبيعة الانتصار الذي يتحدث عنه. يمكن للانتصار أن يأخذ شكلاً دنيوياً وقابل للقياس، ويمكن أن لا يكون قابلاً للقياس. سماوياً، وأخلاقياً، قد يكون من التحذلق أن نفكر بأن الانتصار هو ببساطة السيطرة على قطعة أرض، الوصول إلى قوة مالية ضخمة، أو الوصول إلى رقم أعلى في بعض المنافسات الرقمية. يمكن أن يحوي الانتصار القدرة على مواجهة الشر من دون الوقوع في الخطأ. بمعنى آخر، أن يكون الشخص في جهة الله هي وقفة إلى جانب الجمال والأخلاق التي يسجدها الله. عادةً ما يكون الانتصار في الاستمرار في إظهار جمال وأخلاق الله، بغض النظر عن استفزازات القبح. لذلك، قد تكون الهجرة،

^{٧٦} - القرآن: سورة ٥: آية ٥٦؛ سورة ٥٨: آية ١٩؛ سورة ٥٨: آية ٢٢.

^{٧٧} - القرآن: سورة ٤٨: آية ٤

^{٧٨} - القرآن: سورة ٣٧: آية ١٧٣.

الصبر، المثابرة، أو حتى الشهادة في بعض الأوقات هي النصر. في النهاية لا يمكن تصغير النص الديني إلى قدرة الشخص زرع علم على منطقة محتلة أو كيفية رفع حاجز القوة والاعتزاز.

يبدو الخط الذي يقسم مراتب جنود الله وجنود الشيطان وكأنه منتشر. ما يقسم الشخص عن الآخر ليست المنطقة، إشارات مميزة، العرق، أو نظام شكلي للسلطة. ما يفصل الشخص عن الآخر الأخلاق الغير مدركة بالحس والغير ملموسة. من الله يمكن للشخص رفع حاجز الله لكنه بالسلوك والتصرف يمثل تناقضاً لله. يمكن للشخص أن يرفع حاجز الله وينتهي به الأمر بأن يكون عضو في جيش مطرود، متمرّد، وعضو في لجنة أمن أهلية. من الممكن أن ينوي الشخص أن يدخل إلى رتب جنود الله، ولكن ينتهي في خدمة سلطة غير إلهية.

في هذه القوى، حتى القانون أو الإخلاص للقانون لا يكونان ضماناً كافية لأصالة ونوعية التجنيد. إذا كان جمال الله ثابت ولا نهائي، فالقانون ليس كذلك. لا يوجد أي قانون، حتى القانون الذي يدعي أنه مقدّس، قادر على التناسب مع عظمة وحسن الله. القانون ليس مساوياً لله. هذا يعني أن القانون جزء من وسائل الدين، والله هو المقصد الأساسي، والقيم التي يمثلها الله لا تتقيد

وتتخصص بقانون ما، حتى بقانون الله. إن فهم وتطبيق القانون هو عمل جيد ليكون الشخص من جنود الله، ولكن تأكيد تأديته هو أمر غير معروف، إلا من الله.

قد تكون كل هذه الأشياء واضحة. العلم الإسلامي قاوم لفترة طويلة فكرة وجود ممثلين مزاجيين ومعصومين للدين. المعرفة الكاملة غير موجودة عند أحد غير الله. مع ذلك، أنا أعتقد بأنه لا يوجد شك بأن فكرة وجود جنود يستمدون القوة، ومحامين، ومشرعين من الله، هي بناء رمزي قوي يمكن أن يعبئ أهواء وشهوات المستبدين بسهولة. أعتقد بأن التحدي الحقيقي لجنود الله هو في أن يكونوا واعين لتحديدات مهمتهم، وأن يدخلوا القناعة بأن أمر الجنود هو فوق الإخلاص لعلم أو بعض المجتمعات ذات الرهبة العمياء. التحدي هو في الخضوع لله وتشخيص الجمال، ألا وهو الله، ولكن ليس السيطرة والهيمنة باسم الله.

ملحق

فتوى (SAS)

ملاحظة: الفتوى التالية ظاهرة كما وجدت في البريد الإلكتروني. لاحظت أن فيها أخطاء قواعد وأخطاء إملائية. لكنني لم أقم بأي تصليحات].

من sunnah @ aol.com :

التاريخ: الأحد، ١٧ مارس ١٩٩٦.

٤٠ : ٤٣ : ٠٢ - ٥٠ ..

الموضوع: مسألة عبد الرؤوف: الحكم الإسلامي.

خلال الأسبوع الماضي ظهرت عدد من الرسائل من الأشخاص والمنظمات، تعبيراً عن آرائهم بقرار محمد عبد الرؤوف بعدم الوقوف للنشيد الوطني. اعتبر البعض بأن الوقوف للنشيد «لا يعتدي على الإسلام».

بغض النظر عن تلك الآراء المختلفة، القليل منهم نجح في التوضيح:

(أ) ما إذا كان الوقوف للنشيد عمل مسموح به في الإسلام. و(ب) ما هي الشريعة التي تثبت هذا. لذلك، ولتوضيح وحل هذه المسألة، لنراجع هذه القضية بناءً على كتاب الله، وسنة رسوله (ص).

يمكن أن نستنتج الحكم الإسلامي أولاً بفهم معنى كلمة «عبادة». قد يتم تصغير العبادة للمعرفة الدنيوية بالكلمة، لكن العبادة تعني، بحسب الشريعة، «كل ما يرضي الله من أعمال القلب، اللسان والأوصال». لذلك يظهر أن مسألة الوقوف غير مسموح بها بناءً على أربعة أحكام:

(١) لقد حرّمت الشريعة حركات جسدية معينة كإشارة للاحترام، باستثناء العبادة، لغير الله. يمكن ملاحظة ذلك بوضوح من خلال أربع حوادث حصلت في سنة النبي.

I الوقوف احتراماً:

(أ) قال أنس، أنه لا يوجد أحد عزيز على الصحابة أكثر من رسول الله (ص)، ولكن عندما كانوا يرونه لم يقفوا له لأنهم كانوا يعلمون أنه يكره ذلك (الترمذي).

(ب) روى معاوية بأن رسول الله (ص) قال: «إجعل كل من يحب أن يقف الناس أمامه، أن ينتظر مكانه في جهنم» (أبو داوود والترمذي).

(II) الإحناء احتراماً:

يُروى عن الترمذي أن النبي (ص) حرّم الإحناء احتراماً لأي شخص.

(III) السجود احتراماً:

روى أبو هريرة أنه عندما عاد معاذ ابن جبل من الشام، أتى إلى النبي (ص) وسجد أمامه، وقال بأنه رأى الناس في الشام يسجدون أمام الكهنة احتراماً لهم، وأن الرسول (ص) يستحق احتراماً أكثر من الذي يعطيه أهل الشام للكهنة. فأجاب النبي (ص): «لو أنني أمرت الشخص أن يسجد احتراماً لشخص آخر لكنت أمرت الزوجة أن تسجد لزوجها». الترمذي.

مع أنه في كلتا الحالتين لم تكن العبادة مقصودة، إما عبر الوقوف، الإحناء أو السجود، النبي (ص) حرّم هذه الأعمال. وهكذا، نفهم من الشريعة بأن الوقوف احتراماً هو، بأفضل حالاته، مكروه، وفي أسوأ حالاته، حرام.

(٢) من بين المبادئ العظيمة للإسلام أنه لا يجب على الشخص أن يظهر الولاء لغير المؤمنين وقصدهم من العبادة. الولاء موجود في القلب وظاهر من اللسان والأوصال. عندما يقف الشخص ولاءً لعلم الدولة، فإنه يظهر ولاءه لكل ما يمثله هذا النظام. لا يمكن لأحد أن يناقش بأن العلم الأمريكي يرمز إلى الإسلام، بل على العكس يرمز إلى عدم الإيمان بالله ونبية.

أ. إدريس بالمر

المدير التنفيذي

جمعية الإخلاص للسنة (SAS) واشنتن. د. س.

Sunnah @ oal.com

شرح العبارات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

العباسيون: السلالة الثانية الحاكمة في الإمبراطورية المسلمة
بعد الأمويين. انتشروا في بغداد من ١٣٢هـ/٧٥٠م حتى
٦٥٦هـ/١٢٥٨م. بعد ذلك، استمروا كخلافة شكلية حتى
٩٢٣هـ/١٥١٧م.

أدب: سلوك جيد، شخصية جيدة.

آداب العبادة: السلوك الحسن في العبادة.

أدب المعاملات: السلوك الحسن في التعامل مع الناس.

عادة: أحكام فيزيائية في الطبيعة. ممارسة يومية.

عادات الناس: ممارسات يومية تقليدية للبشر.

أفعال جبليّة: مفرقة عن أفعال تشريعية، أعمال من النبي التي لم تكن لقصد أن تكون ذات مضمون شرعي. مثلاً: اللباس الذي كان يرتديه، وحتى خطه في الحرب. ومعارف تقنية بالطب، الزراعة... وأيضاً في صلواته الزائدة في الليل وما شابه.

أحادي:

حديث مروى من ناقل فردي، وعادة ما يتم الجدل ما إذا كان شرعياً في مدارس فقهية متعدّدة. قد تخلق احتمالات في الإيمان.

أحاديث: جمع حديث.

أحكام: جمع حكم، أوامر في القانون (الإسلامي).

أهل العدل والتوحيد: ابحت في المعتزليين.

أهل الحديث: مفرقون عن أهل الرأي، علماء يفضلون الطريقة الحرفية ولا يشددون على دور العقل في تحليل النص.

أهل الرأي: علماء عقليين استخدموا العقل في التحليل.

أهل السنة والجماعة: مؤيدين لسنة النبي محمد والجماعة الأكبر للإسلام. يرجعون عادةً إلى مستقیمی الرأي والإسلام الحقيقي.

أخلاق: سلوك جيد. لقد وصف النبي عمله على أنه لتحسين أخلاق الناس.

عقائد: مُشتقة من عقد. علم إسلامي، نظام إيماني يرتبط فيه الشخص بمعتقدات موقعة في عقد.

عقل: ينادي القرآن باستعمال العقل في التحليل (للنصوص الإسلامية أو أي شيء).

أشعري: مؤيد لمدرسة لاهوتية سميت على اسم أبو حسن الأشعري (٣٢٤هـ/٩٣٦م) واحدة من المدرستين السنتيتين الأساسيتين، انتشرت خلال العصر العباسي. يقولون بأنه يجب تفسير الآيات بطريقة لا تسمح بالتشابه بين الخالق والناس، هوجمت من الحنbalيين لعقليتها ومن الماتريدية لتحفظها.

أوليات الشريعة:

أوليات القانون الإسلامي.

أوليات الشرعية:

الأوليات في مجال الفقه.

عورة: مناطق خاصة من جسم الإنسان يجب تغطيتها أثناء الصلاة. وهي مختلفة بين الرجل والمرأة.

أزهري: خريج من جامعة الأزهر في القاهرة، مصر، التي
تأسست من الفاطميين في ٣٦٠هـ/٩٧٠م.

بذل النظر: بذل كل جهد ممكن في البحث المجتهد عن دليل
لقانون الله.

بنو قريظة: قبيلة يهودية سكنت جنوب شرق المدينة خلال
عصر النبي، تم عقابهم للاعتداء على المسلمين عبر ربط
اعتداء مع القبيلة المكية لقريش في معركة الخندق (٥هـ/
٦٢٧م).

معركة صفين: نشبت عام ٣٧هـ/٦٥٧م بين علي بن أبي
طالب، الخليفة الراشد الرابع ومعاوية حاكم سوريا فيما بعد.
أدت إلى محاولة تحكيم فاشلة بين القوتين. اغتيال علي بن
أبي طالب من قبل أحد الخوارج، أدى إلى تسلم معاوية
الخلافة كأول خليفة أموي.

بدع: جمع بدعة.

بدعة: عادة ما تكون ابتكار أو تجديد غير شرعي في الدين،
بدعة حسنة تعني تجديد جيد وبدعة سيئة هي ابتكار سيء.
ضعيف (حديث ضعيف): ترمز إلى حديث منسوب إلى النبي
ويعتبر مشبوهاً.

دلالة عقلية واضحة: دليل عقلي، يتم الوصول إليه بالعقل.
دلالة سمعية واضحة: دليل نصي أو سمعي، مبني على مصادر
نصية.

فقيه: عالم متخصص في القانون الإسلامي، مفرد فقهاء.
فرض: مرادف لواجب واحد من النماذج الخمسة في الشريعة،
وهو إلزامي، فرقت بعض المدارس، كالحنفية، الفرض عن
الواجب:

فتوى: جواب غير مُقيّد لرأي شرعي يصدر في مشكلة ما.
فقه: أدبيًا: الفهم أو المعرفة. في الإسلام. الطريقة القانونية التي
تُشتق بها الأحكام. وعادةً ما يرمز بالكلمة للقانون أيضاً.
فتنة (فتن جمع): فساد، وما أشبهه.

فروع: جمع فرع، مفرّق عن أصل، فرع في الدين ممكن
الاختلاف عليه. مشكلة أو مسألة جديدة.

غريب: نوع من الأحاديث الصادر عن شخص واحد ويتم نقله
من شخص إلى شخص.

حديث: أدبيًا: بيان أو مقالة إسلاميًا: حديث نبوي يُنقل عبر
سلسلة من الناقلين يُعرف به النبي أو السنة.

حج: الركن الخامس من أركان الإسلام، حيث يتم السفر إلى مكة للطوفان حول الكعبة.

حلال: مرادف مباح. أحد نماذج الإسلامي الخمسة، شيء مسموح دينياً.

حالات تزامم: تقيدات معقدة للشريعة حيث يجب على الفقيه أن يقوم بحث في أوليات الشريعة.

حنفي: مدرسة مؤيدة للسنة سميت على اسم أبو حنيفة النعمان (١٥٠هـ/٧١٧م).

مدرسة من المدارس السننية الأساسية الأربعة أصلها في الكوفة البصرة، انتشرت في الشرق الأوسط وشبه القارة الهندية. **حنفية:** مذهب توحيدى ظهر قبل ظهور القرآن، في شبه الجزيرة العربية.

حنبلى: مدرسة سننية سميت على اسم أحمد بن حنبل (٢٤١هـ/٨٥٥م)، واحدة من المدارس السننية الأربعة. وُجد مؤيدوها في السعودية.

حرام: من النماذج الإسلامية الخمسة، شيء ممنوع في الدين. **حسن بذاته:** لديه نوعية أخلاقية.

هوى: ميل، نزوة.

حجاب: نوع من التقيدات عند المرأة المسلمة حيث تغطي شعرها، ما عدا وجهها.

حكمة الحكم: حكمة نهائية في قانون.

حكم: مفرد أحكام، أمر من أوامر الله.

حكم قياسي: حكم أنس من القياس.

حكم شرعي: حكم قانوني في الشريعة.

حُسن: أدبيًا: جمال. إسلاميًا: حسن الأخلاق.

عبادة: نوع من التصرع لله، لعلاقة بين الشخص والله تسليم بالله.

عبادات: أحكام العلاقة بين الشخص وربّه.

عبادي: تابع للعبادية متحدّر من الخوارج، ولكن يقلدون السنة اليوم.

إجماع: إتفاق على رأي شرعي.

اجتهاد: بذل أقصى جهد في استنتاج مصادر القانون.

اختلاف: خلاف فقهي على رأي ما.

علل: مجال في علم الحديث. عيوب في أحاديث منسوبة إلى النبي، كجزء من تحليل متني.

علل قادمة في المتن: حديث مرفوض لوجود أخطاء تاريخية
وقواعدية تناقض أوامر العقل.

علة: مفرد عِلل.

علم الدراية: فرع في علم الحديث، أيضاً: علم الحديث الخاص
بالدراية، التي تأخذ بعين الاعتبار مضامين اجتماعية
ونماذج الحديث كعوامل لتحليل القانون.

علم الحديث: علم منهج الحديث بناءً على سلسلة نقل.

علم الكلام: اعتُبر شاجباً عند الوهابيين.

علم الرواية: علم النقل، يعتمد على تحليل راوي الحديث.

إمام: شخص يقف أمام المصلين ليأمرهم، قائد ديني.

الإسماعيلية: فرع من الطائفة الشيعية.

ترسم الإمامة من خلال ابن جعفر الصادق. إسماعيل. بعد وفاة

جعفر الصادق ١٤٨هـ / ٧٦٥م. قال البعض بإحاطة

إسماعيل الذي سبق والده يعتقد الإسماعيليون بأن إسماعيل

لم يميت وهو المهدي المنتظر، (قائد من عائلة النبي).

إسناد: سلسلة نقل لرواية أو حديث من عهد النبي. طريقة

لاختبار أصالة الحديث.

الإستبداد بالرأي: طغيان عقلائي.

استئذان: انظر أدب.

اتحاد العلة: اتحاد حجج فعلية بين أكثر من حالة، لكي يمتد الحكم من السلف.

اتحاد القصد: اتحاد الغابات بين أكثر من قضية لا يقبلها بعض الفقهاء كطريقة لتحليل القياس.

جعفري: مؤيد للمدرسة الشيعية للفكر سميت على اسم جعفر الصادق، الإمام السادس في علم الشيعة، واحدة من المدارس الفقهية الأساسية التي وُجِدَتْ في المدينة.

جيلة: مزاج طبيعي.

جهد القريحة: بذل النظر.

كافر: غير مؤمن بالله أو نبوة محمد.

خفي: غير واضح.

كلام: علم الكلام.

خرق العادة: خرق الممارسات الاعتيادية.

خل عملية شرعية تقوم المرأة من خلالها بتطبيق نفسها من زوجها. شرط أن تعيد المهر وتتنازل عن المؤخر.

خطبة: خطاب ديني، عادةً يكون يوم الجمعة.

مذهب: مدرسة فكر، رأي أو وجهة نظر. قد يكون هناك اختلاف بين مدرسة وأخرى.

مضمون النص: مفهوم النص.

مفهوم النص: المعنى المأخوذ من النص.

مفسدة: تؤدي للفساد.

مكروه: من النماذج الإسلامية الخمسة، ليس حرام، ولكن غير مستحب.

مالكي: من مدارس السنة، على اسم مالك بن أنس (١٧٩هـ/ ٧٩٥م) ومميّز لتشديده على ممارسة سُكّان المدينة، من المدارس السنية الأساسية الأربعة، سيطرت في إسلام إسبانيا شمال أفريقيا، منتشرة اليوم في شمال وشبه صحراء أفريقيا.

مندوب: انظر مستحب وشريعة.

مقاصد: الغابة أو الحكمة النهائية.

لحديث، مقاصد الشريعة، مفرد: مقصد.

متن: المحتوى النصي للحديث واحدة من الطريقتين للتحقق من أصالة الحديث، قد يتم رفض الحديث إذا ما حوى أخطاء قواعد وتاريخية، تتناقض القرآن، قوانين الطبيعة.

ميثاق النص: مفهوم النص.

معاملات: غير عبادات مهمته بحقوق الشخص على الآخر.

مُباح: حلال.

مفتي: فقيه يُصدر حديث شرعي.

مجتهد: غير مقلد، فقيه يؤدي الاجتهاد أو مؤهل لتأدية الاجتهاد.

محدث: عالم يراجع حديث ما من خلال سلسلات النقل عندهم.

مرجعي: مؤيد للمدرسة مرجعية، فرع في الإسلام القديم، لعبت

دوراً سياسياً. يقولون بأنه من يقوم بخطايا كبرى لا

يستحقون أن يكونوا في الإسلام.

مُسند: حديث ذو سلسلات مستمرة للنقل، من وعن النبي.

مستحب: من النماذج الإسلامية الخمسة، شيء ليس حرام وليس

مكروهاً، وليس ملزماً.

متواتر: حديث مروى من عدد كبير من الناس.

حديث ذو مصداقية: ليس مفبركاً.

معتزليين: مدرسة عقلية إسلامية شددت على دور العقل

والإيمان بالضرورة القسوى لعدالة الله وقدر الناس.

نص: مفرد نصوص، حكم نصي، نص استُخرج منه القانون.

قَدْرِيَيْن: مدرسة إسلامية قديمة آمنت بالقدر. يُعتبرون سلف المعتزليين.

قَوَامُون: هؤلاء الذين يمنحون الحماية. عادةً ما تكون من واجبات الرجل تجاه المرأة.

قياس: استنتاج بالتحليل، منهج فقهي يعتمد على استعمال الحليل لمصادر لا تُعطي قرار استنتاجي شرعي. منهج يمدد حكم الأسلاف إلى قضية جديدة.

قياس أدنى: تحليل أقل قوة من الأول.

قياس المقصد: تحليل مبني على غايات ومقاصد.

قياس خفي: قياس أدنى.

قبح: لا أخلاقية (في الإسلام).

رمضان: الشهر الهجري التاسع. يتم الصيام فيه، وهو (الصيام) الركن الرابع من أركان الإسلام.

راوي: ناقل الحديث شفهيًا.

رواية: عادةً ما تقصد بالحديث.

صحيح: رواية تعتبر منسوبة للنبي بعد تحاليل دقيقة.

السلفية: فكر ينادي بالعودة إلى أصول الخلفاء الراشدين، أي النبي ورفاقه. الوهابية بشكلها الحالي شبيهة بالسلفية.

صوم الوصال:

صيام دائم من الفجر إلى المغرب، تم تحريم هكذا ممارسة باعتبارها مناقضة للإسلام.

شافعية: علي محمد بن إدريس الشافعي (٢٠٤هـ/٨٢٠م) إحدى المدارس السننية الأربعة الأساسية.

شك: الاشتباه بشيء.

سرع من قبلنا: شرع الأسلاف، يتم أخذه بالاعتبار في البحث في الشريعة.

فتوى شرعية: فتوى قانونية صادرة بأحكام وقواعد في القانون الإسلامي.

شريعة: السبيل المُعطى من الله للبشر. للبحث عن وصية الله. القانون الإسلامي أو الوصية الدينية، تعطي أفعال الإنسان: حلال أو مباح مستحب أو مندوب، مكروه، وحرام أو محظور، تتضمن العملية الفقهية نفسها.

سيرة: قصة النبي، كيف مشى في سبيله خلال حياته. مُستقّة من سار.

الصوفي: مسلمين يبحثون عن درجات أعلى من الامتياز الروحي، أدبياً: من يرتدي الصوف.

سنة: طريقة الحياة. إسلامياً: مثل عن النبي مجسد في مقالاته.
المسلمون السنة غير الشيعة.

سنة تشريعية: سنة نبي ذات قيمة شرعية معيارية.

سنة الكون: القوانين التي يحافظ الله على الكون من خلالها،
تؤخذ بالاعتبار في البحث في الوصية الدينية.

سنة الخلق: قانون الطبيعة، نماذج الخلق.

طبيعة الخلق: عادات بشرية تؤخذ بعين الاعتبار في البحث عن
الوصية الدينية.

تحقيق مصالح العباد:

الوصول إلى حسن أو سلامة الناس، غاية القانون الإسلامي.

تخصيص: تحديد آيات قرآنية وتقاليد نبوية.

تكليف: تقيد شرعي بالواجبات تجاه الله.

طلب العلم: البحث عن العلم، تقيد ديني لكل مسلم.

تلفيق: الاختيار بين، وخط آراء لمدارس فقهية مختلفة للوصول
إلى النتيجة الأفضل.

تقليد: تقليد أشخاص أكثر معرفة بالدين (علماء).

تشريعية: أعمال النبي تقع تحت النماذج الخمسة للشريعة، مثلاً:
دور النبي كحاكم، في الزواج والطلاق، والتعاملات.
تواتر: انظر متواتر.

الأمويين: السلالة الحاكمة الأولى في الإسلام جاءت بعد موت
الخلفاء الراشدين. أسسها معاوية بن أبي سفيان (توفي ٦٠
هـ/٦٨٠م) بعد موت علي بن أبي طالب (٤٠هـ/٦٦٠م)
استمرت من ١٤هـ/٦٦١م إلى ١٣٢هـ/٧٥٠م.
أمة: جماعة مسلمين.

عموم البلوى: ذو تأثير منتشر.

أصول: أسس ومبادئ الدين حيث لا يمكن الاختلاف عليهم.
أصول الفقه: المبادئ التي يُبنى عليها الفقه.

الأصوليون: فقيه مؤهل لعلم الفقه وتحليل القانون.

الوهابية: اتباع تعليمات متزمتة قاسية لمحمد بن عبد الوهاب
(توفي ١٢٠٧هـ/١٧٩٢م). معادون لزيارة قبور القديسين،
الصوفيين، والشيعية. يستنكر المرأة ويسيطر في السعودية
والكثير من الدول المسلمة.

واجب: مراد فرض. من النماذج الإسلامية الخمسة: إلزامي، الحنفيون يقولون بأن ما يعتبر أقل أهمية وإلزامية من الفرض هو واجب. يفرقون بينهم.

يقين قاطع: اقتناع أكيد.

الظاهرية: مدرسة سنية اسمها على اسم منهجها في الاعتماد على المعنى الظاهر للنص. مؤسسها كان داوود بن خلف (توفي ٢٧٠هـ/٨٨٤م) المؤيد البارز لها كان الفقيه ابن حزم من مسلمي إسبانيا. المدرسة منتهية مع أن أعمال ابن حزم ما زالت مشهورة.

زكاة: ركن ثالث من أركان الإسلام حيث يقوم الشخص بدفع نسبة من ثروته على الأقل ٢٥% من معاش الشخص، يتم توزيع المبلغ في نهاية رمضان، لأي من النماذج الثمانية، مثل ما قال القرآن سورة ٩: آية ٦٠.

ظن: احتمال، عدم الوصول إلى اليقين.

زيدى: فرع من الطائفة الشيعية موجودة في اليمن.

الأعمال المذكورة



الأعمال العربية:

محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي: تفسير البحر المحيط،
تحرير عادل عبد الموجود وعلي محمد معوض، بيروت:
دار الكتب العلمية، ١٩٩٣.

محمد أبو زهرة: «أصول الفقه»، القاهرة: دار الفكر العربي، لا
تاريخ.

محمد ناصر الدين الألباني: «حجاب المرأة المسلمة»، القاهرة:
المكتبة السلفية، ١٣٧٤.

— سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، الرياض: مكتبة
المعارف، ١٩٨٨.

— سلسلة الأحاديث الصحيحة، بيروت: المكتب الإسلامي،
١٩٧٢.

— العالم: يوسف حامد «المقاصد العامة للشرعية الإسلامية»،
هيرنڊون، مؤسسة الفكر الإسلامية الدولية، ١٩٩١.

أبو الفضل شهاب الدين محمود الأوسي: «روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني»، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٥.

سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد العامدي: «الإحكام في أصول الأحكام»، القاهرة: محمد علي سابي، ١٩٨٦.

— الإحكام في أصول الأحكام، تحرير: سيد جميلي، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٤.

محمد عبيد الله الأسعدي: «الموجز في أصول الفقه»، لا مدينة: دار السلام، ١٩٩٠.

جمال الدين أبي محمد عبد الرحيم بين الحسن الأنساوي:

— نهايات السؤل في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، تحرير: شعبان إسماعيل، بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٩.

بدر الدين أحمد العيني: «عمدة القاري شرح صحيح البخاري». بيروت: دار الفكر. لا تاريخ.

حسن أيوب: السلوك الاجتماعي في الإسلام، القاهرة: دار البحوث العلمية، ١٩٧١.

محمد بن الحسن البدقشي: شرح البداخشي منهاج العقول مع شرح الأنساوي نهاية السؤل، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٤.

بدران أبو العينان بدران: «أصول الفقه»، القاهرة: دار المعارف ١٩٦٥.

بدران أبو العينان البغاوي: «شرح السنّة» بيروت: دار الفكر، ١٩٩٤.

منصور بن يونس البهوتي: «كشاف القناع عن متن الإقناع»، تحرير أبو عبد الله إسماعيل بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.

عز الدين بليق: منهاج الصالحين، بيروت: دار الفتح، ١٩٧٨.
محمد باقر الصدر: «دروس في علم الأصول»، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٨.

أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري: «المعتمد في أصول الفقه» تحرير: خليل الميس، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣.

— كتاب المعتمد في أصول الفقه، تحرير: محمد حميد الله، محمد بكر، وحسن حنفي، دمشق. ١٩٦٤. Institut Franais :

أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي: كتاب السنين الكبرى، بيروت: دار المعرفة، لا تاريخ.

علاء الدين البخاري: «كشف الأسرار»، بيروت: دار الكتاب العربي، لا تاريخ.

محمّد البخاري: «الأدب المفرد»، بيروت: مؤسسة الكتاب،
١٩٨٦.

إسماعيل حقّي البروسي: «تتوير الأذهان من تفسير روح
البيان»، تحرير محمّد علي الصابوني، دمشق: دار القلم،
١٩٨٩.

علي بن عمر الدارقطني: «سنن الدارقطني»، تحرير: مجدي بن
سيّد الشوري، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦.

محمد معروف الدواليبي: «مدخل إلى علم أصول الفقه»، الطبعة
الخامسة، لا مدينة: دار العلم للملايين، ١٩٦٥.

تحرير الدويش أحمد بن عبد الزّاق: «فتاوى اللجنة الداعمة
للبحوث العلمية والإفتاء»، الرياض: دار عالم الكتب،
١٩٩١.

عبد المجيد عبد الحميد الديباني: المنهاج الواضح في علم
أصول الفقه وطرق استنباط الأحكام، بنغازي: دار الكتب
الوطنية، ١٩٩٥.

أبو عبد الله عبد الرحمن الدمشقي: رحمة الأمة في اختلاف
الأئمة، الكويت: مكتبة البخاري، لا تاريخ.

أبو حفص عمر بن علي عادل الدمشقي: «اللّب في علوم
الكتاب»، تحرير: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد
معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨.

محمد بن عمر بن الحسين فخر الدين الرازي: علّة الحديث،
بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٥.

— المحصول في علم أصول الفقه، بيروت: دار الكتب العلمية،
لا تاريخ.

— المحصول في علم أصول الفقه، تحرير: طه جابر فياض
العلواتي، الطبعة الثالثة بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧.

— المحصول في علم أصول الفقه، بيروت: دار الكتب العلمية
١٩٨٨.

— التفسير الكبير، «مفاتيح الغيب»، بيروت: دار الكتب العلمية،
١٩٩٠.

أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: «إحياء علوم الدين»، القاهرة:
دار المعرفة، لا تاريخ.

— «المنحول من تعليقات الأصول»، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٠.

— المستصفي من علم الأصول، تحرير إبراهيم محمد رمضان،
بيروت: دار الأرقام، لا تاريخ.

— المستصفي من علم الأصول: بغداد: مكتبة المثنى، لا تاريخ.

محمد الغزالي: «دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين»، القاهرة:
دار الأنصار، ١٩٨١.

— هموم داعية، القاهرة: دار البشير، ١٩٨٤.

— كيف نفهم الإسلام، القاهرة: دار الكتب الإسلامية، ١٩٨٣.

— «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث»: القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩.

محمد الحسين آل الكاشف الغطاء: «نقد فتاوى الوهابية»، بيروت: مركز الغدير، ١٩٩٩.

أبو عبد الله الحكيم النيسابوري: المستدرک علی الصحیحین، بيروت: دار المعرفة، لا تاریخ.

أبو عبيد القاسم بن سلام الهراوي: «غريب الحديث»، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦.

أحمد بن حمدان الحرّاني: «صفات الفتوى والمفتي والمستفتي»، تحرير محمد ناصر الألباني، دمشق: المكتب الإسلامي، ١٣٨٠.

محمد خليل هرّاس: الحركة الوهابية، رد على مقال للدكتور محمد البهي في نقد الوهابية، بيروت: دار الكتاب العربي، لا تاريخ.

— مختصر خليل، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥.

علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين البرهان فوزي الهندي: «كنز العمال في سنن الأقاويل والأفعال»، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥.

أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري ابن عبد البر:
التمهيد لما في الموطأ والأسانيد، تحرير: مصطفى العلوي
ومحمد البكري، المغرب: مكتبة فضالة، ١٩٨٢.

محمد ابن عبد الوهاب: كتاب التوحيد للدهي هو حق الله على
العبيد، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٤.

سليمان ابن عبد الوهاب: «الصواعق الإلهية في الرد على
الوهابية»، تحرير بسام عميقة، دمشق: مكتبة حرّاء،
١٩٩٧.

أبو بكر عبد الله بن محمد ابن أبي شيبّة: «الكتاب المصنّف في
الأحاديث والآثار»، تحرير: محمد عبد السلام شاهين،
بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥.

محمد أمين ابن عابدين: حاشيات رد المحتار، القاهرة:
مصطفى البابي، ١٩٦٦.

أبو بكر عبد الله بن محمد ابن العربي: «الكتاب المصنّف في
الأحاديث والآثار»، تحرير: محمد عبد السلام شاهين،
بيروت: دار الكتاب العلمية، ١٩٩٥.

محمد أمين ابن عابدين: حاشيات رد المحتار، القاهرة:
مصطفى البابي، ١٩٩٦.

أبو بكر محمد بن عبد الله ابن العربي: أحكام القرآن، تحرير
علي محمد البجاوي، بيروت: دار المعرفة، لا تاريخ.

أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر، تحرير أبو عبد الرحمن بن عويضة، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.

أبو محمد عبد الحق بن غالب ابن عطية الأندلسي: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحرير عبد السلام عبد الشافعي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٢٢.

عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الرحمن ابن باز: «مجموع فتاوى» تحرير: عبد الله بن محمد بن أحمد الطيار، الرياض: دار الوطن، ١٤١٦هـ.

— مجموع فتاوى مقالات متنوعة: تحرير محمد بن سعد الشاوي، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٩٩٢.

صالح بن فوزان بن عبد الله ابن فوزان،: المنتقى من فتاوى فضيلة الشيخ صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، تحرير: عادل بن علي بن أحمد الفيردان، الطبعة الثانية المدينة: مكتبة الغربان الأثرية، ١٩٩٧.

أحمد بن علي ابن حجر الأسقلاني: «الدرر الكامنة في أعيان المئة الثمينة»، تحرير: عبد الوارث محمد علي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.

— فتح الباري في شرح البخاري، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٣.

— فتح الباري شرح صحيح البخاري: تحرير: محمد فؤاد عبد الباقي ومحَبّ الدين الخطيب، بيروت: دار المعرفة، لا تاريخ.

— تقريب التهذيب: تحرير: عبد الوهّاب عبد اللطيف، القاهرة: لا مدينة، ١٩٧٥.

ابن حجر الهيتمي: «الفتاوى الكبرى الفقهية»، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣.

— ابن حنبل: تحرير على حسن الطويل، سمير طه المجذوب، وسمير حسين غاوي، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩٣.

أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم: ، المحلّى بالآثار، تحرير عبد الغفار البنداري، بيروت: الكتب العلمية، لا تاريخ.

محمد ابن حبان: المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين. حلب: دار وعي، ١٣٩٧هـ.

محمد بن أحمد السعدي اليماني ابن جار الله: النوافه العطرة في الأحاديث المشتهرة، تحرير: محمد عبد القادر عطا، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٩٢.

— كتاب الموضوعات: بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥.

— زاد المسير في علم التفسير: تحرير: أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤.

عماد الدين أبي الفداء إسماعيل ابن كثير: الباعث الحثيث شرح
اختصار علوم الحديث، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣.

— مختصر تفسير ابن كثير: تحرير: محمد علي الصابوني،
بيروت: دار القرآن الكريم، ١٩٨١.

أبو زيد عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون: المقدّمة، بيروت:
دار إحياء التراث، لا تاريخ.

أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور: لسان
العرب، بيروت: دار الصدر، لا تاريخ.

أبو إسحاق برهان الدين ابن مفلح: المبدع في شرح المقنع،
بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧٤.

زين الدين بن إبراهيم بن محمد المصري الحنفي ابن النّجم:
شرح البحر الرائق شرح كنز الدقائق، بيروت: دار الكتب
العلمية، ١٩٩٧.

شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية:
عون المعبود شرح سنن أبي داود، تحرير: عبد الرحمن
محمد عثمان، الطبعة الثانية المدينة: المكتبة السلفية، ١٩٦٨
١٩٦٩/.

— إعلام الموافقين عن رب العالمين، تحرير: عبد الرحمن
الوكيل، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، لا تاريخ.

— روضات المحبّين ونزهة المشتاقين، تحرير: السيد الجميلي،
الطبعة السادسة، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٩.

أبو محمد بن أحمد ابن قدامي: المغني، بيروت: دار إحياء
التراث العربي، لا تاريخ.

أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد (١): المقدمات والمهدات،
تحرير: محمد حجّي، بيروت: دار الغرب الإسلامي،
١٩٨٨.

أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد ابن رشد (٢):
بداية المجتهد ونهاية المقتصد، بيروت: دار الكتب العلمية،
١٩٩٧.

— فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحرير:
محمد عمارة، الطبعة الثانية، القاهرة: دار المعارف،
١٩٨٣.

أبو عمر عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح الشهرزوري:
أدب المفتي والمستفتي، تحرير: موفق بن عبد الله بن عبد
القادر، لا مدينة: مكتبة العلوم والحكم، ١٩٨٦.

— علوم الحديث: دمشق: دار الفكر، ١٩٨٦.

تقي الدين ابن تيمية: درأ تعارض العقل والنقل أو موافقات
صحيح المنقول لشرح المعقول، تحرير: محمد رشاد سالم،
الرياض: دار الكنوز الأدبية، لا تاريخ.

- القضاء والقدر: تحرير أحمد عبد الرحيم السايح والسيد جميلي، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩١.
- مجموعة الرسائل والمسائل: تحرير: محمد رشيد رضا. مكة: دار الباز، ١٩٧٦.
- التفسير الكبير، تحرير: عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الكتب العلمية، لا تاريخ.
- نور الدين عطر: منهج النقد في علوم الحديث، دمشق: دار الفكر، ١٩٨١.
- عمر بن بحر بن محبوب الجاحظ: «كتاب القيان» في رسائل الجاحظ، الرسائل الكلامية، تحرير: علي أبو ملحم، بيروت: دار الهلال، ١٩٨٧.
- كتاب النساء: في رسائل الجاحظ، الرسائل الكلامية، تحرير: علي أبو ملحم، بيروت: دار الهلال، ١٩٨٧.
- أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص: أحكام القرآن، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤.
- الإجماع: تحرير: زهير شفيق كئي، بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣.
- إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي: كشف الخفاء ومزيل الإلباس عن ما أشهر من الأحاديث على السنة النص، الطبعة الثانية، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٦٨.

— كشف الخفاء ومزيل اللباس: بيروت: مؤسسة الرسالة،
١٩٨٣.

أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني: ، «الكامل في ضعفاء
الرجال»، تحرير: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد
معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.

إمام الحرَمَيْنِ أبو المعالي الجويني: البرهان في أصول الفقه،
القاهرة: دار الأنصار، ١٤٠هـ.

— كتاب الاجتهاد من كتاب التلخيص: دمشق: دار القلم،
١٩٨٧.

أبو الخطّاب محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوزاني: التمهيد في
أصول الفقه، تحرير: محمد بن علي بن إبراهيم، مكة:
مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، ١٩٨٥.

أبو بكر بن مسعود الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب
الشرائع، تحرير: علي محمد معوض وعادل عبد الموجود،
بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.

مصطفى الخان: نزهة المتّقين شرح رياض الصالحين، بيروت:
مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧.

أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي: كتاب الفقيه
والمتفقه لا مدينة: مطبعة الامتياز، ١٩٧٧.

— عبد القادر ابن السيد محمد الكيلاني: النفخة الزكية في الرد على الفرقة الوهابية، دمشق: مطبعة الفيحاء، ١٣٤٠هـ.

محمد جلال كشك: أخطار من النكسة، اكلويت: دار البيان، ١٩٦٧.

— الغزو الفكري: الطبعة الرابعة، القاهرة: المختار الإسلامي، ١٩٧٥.

— النكسة والغزو الفكري، بيروت: دار الكتاب العربي ١٩٦٩.
عماد الدين بن محمد

عماد الدين بن محمد الكيا الحراسي: أحكام القرآن، تحرير: موسى محمد علي وعزت علي عبد عطية، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٧٤.

أبو الثناء محمود بن زيد اللامشي: كتاب في أصول الفقه، تحرير: عبد المجيد تركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٥.

صبحي محمصاني: فلسفة التشريع في الإسلام، الطبعة الثالثة، بيروت: دار العلم للملايين ١٩٦١.

ابن أحمد المكي: مناقب أبي حنيفة. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨١.

مالك بن أنس: الموطأ، تحرير بشار عواد معروف، الطبعة الثانية، بيروت: دار العرب الإسلامي، ١٩٩٧.

شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي: أصول الفقه: تحرير فهد بن محمد السدان، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٩.

أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي: الهاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، تحرير: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤.

— النُكت والعيون: تحرير السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢.

أبو الأعلى المودودي: الحجاب، القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٧.
محمد المباركفوري: تحفة الأحوازي في شرح جامع الترمذي، بيروت: دار الكتب العلمية، لا تاريخ.

محمد أحمد إسماعيل المقدم: عوادات الحجاب، الرياض: دار طيبة، ١٩٩٦.

مُرْتزَى منْهَرِي: «مسألة الحجاب»، تهرن: أنجمن إسلام — يي بيطيشكان، ١٩٦٩.

أبو بركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، تحرير زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.

— تفسير النسفي: القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، لا تاريخ.

محي الدين بن شرق أبو زكريا النووي: رياض الصالحين،
بيروت: دار الخير، ١٩٩٣.

— المجموع شرح المهذب: القاهرة: دار الفكر، لا تاريخ.

— المنهاج شرح صحيح مسلم الحجاج: تحرير: خليل مأمون
صحيحة، بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٦.

— شرح صحيح مسلم: بيروت: دار القلم، لا تاريخ.

يوسف الفرداوي: الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه، مصر:
دار الوفاء، ١٩٨٨.

— الصحوة الإسلامية بين الجهود والتطرف: قطر: كتاب الأمة،
١٤٠٢هـ.

شهاب الدين أبو العباس القرافي: الذخيرة، تحرير: سعيد
أعرب، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤.

— الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي
والإمام: تحرير: أبو بكر عبد الرازق، القاهرة: المكتب
الثقافي للنشر والتوزيع، ١٩٨٩.

أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي: الجامع لأحكام
القرآن، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣.

— محمد قطب: «شبهات حول الإسلام»، القاهرة: دار الشروق،
١٩٧٤.

شمس الدين محمد الرملي: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج،
بيروت: دار إحياء التراث، ١٩٩٢.

فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: علل الحديث،
بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٥.

— المحصول في علم أصول الفقه: تحرير: طه جابر فياض
العلواني الطبعة الثالثة، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧.

— المحصول في علم أصول الفقه: بيروت: دار الكتب العلمية،
١٩٨٨.

— التفسير الكبير «مفاتيح الغيب»، بيروت: دار الكتب العلمية،
١٩٩٠.

خميس بن سعيد الشقاوي الرستاقى: منهج الطالبان وبلاغ
الراغبين، عمان: وزارة التراث القومي والثقافي، لا تاريخ.

شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي: الضوء اللامع
لأهل القرن التاسع، بيروت: مكتبة الحياة، لا تاريخ.

— المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المُستَهرة على
الألسنة، تحرير: محمد عثمان الخشت، الطبعة الثانية،
بيروت: دار العلم، ١٩٩١.

أبو بكر عبد الرزاق الصنعاني: المصنف، تحرير: حبيب
الرحمن الأعظمي، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٣.

أبو بكر محمد بن أحمد بن أب سهل السرخسي: المحرر في أصول الفقه، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦.

— أصول السرخسي: بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣.

أحمد الصاوي: حاشيات العلامة الصاوي على تفسير الجلالين، بيروت: دار إحياء التراث العربي، لا تاريخ.

أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي: الأم، بيروت: دار الفكر، لا تاريخ.

أحمد بن عبد الرحيم شاه ولي الله الفاروقي الدهلوي: الإنصاف في بيان سبب الاختلاف في الأحكام الفقهية، القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٨٥هـ.

محمد بن عبد الكريم أبي بكر أحمد الشهرستاني: الملل والنحل، تحرير: أمير علي مهني وعلي حسن فاعور، الطبعة الخامسة، بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٦.

هاشم شريف: المرأة المسلمة بين حقيقة الشريعة وزيف الأباطيل، الإسكندرية: دار المعرفة الجمعية، ١٩٨٧.

إبراهيم بن موسى الشاطبي: «الموافقات في أصول الشريعة»، تحرير: عبد الله دراز، القاهرة: دار الفكر العربي، لا تاريخ.

— القول المفيد في أدلة الاجتهاد والطلب ومنتهى العرب لا مدينة: دار الأرقام، ١٩٨١.

عبد الرحمن بن علي بن محمد بن عمر الشيباني: «كتاب تمييز الطيب من الخبيث في ما يدور على ألسنة الناس من الحديث»، بيروت: دار الكتاب العربي، لا تاريخ.

محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، بيروت: عالم الكتب، لا تاريخ.

أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي: شرح اللمعة. تحرير: عبد المجيد تركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨.

جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي: الدر المنثور في التفسير بالمأثور، القاهرة: مطبعة الأنوار المحمدية، لا تاريخ.

— اختلاف المذاهب: تحرير عبد القيوم محمد شافعي البسطاوي، القاهرة: دار الاعتصام، ١٤٠٤هـ.

— الجامع الصغير من حديث البشير النذير: تحرير: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: دار خدمات القرآن، لا تاريخ.

— شرح السيوطي على سنن النسائي: بيروت: دار القلم، لا تاريخ.

أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني: «المعجم الكبير»،
تحرير: حمدي عبد المجيد السلفي، بيروت: دار إحياء
التراث العربي، ١٩٨٥.

أبو جعفر محمد بن جرير الطبري: جامع البيان في تفسير
القرآن، بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٩.

أبو عبد الله محمد الحكيم الترمذي: «نوادير الأصول في معرفة
أحاديث الرسول»، بيروت دار الصادر، لا تاريخ.

نجم الدين الطوفي: البلبل في أصول الفقه، القاهرة: مكتبة
الشافعي، ١٩٨٩.

أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي: المبسوط في فقه
الإمامية، تهرن: المطبعة الحيدرية، ١٣٨٧هـ.

أبو علي حسن بن أبي بكر العكبري: التحصيل من المحصول،
تحرير: عبد الحميد علي أبو زيند، بيروت: مؤسسة
الرسالة، ١٩٨٨.

محمد الصالح العثيمين: فتاوى الشيخ محمد الصالح العثيمين،
تحرير: أشرف بن عبد المقصود عبد الرحيم، الرياض: دار
عالم الكتب، ١٩٩١.

أبو محمد اليماني: عقائد الثلاثة وسبعين فرقة، تحرير: محمد بن عبد الله زربان الغامدي، المدينة: مكتبة العلوم والحكم، ١٤١٤هـ.

الزمخشري أبو القاسم جار الله محمود بن عمر: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، بيروت: دار الفكر، لا تاريخ.

الزركشي شمس الدين محمد بن عبد الله: البحر المحيط، القاهرة: دار الصفوة، ١٩٨٨.

مصطفى زيد: المصالحة في التفسير الإسلامي ونجم الدين الطوفي، الطبعة الثانية، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٤.

عبد الكريم زيدان: المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤.

وهبة الزميلي: الوسيط في أصول الفقه الإسلامي» الطبعة الثانية، بيروت: دار الفكر، ١٩٦٩.

الأعمال الأجنبية

خالد أبو الفضل: «أحكام البغاة»، دراسة للحرب غير طبيعية وقانون البغاة في الإسلام، في الصليب، الهلال، والسيف، تحليل وتحديد الحرب في التقاليد الغربية والإسلامية،

تحرير: جايمس تيرنر جونسون وجون كلّساي، ويستبورت:
مطبعة غرين وود، ١٩٩٠.

— «الحكم المشترك والإسلامي في الإكراه»: قانون عربي
فصلي، (١٩٩١): ١٢١ — ١٥٩.

— مؤتمر الكتب: البحث عن الجمال في الإسلام، لانهام. م.د.
مطبعة الجامعة الأمريكية، ٢٠٠١.

— «القانون الإسلامي والأقليات المسلمة»: الأحاديث الفقهية
حول الأقليات المسلمين من القرون ٨/٢ إلى ١١/١٨، مجلة
المجتمع والقانون الإسلامي، رقم ٢ (١٩٩٤): ١٤١ —
١٨٧.

— «جدالات شرعية حول الأقليات المسلمة»: بين الرفض
والقبول، مجلة الأخلاق الدينية ٢٢، رقم ١ (١٩٩٤): ١٢٧ —
١٦٢.

— الثورة والعنف في القانون الإسلامي: مطبعة جامعة
كامبردج، ٢٠٠١.

— الكلام باسم الله: القانون الإسلامي، السلطة والنساء،
أوكسفورد: مطبعة وانورلد، ٢٠٠١.

بنيمين أبراهاموف: «ابن تيمية حول الاتفاق على العقل مع
الحديث»، العالم المسلم ٨٢ (١٩٩٢): ٢٥٦ — ٢٧٢.

قيام الدين أحمد: الحركة الوهابية في الهند، كالكوتا: خير ما ك.
ل، مخوباذاي، ١٩٦٦.

أكبرس أحمد: «اكتشاف الإسلام»: فهم التاريخ والمجتمع
الإسلامي، لندن: روتلج، ١٩٨٨.

— ما بعد الحداثة والإسلام: مازق وعد، لندن: روتلج، ١٩٩٢.

— نحو علم الإنسان الإسلامي: المعنى، العقيدة، وإرشادات، آن
أربور، ميشيغان: منشورات العصر الحديث ١٩٨٦.

ليلى أحمد: النساء والجنس في الإسلام، هافن الجديدة، كون:
مطبعة جامعة يال، ١٩٩٢.

فؤاد عجمي: الأزمة العربية، الممارسات العربية الفكرية
والسياسية منذ ١٩٦٧، كامبردج: مطبعة جامع كامبردج،
١٩٩٢.

شبير اختار: ديانة لكل الفصول، الإسلام وتحدي العالم الحديث،
شيكاغو III إيفان ردي، ١٩٩٠.

عبد الله أحمد النعيم: «نحو الإصلاح الإسلامي»، التحررات
المدنية، حقوق الإنسان، القانون الدولي. سايراكوس،
نيويورك: مطبعة جامعة سايراكوس، ١٩٩٠.

محمد أركون: «إعادة التفكير بالإسلام»، ترجمة ر. لي. بولدر.
كولا: مطبعة ويستفيو، ١٩٩٤.

محمود م أيوب: «القرآن ومفسريه»، ألباني، نيويورك: جامعة
الولاية في نيويورك، ١٩٨٤.

عبد الوجد باغبي إحسان: الفائدة في القانون الإسلامي التقليدي:
مفهوم المصلحة في أصول الفقه، جامعة ميشيغان، ١٩٨٦.

فصيح الدين بلخي: الحركة الوهابية، نيودلهي: شركة النشر
الكلاسيكية، ١٩٨٣.

خالد يحيى بلانكنشب: نهاية ولاية الجهاد، عهد هشام ابن عبد
الملك وسقوط الأمويين، ألباني، نيويورك: مطبعة جامعة
الولاية في نيويورك، ١٩٩٤.

ليوس ج كانتوري: «الدين والسياسة في مصر»، في الديانة
والسياسة في الشرق الأوسط. تحرير مايكل كودنيس.
بولدر، كولو: مطبعة ويستفيو، ١٩٨١.

مايكل كوك: «في أصول الوهابيين» مجلة المجتمع الآسيوي
الملكي، مجموعة ٣، ٢٠٢ (١٩٩٢): ١٩١ - ٢٠٢.

ويليام ل كليفلاند: «تاريخ للشرق الأوسط الحديث» بولدر،
كول: مطبعة ويستفيو، ١٩٩٤.

باتريسيا كرون، ومارتن هندس: الخلافة والله، السلطة الدينية
في القرون الأولى للإسلام، كامبردج: جامعة كامبردج،
١٩٨٦.

أحمد دلال: «أصول ومقاصد الفكر الإسلامي المنازع»
١٧٥٠ - ١٨٥٠، مجلة المجتمع الأمريكي الشرقي،
١١٣، ٣ (١٩٩٣): ٣٤١ - ٣٥٩.

ياسين داتون: «أصول القانون الإسلامي: القرآن الموطأ وعمل
المدينة». ريتشموند، المملكة المتحدة، مطبعة كورزون،
١٩٩٩.

فدوى الغويندي: «الحجاب»، حداثه، خصوصية ومقاومة،
أوكسفورد: بيرغ، ١٩٩٩.

محمد فضل: «ابن حجر، هادي الساري»، تفسير قروسطي
لنظام البخاري الجامع الصحيح: مقدمة وترجمة، مجلة
أبحاث شرقية قبية، ٥٤ رقم ٣ (١٩٩٥): ١٦١ - ١٦٧.

ماجد فخري: «تاريخ في الفلسفة الإسلامية»، الطبعة الثانية.
نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، ١٩٨٣، غولدراب،
لاورنس بدل السعودية: ١٩٠٢ - ١٩٣٢: نمو المجتمع
الوهابي، جامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس، ١٩٧١.

جورج ج غارسيا: إ. نصوص: منزلة علميوجودية، هوية،
كاتب، جمهور، ألباني، نيويورك: مطبعة جامعة الولاية في
نيويورك، ١٩٩٦.

يوفون يزبك حدّاد: «قوى الهوية الإسلامية في شمال أمريكا»
حول المسلمين في السبيل المتأمرّك؟ تحرير: بوفون يزبك
حدّاد وجون ل. إيسبوسيتو، أوكسفورد: مطبعة جامعة
أوكسفورد، ٢٠٠٠.

— طبعة «مسلمو أمريكا» أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد،
١٩٩١.

أحمد حسن: «عقيدة الإجماع في الإسلام»، إسلام آباد: مركز
البحوث الإسلامي، ١٩٧٨.

مارشال هادجسون، ج. س. «مغامرة الإسلام» الضمير
والتاريخ في حضارة عالمية ١٩٧٤، إعادة طبع شيكاغو
III مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٧٧.

جورد ف حوراني: «العدالة الدينية والعقل البشري في علم
الأخلاق عند المعتزليين»: في الأخلاق في الإسلام، محرّر،
ريتشارد ج. هوفانيسان، مالبينو، كاليفورنيا، منشورات
أندينا، ١٩٨٥.

حسين حلمي إصك: نصيحة للوهابيين، الطبعة الثانية. اسطنبول:
مطبعة أوزال، ١٩٧٨.

— مصلحو الدين في الإسلام: الطبعة الثالثة، اسطنبول:
منشورات وقف إخلاص، ١٩٧٨.

توشيهيكو إيزوتسو: «مفاهيم دينية أخلاقية في القرآن».
مونتريال: مطبعة جامعة ماكغيل، ١٩٩٦.

— الله والرجل في القرآن: ١٩٦٤، إعادة طبع، شمالسترانفورد،
ن. هـ: منشورات مؤسسة آير، ١٩٩٥. جاكسون شيرمان
أ. «خيمياء السيطرة»؟ بعض الأجوبة من الأشاعرة لأخلاق
المعتزليين. مجلة أبحاث الشرق الأوسط الدولية، ٣١ (١٩٩٩)
: ١٨٥ — ٢٠١.

لاسيني كابا: الوهابية: الإصلاح والسياسة الإسلامية في غرب
أفريقيا الفرنسي، إيغانستون: مطبعة الجامعة الشمالية
الغربية، ١٩٧٤.

محمد هاشم كملّي: «مبادئ الفقه الإسلامي»، كامبردج: جمعية
النصوص الإسلامية، ١٩٩١.

مالكولم هـ — كير: الإصلاح الإسلامي، النظريات الشرعية
والسياسية لمحمد عبده وراشد رضا، «بيركلي ولوس
أنجلوس»، مطبعة جامعة كاليفورنيا، ١٩٦٦.

ماجد خدوري: «المفهوم الإسلامي للعدالة»، بالتيمور، ماريلاند:
مطبعة جامعة جونز هوبكينز، ١٩٨٤.

لاين، القاموس العربي الإنكليزي، كامبردج، إنكلترا: جمعية
النصوص الإسلامية، ١٩٨٤.

أوليفر ليمان: «مقدمة في الفلسفة الإسلامية الفروسية»، لندن:
مطبعة جامعة كامبردج، ١٩٨٥.

آرلين إيلو ماكليود: «الاحتجاج المجامل» المرأة العاملة،
الحجاب الجديد، والتغيير في القاهرة، نيويورك: مطبعة
جامعة كولومبيا ١٩٩١.

لطف السيد عفاف: «العلماء في القاهرة في مرسوط القرنين
الثامن والتاسع عشر». في العلماء، القديسين، والصوفيين،
محرر: نيكى كيدي. بيركلي، مطبعة جامعة كاليفورنيا،
١٩٧٢.

— تاريخ قصير لمصر الجديدة، ١٩٨٥، إعادة طبع كامبردج،
مطبعة جامعة كامبردج، ١٩٩٤.

— مصر في عهد محمد علي. كامبردج: مطبعة جامعة
كامبردج، ١٩٨٤.

— النساء والرجال في مصر في أواخر القرن الثامن عشر،
أوستن، تكساس: مطبعة جامعة تكساس، ١٩٩٥.

فاطمة ميرنيسي: «الحجاب والنخبة الذكورية»، نيويورك:
شركة أديسون ويسلي للطباعة، ١٩٩١.

جوليت ميتسمبز: «المرأة المحجبة في الإسلام» ترجمة س.م.
بيريت: واترتاون، ماسا تشوستس: كتب بلوكرين، ١٩٩٤.

زبا مير حسيني: الإسلام والجنس، الجدل الديني في إيراني
الحالية، برينشيتون: مطبعة جامعة برينشيتون، ١٩٩٩.

حسين مدرسي: «الأزمة والاندماج في العصر الفعلي للإسلام
الشيعة»، برينشيتون: مطبعة داروين ١٩٩٣.

كاثلين م مور: «المغتربون» القانون الأمريكي وتغيير الحياة
المسلمة في الولايات المتحدة، ألباني، نيويورك: مطبعة
جامعة الولاية في نيويورك، ١٩٩٥.

— «الحجاب والحرية الدينية»: القانون المضاد للتفريق والنساء
المسلمات في الولايات المتحدة، في المسلمين على طريق
الأمركة؟ محررون يوفون حداد وجون إيسبوسيتو،
أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد ٢٠٠٠.

إبراهيم موسى: «الغزالي» حياته، أعماله، دروسه، أوكسفورد:
منشورات وانورلد، ٢٠٠٠.

إدوارد مورتيمر: «الإيمان والقوة» سياسة الإسلام، نيويورك:
كتب فينتاج.

فيليسيتاس ميتا ماريا أوبويس: «مصلحة» تاريخ عقلي لمفهوم
جوهري في التاريخ الشرعي الإسلامي، دكتوراه. ديس،
جامعة يال، ٢٠٠١.

جاهانس بيدرسون: الكتاب العربي، ترجمة جيوفري فرنش.
برينشيتون: مطبعة جامعة برينشيتون، ١٩٨٤.

دانييل بايبس: «في أمريكا المسلمة تواجد وتحدي» بحث وطني
(شباط ٢١، ٢٠٠٠).

يوسف القرداوي: «الإيقاظ الإسلامي بين الرفض والتطرف،
محرر: أ.س. الشيخ علي محمد ب. إ. وصفي. هيرندون.
فا المؤسسة الدولية للفكر الإسلامي، ١٩٩١.

فزلى رحمن: «الإسلام» نيويورك: هولت، رانهارت ووينستون،
١٩٦٦.

— المنهج الإسلامي في التاريخ: إسلام أباد: مركز البحوث
الإسلامي، ١٩٦٥.

— مواضيع أساسية في القرآن: مينيابوليس ميتيسوتا: بيبوثيا
إسلاميكا، ١٩٩٤.

— النهضة والإصلاح في الإسلام: درس في التعصب
الإسلامي، محرر: إبراهيم موسى، أوكسفورد: مشورات
وانورلد، ٢٠٠٠.

كيفين راينهارت: «قبل الظهور» حواجز الفكر الأخلاقي
الإسلامي، ألباني، نيويورك: مطبعة جامعة الولاية في
نيويورك، ١٩٩٥.

راث رودد: «النساء في المجموعات السيرية الإسلامية» من ابن سعد ومن بعده، بولدر، كولورادو: مشورات لاين راينر، ١٩٩٤.

ماكسيم رودنسون: «الإسلام والرأسمالية» ترجمة برايان بيس. أوستن، تيكساس: جامعة تيكساس، ١٩٧٨.

أوليفيير روي: «فشل الإسلام السياسي» ترجمة. كارول فولك. كامبردج، ماس: مطبعة جامعة هارفارد، ١٩٩٤.

عبد العزيز عبد الحسين ساتشيدينا: «الحاكم العادل في الإسلام الشيعة» السلطة الشاملة للفيه في فقه الإمامة، أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد، ١٩٨٨.

— الجذور الإسلامية للتعددية الديمقراطية، أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد، ٢٠٠١.

إدوارد سعيد: «التشرق» نيويورك: كتب فينتاج، ١٩٧٩.

أحمد هـ صفر: «فهم الطعام الحلال»، حقائق ومغالطات. لومبارد III. الأساس للمعرفة الإسلامية، ١٩٩٦.

هدى شعراوي: «سنين الحريم» ذكريات المساواة المصرية، ترجمة مارغوت بدران، نيويورك: مطبعة المساواة، ١٩٨٧.

عماد الدين شاهين: «الصعود السياسي»، الحركات الإسلامية
الحالية في شمال أفريقيا، بولدر، كولرادو: مطبعة ويستفيو،
١٩٩٧.

علي شريعتي: «حول مجتمع الإسلام» ترجمة حامد أغار.
بيركلي: مطبعة العيزان، ١٩٧٩.

محمد زبير صديقي: «أدب الحديث» كامبردج: المجتمع
الإسلامي النصي، ١٩٩٣.

سوزان أ. سبيكتورسكي: ترجمة «مقاطع في الزواج والطلاق»
أجوبة ابن حنبل وابن راهوايه. أوستن، تيكساس: مطبعة
جامعة تيكساس، ١٩٩٣.

ميشال سليمان: «العرب في أمريكا»، بناء مستقبل جديد،
فيلاديلفيا: مطبعة جامعة تيمبل، ١٩٩٩.

جودث إ. تاكر: «في بيت القانون»، الجنس والقانون الإسلامي
في العثمانية، سوريا، وفلسطين، بيركلي ولوس أنجلوس:
مطبعة جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٨.

براين س تورثر: «ويبير والإسلام» لندن: روتلج وكيجان
بول، ١٩٧٤.

زهير أدّين: «كُتّيب عن المنتوجات الحرام والحلال»، نيويورك:
مركز للمعلومات والبحوث المسلمة الأمريكية، ١٩٩٤.

أمينة ودود محسن: «القرآن والمرأة» إعادة قراءة النص الديني
من منظور امرأة، أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد،
١٩٩٩.

و. مونغوميري وات: «العصر الفعلي للفكر الإسلامي»
أوكسفورد: منشورات وانورلد، ١٩٨٨.

بيرنارد وايس: «البحث عن قانون الله»، مدينة سولت لايك
بوتاه: مطبعة جامعة بوتاه، ١٩٩٢.

فهرس

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

- أبو حنيفة: ٣٥، ٢٠٠، ٢٥٦
- أبو ثور، انظر تحت مدارس الفكر:
- أبو أمامة البهلي: ٩٤، ١٠٧
- أبو يوسف: ٥١
- أبو زكريا الأنصاري: ١٩٢
- أدب: ٦٧، ٨٤، ٨٦، ٨٧، ٩١، ٩٧، ١٠٢، ١٥٣، ٢٥١، ٢٥٥، ٢٥٧، ٢٦٣، ٢٧٠، ٢٧٧، ٢٩٨،
- أدب المعاملات: ٨٧، ٢٥١
- استذانيات: ٨٦
- أعاجم: ٩٤
- الإلغاء: ٧١-٩٧
- أبو بكر بن أبي شيبة: ١٠٧
- أبو داود: ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٦٣، ٧١
- أبو هريرة: ٧٩، ٩٦، ٢٤٩
- أبو كريّب: ٩٦
- أبو مجلز: ٩١، ٩٢
- أبو موسى: ١٢٥
- أبو نواس: ٣٨

الاستعمارية: ١٣، ١٥، ٢٢
اجتهاد: ٤٤، ٥٥، ٨١، ١٣٢،
١٣٩، ١٤١، ١٤٢، ١٤٤.
بذل النظر: ١٣٩، ٢٥٤،
٢٥٩
إمام: ٢٥
الله: ١٨، ٢٣، ٢٩، ٤٠، ٤٣،
٤٤، ٤٦، ٥٣، ٥٤، ٥٦، ٧٣،
٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٦، ١٠٨،
١٠٩، ١١٤، ١١٩، ١٢٢، ١٢٣،
١٢٤، ١٢٥، ١٤١، ١٤٢،
١٤٤، ١٤٦، ١٤٧، ١٥٥، ١٥٧،
١٥٨، ١٦٠، ١٦٩، ١٧٠،
١٧١، ١٧٢، ١٧٤، ١٧٥، ١٨٣،
١٩٠، ١٩١، ٢٠٣، ٢١٣،
٢١٤، ٢١٥، ٢١٩، ٢٢٤، ٢٢٥،
٢٢٦، ٢٢٧، ٢٣٠، ٢٣٤،
٢٣٨، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤،
٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٨، ٢٤٩،
٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٧، ٢٦١، ٢٦٣،
٢٦٤، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠،
٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦

أفعال جبلية: ٨٥، ٢٥٢
أحمد بن حنبل: ٣٥، ٩٧، ٢٥٦.
أحمد بن يونس: ٩٥
الله أعلم: ١٤٧
أنس بن مالك: ١٠٩
الأنصار: ١٤، ١٠٧، ٢٧١،
٢٧٩
الارتداد: ١٣٦
أركون، محمد: ٦١، ٢٨٩
الأشاعرة: ١٣، ٢٢٣
الأصل في العبادات الاتباع
والأصل في المعاملات الابتداع:
٢٣٠
أصالة: ٩، ٢١، ٢٢، ٣٤، ٥٧،
٦٤، ١٧٤، ٢٤١، ٢٤٥، ٢٥٨،
٢٦٠
الجدارة: ٥٧، ٥٨، ١٠١
الاستبداد بالرأي: ٦٢، ١٥٣،
١٥٤، ١٥٦، ١٥٧، ١٦٠
مغالطة: ١٤، ١٧، ٢٩
الأوزاعي: ٥٠
إسناد: ١١٥، ١١٧

- ، ٢٧٧ ، ٢٧٩ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ،
 ٢٨٤ ، ٢٨٦ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ٢٩٠ ،
 ، ٢٩٣ ، ٢٩٩ ،
 الوصية الإلهية: ٥٥ ، ٥٧ ،
 ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٦ ، ١٣٣ ، ١٣٩ ،
 ١٤٧ ، ١٥٥ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٦٢ ،
 ، ١٦٨ ، ٢٤٢ ،
 ابن عباس: ١٨٦ ، ٢٠٥
 ابن عبد السلام: ٩٨
 ابن عبد الوهاب، محمد: ٢٧٣
 ابن عابدين، محمد أمين: ١٨٢ ،
 ٢٧٣
 ابن أبي ليلى: ٥٠
 ابن أبي شيبة، أبو بكر: ٢٧٣
 ابن عامر: ٩١
 ابن بريدة: ٩٢ ، ٩٤
 ابن حجر الأسقلاني: ٩٨ ، ٩٩ ،
 ١٨٩ ، ١٩١ ، ٢١٦ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥
 ابن الحج، أبو إسحاق إبراهيم بن
 عبد الله النميري: ١٠٠
 ابن حبان: ١٠٧ ، ١١٨ ، ١٢٠ ،
- ابن كثير: ١٠٠ ، ٢٧٦
 ابن ماجه: ١٠٧
 ابن مسعود: ١٨٦
 ابن مقاتل: ١٨٦
 ابن قَيم الجوزية: ١٩٠ ، ٢٧٦
 أخلاق: ١٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ،
 ٣١ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٦٠ ، ٨٣ ، ١٠٦ ،
 ١١١ ، ١١٣ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ،
 ، ١٢٦ ، ١٤٠ ، ١٤٥ ، ١٨٧ ،
 ٢٠٣ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ،
 ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٤ ، ٢٢٦ ،
 ٢٢٧ ، ٢٣٠ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ ،
 ، ٢٣٥ ، ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤٠ ،
 ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٤٩ ،
 ، ٢٥٣ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، ٢٦٢ ،
 ٢٨٨ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٢٩٦ .
 اشتراكية: ٩ ، ١٥
 إنسانية: ١٠ ، ٤١ ، ٥٢ ، ١٧٥ ،
 ٢٣٠ ، ٢٣١
 ابن صفوان: ٧٩ ، ٩١

ت	ابن تيمية: ١٨١، ١٩٠، ٢٧٦،
تناسبية: ١٢٩، ١٣٠، ١٧٩،	٢٨٨، ٢٧٧
٢٤١	ابن عمر: ١٢٦
تفسير: ١٩، ٢٩، ٥٢، ٥٣، ٥٧،	ابن الزبير، عبد الله: ٩١
٦٥، ٧٠، ٧٣، ٨٠، ٨١، ٨٣،	إسماعيل بن إسحاق: ٩٧
٩٠، ٩٨، ١٣٨، ١٤٦، ١٥٨،	اتحاد العلة: ٨٩، ١٠٦، ٢٥٩
١٧٣، ١٧٨، ١٨١، ١٩١، ٢١٣،	اتحاد القصد: ١٠٥، ١٠٦، ٢٥٩
٢١٧، ٢٢٢، ٢٣٣، ٢٣٥،	أم كلثوم: ٢٠
٢٣٧، ٢٤١، ٢٥٣، ٢٦٧، ٢٦٨،	أم سلامة: ١١٨
٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٤، ٢٧٥،	ب
٢٧٩، ٢٨١، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥،	البيهقي: ٩٩
٢٨٦، ٢٨٧، ٢٩١.	بدع: ٢١
تعددية: ٢٩٧،	انحراف: ١٣، ٢٠، ٢١، ٢٨،
تلفيق: ١٨٤، ٢٦٤،	١٧٣
تخصيص: ١٢٠،	ابتكار: ٢٥٤
تكليف: ٥٥، ٢٦٤،	البخاري: ٩٨، ١١٣، ١١٤،
تقليد: ١٣، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٥،	١٨٩، ١٩٠، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠،
٤٤، ٩٠، ١٠٠، ١٦٠، ١٦٥،	٢٧٤، ٢٧٥، ٢٩١.
١٧٠، ١٧٢، ١٧٤، ١٧٦، ١٧٨،	
١٧٩، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٧،	

الجـاحظ: ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥،

٢٧٨

جبلّة: ٢٠٩، ٢٠٩

الجويني، إمام الحرمين: ١٣٩،

١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٥

ح

حديث: ١٣، ١٤، ١٨، ٢٦، ٢٨،

٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٤، ٥١، ٥٢،

٦١، ٦٢، ٦٦، ٨١، ٨٢، ٨٣،

٨٤، ٨٥، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩١،

٩٢، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ١٠٣، ١٠٤،

١٠٥، ١٠٦، ١٠٨، ١٠٩،

١١٠، ١١٢، ١١٣، ١١٤،

١١٥، ١١٦، ١١٩، ١٢١، ١٢٢،

١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦،

١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣١، ١٣٢،

١٣٣، ١٣٧، ١٤٠، ١٤٥،

١٦٩، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٦، ١٧٧،

١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١،

١٩٠، ١٩٤، ١٩٦، ٢٠٣، ٢٠٤.

١٩١، ١٩٢، ١٩٧، ٢٣٢،

٢٥١، ٢٦٤، ٢٩٠.

ترمت: ١١، ١٣، ١٤، ١٥، ١٧،

٦٦، ١٦٧.

الترمذي: ٧٩، ٨٠، ٨٣، ٨٤،

١٠٧، ١١٨، ٢٤١، ٢٤٩، ٢٨١،

٢٨٦،

ث

الثعالبي: ١٨٦

ثقافة: ١٩، ٤٩، ٦١، ١٧٦

ج

جمعية الإخلاص للسنة (SAS)

١٩، ٤٩، ٦١، ٧٦، ٧٧، ٧٨،

٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٧، ٩٣، ٩٥،

١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٦٢، ١٦٣،

١٦٤، ١٦٧، ١٦٨، ١٨٤،

١٨٥، ١٩٣، ٢٤٧، ٢٥٠

جابر: ٩٤، ٢٧١، ٢٨٣

الجماعة الإسلامية: ٢٥، ٢٠٩

جماعة أنصار السنة: ١٤

انحناء: ٧٩، ١٠٥، ١١٠،
١١٢، ٢٤٩

الوقوف: ٨، ٢٠، ٣٦، ٧٥،
٧٦، ٧٨، ٨٠، ٨٢، ٨٧، ٨٨،
٩٠، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٧، ٩٨،
٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٤، ١٠٥،
١٩٤، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩.

صحيح: ٨٤، ١١٥

حكم: ٥٢، ١٢٣، ١٣٢، ١٤٤،
١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ٢١٠، ٢٢١،
٢٢٢، ٢٣٩، ٢٤٨، ٢٥١،
٢٥٢، ٢٥٥، ٢٥٧، ٢٦٣، ٢٦٨،
٢٧٠، ٢٧٣، ٢٧٨، ٢٨٠،
٢٨٢، ٢٨٤، ٢٨٧

حكم قياسي: ٢٥٧

حكم شرعي: ١٤٣، ٢٥٧

الحسين بن علي: ٢١٤

حسن: ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦،
٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٤٥، ٢٥٧

٢٠٥، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٢،
٢١٥، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢٣،

٢٢٦، ٢٤٤، ٢٥٢، ٢٥٤،
٢٥٥، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٢٦، ٢٦١،
٢٦٢، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٤،
٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨٣،
٢٨٥، ٢٨٨، ٢٩٠، ٢٩٨.

تواتر: ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠،

١٣١، ٢٦١، ٢٦٥

أنس: ٨٢، ٨٤

أصالة الحديث: ٢٥٨، ٢٦٠

أحادي: ١١٠، ١٢٨، ١٢٩

حسن: ٨٤، ١١٠، ٢٥٦

حسن غريب: ١١٠

حسن صحيح غريب: ٨٤

حسن صحيح غريب من هذا

الوجه: ٨٤

السجود: ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦،

١١٣، ١١٤، ١١٨، ١٩٤

قوامون: ١٢٤، ٢٦٢	حدائثة: ٣٨، ١٦٥، ١٧٥، ١٨٤
رحمن، فزlor: ١٦٤	٢٤٢، ٢٨٩، ٢٩١
رمضان: ١٢٠، ١٨٩، ٢٦٢،	خ
٢٧١، ٢٦٦	الخلافة: ٢٥٤، ٢٩٠
الزملي: ١٩٢، ٢٨٣	د
راوي: ٩١، ١٢٠، ١٣١، ٢٥٨،	دليل: ٣٣، ٥٨، ٧٢، ٧٧، ٨٦،
٢٦٢.	٨٧، ١١٣، ١٣١، ١٤٢، ١٤٤،
رواية: ٣٥، ٣٦، ٤٤، ٧٢، ٧٩،	١٥٩، ١٧٠، ١٧١، ١٨٠، ١٨٤،
٨٢، ٨٩، ٩٢، ٩٣، ٩٤، ٩٥،	١٩٤، ٢١٣، ٢١٧، ٢٤٢،
١٠٤، ١٠٥، ١٠٨، ١١٤، ١١٥،	٢٤٣، ٢٥٤، ٢٥٥
١٢٢، ١٢٣، ١٨٢، ١٨٦،	دلالة عقلية: ٥٣، ٢٥٥
١٩٢، ٢٥٨، ٢٦٢	دلالة سمعية: ٥٣، ٢٥٥
رياض الصالحين: ٨٨، ١١٨،	ر
٢٧٩، ٢٨٢	الرقابة ٧
رضا، رشيد: ٨، ١٠، ٢٧٨،	الرجال: ١٧، ٢٠، ٣١، ٣٢، ٣٣،
ز	٣٥، ٩٤، ١١٢، ١٢٤، ١٦٣،
زكاة: ١٢٠، ٢٦٦	١٧١، ١٩٣، ١٩٦، ١٩٧، ٢٠٠،
س	٢٠٢، ٢٠٨، ٢١٣، ٢١٤،
سهولة المنال: ٤٧	٢١٥، ٢١٧، ٢٤١، ٢٧٩، ٢٩٤،
سعد بن معاذ: ٩٦	مجتمع أبوي: ١٩٦

الاعتداء على السلطة: ١٥٣	سادات، أنور: ١١
ش	سخاوي: ٢١٦، ٢٨٣
شر: ١٥	السلفية: ١٣، ١٨٥، ١٩٣، ٢٦٢
الشافعي، محمد بن إدريس: ٢٦٣	٢٨٤، ٢٧٦، ٢٦٧،
٢٨٤،	السندي: ٩٧
شريعة: ٣٧، ٦٧، ٧٨، ٨١، ٨٨،	السعودية: ١٦٦، ٢٥٦، ٢٦٥،
٩٨، ٩٩، ١٠٢، ١٠٣، ١٣٨،	٢٩١
١٣٩، ١٧٠، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٨،	سيرة: ٨٥
١٨٢، ٢١٩، ٢٢٧، ٢٢٨،	سبكي، تاج الدين: ١٩٢
٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١،	سبكي، نقي الدين: ١٨٢
٢٤٢، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٣،	السنة: ١٤، ٤٩، ٨٦، ١٥٨،
٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٦٠،	٢٦٩
٢٦٣، ٢٦٥، ٢٧٧، ٢٨٤،	السيوطي: ٢١٦، ٢٨٥
بحث في أولويات الشريعة:	سوريا: ١١، ١٦٦، ٢٥٤، ٢٥٨
١٠٢	السلطة: ١٣، ١٤، ٢٩، ٤٠، ٤٣،
فرض: ٥٩، ٦٦، ١٢٦،	٤٤، ٤٧، ٥٣، ٥٦، ٥٧، ٥٨،
١٣٥، ١٤٣، ١٦٨، ١٦٩، ٢٠١،	٦٠، ٦٢، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٧١،
٢٥٥،	١١٥، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٨،
حلل: ١٨٨، ٢٥٦، ٢٦١،	١٧٦، ١٨٤، ٢٤٣، ٢٨٨،
٢٦٣، ٢٩٧، ٢٩٨،	٢٩٧، ٢٩٠.

ط	حرام: ٨٠، ٨٦، ١٠٠، ١٨٨
الطبري: ٥٠، ٩٣، ٩٤، ١٠٠،	٢٤٩، ٢٥٦، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٣
٢٨٦، ٢٠٢، ١٨٦	٢٩٩، ٢٩٢،
الطيالسي: ١١٤	مكروه: ٧٠، ٧٩، ٨٦، ١٨٨
ظ	٢٦٣، ٢٦١، ٢٦٠، ٢٤٩
ظفر بن الهذيل: ٥٠	مباح: ٨٦، ٢٥٦، ٢٦١،
ع	٢٦٣
علم الكلام: ٤٧، ٢٥٨، ٢٥٩	مستحب: ٨٦، ٩٧، ٩٩،
عائشة: ١٠٧	١٠١، ١٨٨، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٣
علي بن أبي طالب: ٩٢، ٢٥٤،	واجب: ٨٦، ١٠٢، ١٣٩،
٢٦٥	١٤٠، ١٤٢، ١٤٧، ١٨٣، ١٨٩،
العباسيون: ٤٥، ٢٥١، ٢٥٣	١٩٤، ١٩٥، ٢٥٥، ٢٦٢،
عبادة: ٢٣، ٧٨، ٨٠، ٨٦، ٨٧،	٢٦٦
٨٩، ١٠٩، ١٢٧، ١٧٤، ٢٢٩،	شرح السنة: ٦٦، ٢٦٩
٢٣٤، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١،	الشيبياني: ٥١، ١٩١، ٢٨٥
٢٥٧،	الشعبي: ٢١٤
عقل: ٢٣، ٥٣، ٦٤، ١٤٧،	ص
١٨٥، ٢٢٤، ٢٣٣، ٢٣٦، ٢٤٣،	صيام: ٢٦٢، ٢٦٣
٢٥٣، ٢٥٥، ٢٥٨، ٢٦١،	
٢٧٧، ٢٨٨، ٢٩٢، ٢٩٥	

فقهاء: ٨٨، ١٢٥، ١٥٩، ١٦٠،
١٩٥، ١٩٧، ٢٠٢، ٢٢٨، ٢٣٧،
٢٣٨، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٥،
٢٥٧، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤،
٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١،
٢٧٥، ٢٧٩،
فتنة: ٣٢، ٣٤، ٩٦، ١٩٧، ٢٠٠،
٢٠٨، ٢١٢، ٢١٧، ٢٢٥،
فروع: ٥١، ١٤٦، ١٤٧، ١٩٤،
٢٥٥
فقهاء: ٢١، ٢٢، ٣٥، ٥١، ٥٣،
٥٤، ٥٥، ٨٣، ٩٧، ٩٨، ١٠٥،
١٠٦، ١١٠، ١١٧، ١٢٣، ١٢٨،
١٢٩، ١٣٢، ١٤٠، ١٤١،
١٤٦، ١٥٣، ١٦٣، ١٧٠، ١٧٥،
١٧٦، ١٨٥،
ق
قيس بن سعد عبادة: ١٠٩،
قياس: ٨٩، ٩٠، ٩١، ١٠٣،
١٠٥، ٢٦٢

منطق: ٥٨، ٩٨، ١٢٠، ١٢٣،
١٣٠، ١٣٦، ١٥٤، ١٥٥،
١٥٦، ١٥٩، ١٦٧، ١٨٣، ١٨٤،
١٨٧، ١٩٢، ٢٠٥، ٢١٠،
٢١٤، ٢١٥، ٢٢٩، ٢٣١، ٢٣٢،
٢٣٥،
علماء: ٢٠، ٣٧، ٤٨، ١١٧،
١٣١، ١٨٣، ٢١٦، ٢٢٢، ٢٢٣،
٢٥٢، ٢٦٤، ٢٩٤،
غ
الغزالي، أبو حامد: ٩٩، ١٤١،
٢٠٥، ٢٠٦، ٢٧١، ٢٨٢، ٢٩٥،
ف
فضل بن جبير: ١٠٧،
فاطمة: ٩٦،
فتح الباري: ٩٦، ٩٨، ٢٧٤،
٢٧٥
فتوى: ٣٧، ٧٣، ٧٥، ٧٧، ٨٠،
١٠٤، ١٦١، ٢٤٧، ٢٥٥، ٢٦٣،
٢٧٢،

٧٨ ، ٨١ ، ٨٣ ، ١٠٦ ، ١٣٢ ،

١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٥٤ ،

١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ،

١٥٩ ، ١٦٩ ، ١٧١ ، ١٧٢ ، ١٧٤ ،

١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٧٧ ، ١٧٩ ،

١٨٨ ، ١٨٩ ، ١٩٨ ، ٢٠٥ ، ٢٠٧ ،

٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢١٣ ، ٢١٤ ،

٢١٦ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢١ ،

٢٢٤ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ ، ٢٢٩ ،

٢٣٠ ، ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٣٥ ،

٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٣٩ ، ٢٤١ ،

٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٥٢ ،

٢٥٣ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٥٧ ،

٢٥٨ ، ٢٦١ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ ،

٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ،

٢٩١ ، ٢٩٥ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ،

ك

كفر: ١٦ ، ٢٣٨

كشك، محمد جلال: ٢٨٠

الكتب الصفراء: ٢٢

قياس أدنى: ٨٩ ، ٩٠ ، ٢٦٢

قياس خفي: ٢٦٢

قبح: ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٢٦ ،

٢٢٩ ، ٢٣١ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٦٢ ،

القرآن: ٢٩ ، ٤٣ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥٤ ،

٧٠ ، ٧٢ ، ١٠٢ ، ١١٥ ، ١٢٤ ،

١٢٥ ، ١٢٨ ، ١٣١ ، ١٣٦ ، ١٤٦ ،

١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٨٥ ، ١٨٦ ،

١٨٧ ، ١٨٩ ، ١٩٢ ، ٢٠٠ ، ٢٠٣ ،

٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢١٣ ،

٢١٩ ، ٢٢٢ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ ، ٢٣٦ ،

٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤٠ ،

٢٤١ ، ٢٤٤ ، ٢٥٣ ، ٢٥٨ ، ٢٦٠ ،

٢٦٦ ، ٢٦٨ ، ٢٧٣ ، ٢٧٦ ،

٢٧٨ ، ٢٨٠ ، ٢٨٢ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ ،

٢٩٠ ، ٢٩٣ ، ٢٩٦ ، ٢٩٩ ،

قانون: ١٧ ، ٢٠ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٣٠ ،

٣١ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٨ ، ٤٠ ،

٤١ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٥٠ ، ٥١ ،

٥٢ ، ٥٤ ، ٥٧ ، ٦٢ ، ٧٣ ، ٧٦ ،

موسى، إبراهيم: ٤٠، ٢٩٥،	م
٢٩٦	معركة صفين: ٩٣، ٢٥٤
معاملات: ٨٦، ٨٧، ٢٣٠،	مساواة: ١٠، ٣١، ٤٧، ٢٥٧
معاوية: ٧٩، ٩١، ٩٢، ٩٣، ٩٤	مفسدة: ٩٨، ٢٦٠
٢١٤، ٢٤٩، ٢٥٤، ٢٦٥،	مكارم الأخلاق: ٢٢٠، ٢٣٦
مدرسة الفكر: ١٨٣	مالك بن أنس: ٤٥، ٢٦٠، ٢٨٠
أبو ثور: ٥٠	معرفة: ١٣، ٢٢، ٢٥، ٢٨، ٢٩
داوود بن خلف: ٥٠، ٢٦٦	٥٣، ٩٠، ١٠٥، ١٢٨، ١٤٧،
حنفي: ٢٧٦	١٥٢، ١٥٥، ١٥٦، ١٧٣، ١٧٨،
حنبلي: ٥٠، ٢٥٦	١٨٠، ٢٤٣، ٢٤٦، ٢٤٨،
عبادي: ٥٠، ٢٥٧	٢٥٥، ٢٦٤، ٢٦٩، ٢٧١، ٢٧٢،
ابن أبي ليلى: ٥٠	٢٧٣، ٢٧٥، ٢٨٢، ٢٨٣،
اسماعيلي: ٥٠، ٢٥٨	٢٨٤، ٢٨٦، ٢٩٧
جعفري: ٥٠، ٢٥٩	يقين قاطع: ١٢٨، ٢٦٦
ليث بن سعد: ٥٠	متن: ١١٥، ١١٦، ٢٦٩
مالكـي: ٥٠، ٩٧، ٢٠١،	محمود بن غيلان: ٧٩، ١٠٧
٢٦٠	مدينة: ٨، ٢٠٣، ٢٠٩، ٢١٠،
شافعي: ٥٠، ١٤٣، ١٩١،	٢٥٤، ٢٦٠، ٢٦٨، ٢٧٠، ٢٧٤،
١٩٢، ٢٧٤، ٢٨١، ٢٨٤، ٢٨٥،	٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٨٤،
٢٨٦،	٢٨٧، ٢٩١، ٢٩٩

٢٩٤ ، ٢٨٩ ، ٢٨٨ ، ٢٧٨ ، ٢٤١

٢٩٧ ، ٢٩٥ ،

طاق: ١٥٥ ، ١٤٣ ، ١٢٦

٢٩٨ ، ٢٦٥

حجاب: ١٩٥ ، ١٩٤ ، ١٣٦

٢٠٨ ، ٢٠٣ ، ١٩٨ ، ١٩٧ ، ١٩٦

٢١٥ ، ٢١٣ ، ٢١٢ ، ٢١٠ ،

٢٩١ ، ٢٦٨ ، ٢٦٧ ، ٢٥٧ ، ٢١٧

٢٩٥ ، ٢٩٤ ،

خلع: ١٢٦

هـ

هوى: ٢٥٦ ، ٢٢٤ ، ١٧٥ ، ١٠٤

و

وهابية: ٢٠ ، ١٧ ، ١٦ ، ١٥ ، ١١

٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٣٠ ،

٢٧٢ ، ٣٧ ، ٣١

سفيان الثوري: ٢٦٥ ، ٥٠

ظهيري: ٢٠٣ ، ٥٠

زبيدي: ٢٦٦ ، ٥٠

ن

نص: ٦٠ ، ٥٩ ، ٥٨ ، ٤٠ ، ١٩ ، ٦٠

٦٩ ، ٦٨ ، ٦٧ ، ٦٦ ، ٦٥ ، ٦٢

٧٨ ، ٧٧ ، ٧٣ ، ٧٢ ، ٧١ ، ٧٠

١١٥ ، ١٠٧ ، ١٠٤ ، ٩٧ ، ٨١

١٣٩ ، ١٣٧ ، ١٣٦ ، ١٣٠ ، ١١٨

١٤٥ ، ١٤٢ ، ١٤١ ، ١٤٠ ،

١٦١ ، ١٥٢ ، ١٥١ ، ١٤٩ ، ١٤٦

٢٣١ ، ٢٢٤ ، ٢٢٠ ، ١٧٠ ،

٢٩٨ ، ٢٤٢ ، ٢٤١

النساء: ٣٢ ، ٣١ ، ٢٧ ، ١٨ ، ١٠ ، ٣٢

١١٢ ، ١٠٤ ، ٤٠ ، ٣٧ ، ٣٣

١٦٣ ، ١٣٦ ، ١٢٧ ، ١٢٦ ، ١٢٤

٢٠٠ ، ١٩٧ ، ١٩٦ ، ١٦٤ ،

٢٠٩ ، ٢٠٨ ، ٢٠٤ ، ٢٠٣ ، ٢٠٢

٢١٧ ، ٢١٦ ، ٢١٤ ، ٢١٠ ،

هذه طبعة موسّعة لعمل الكاتب السابق، «الموثوق والمستبد في الأحاديث الإسلامية»: دراسة حالة معاصرة. بدايةً بدراسة حالة لاعب كرة السلة المسلم الذي رفض الوقوف للنشيد الأمريكي، ووثائق أخرى محطّمة للتقليد الفقهي الإسلامي، وظهور الاستبداد بالرأي في الأحاديث المسلمة المعاصرة. يحلّل الكاتب ظهور ما سماه الاتجاهات المتزمتة والاستبدادية في الإسلام الحديث، ويشدّد على أن هذه الاتجاهات تسيء لثراء وتنوع الحديث الإسلامي. عبر إظهار أنفسهم على أنهم جنود الله الحقيقيون والمدافعون عن الديانة، يقوم المتزمتون بالتقليل من شأن المرأة، يحوّن التفكير النقدي، ويفرغون الإسلام من محتواه الأخلاقي. يناقش الكاتب بالقول أن من يدعون أنهم حامو الإسلام هم نفسهم الذين يضطّهدون الرسالة الإسلامية. يدخل الكاتب في التقليد الفقهي الثري ويسعى إلى حماية الموثوقية للنص الديني من دون التحوّل إلى المناهج الاستبدادية في التفسير. وفي النهاية، يشدّد على تبني مناهج تحليلية دقيقة في التفسير، ولإعادة التحقيق في المكانة الأخلاقية في الإسلام الحديث.

«هذا الكتاب يمثل تحدّ قوي للمعاني الشرعية داخل المجتمع الإسلامي.. هذا النقاش.. هو في يد أستاذ القانون الإسلامي الحديث والقروسطي. أبو الفضل هو عالم فردي فقط... يجب حث كل علماء الدين والتاريخ على قراءة هذا النص، لأنه يعطي مقدّمة جميلة للنزاع الشرعي الحالي.. يسمح بقراءة المدخل المتخصص وغير المتخصص للمسلمين الأمريكيين في دراسة حالتهم والقاء الضوء على الفكر الإسلامي الشرعي. من كرة سلة لتحكم أساسي بالحديث الإسلامي الشرعي في العصر الحديث، يحدّد عمل أبو الفضل أهمية التاريخ في القانون، والقانون في التاريخ، أي القانون الإسلامي والتاريخ الأمريكي».

د. أ. سيلبيرغ

بروفسور معاون في تاريخ أبحاث الشرق الأوسط في جامعة تكساس في أوستن. بحث

منشور في مجلة الدين والقانون (٢٠٠١).